

PUBLICAR

En Antropología y Ciencias Sociales

Año XXIII N° XXXVII / Diciembre 2024 ISSN 0327-6627 / ISSN (en línea) 2250-7671

CGA

Colegio de Graduados
en Antropología de la
República Argentina

- ▶ **Prólogo al número 37**
Agostina Gagliolo y Diana Lenton

Artículos de investigación

- ▶ **Sufismo y conversión en Argentina. Las órdenes *Halveti Yerrahi* y *Naqshbandi Haqqani***
Cecilia Capovilla y Mayra Valcarcel
- ▶ **“El Merendero es un lugar donde estamos juntos”. Apuntes sobre las relaciones intergeneracionales en un espacio de Educación Popular para/con niñxs en el sur del conurbano bonaerense**
Greta Winckler
- ▶ **Modos generacionales de habitar entre jóvenes de familias migrantes en el conurbano bonaerense**
Débora Gerbaudo Suárez
- ▶ **“Me estoy comiendo un garrón”. Relaciones entre causas armadas, sistema penal y delito**
Inés Mancini y Evangelina Caravaca
- ▶ **Subjetividad feminista y comprensión etnográfica. Reflexiones teórico-metodológicas sobre una antropóloga estudiando masculinidad con varones de clase obrera**
Fernanda Gandolfi
- ▶ **Entre el deseo y el sufrimiento: experiencias en la demanda por la ley de reproducción asistida**
Estefanía Ayala y Margarita Caruso Stefanini
- ▶ **Trabajo y vivienda en la trampa de la estacionalidad turística. El caso de Villa Gesell**
Lucía de Ábrantes
- ▶ **Pizarrones por pantallas: experiencias de apropiación digital entre jóvenes universitarias/os durante el Covid-19**
Jorge Meneses Cárdenas
- ▶ **¿Y si Margaret Mead hubiera tenido *Whatsapp*®? Estudiar a la distancia problemáticas sanitarias en tiempos de pandemia**
Mora Castro y Federico Ugarte del Campo
- ▶ **“Los silencios de *United Colors of Benetton*”: narrativas hegemónicas del Museo Leleque (Chubut, Argentina)**
Matías Valenzuela
- ▶ **María y José: la topografía legendaria del colonialismo de pioneros en Río Grande (Tierra del Fuego)**
Ana Cecilia Gerrard
- ▶ **Literacidades *jñatrjo/jñatjo*. Historia y aportes de la agrupación Escritores Mazahuas**
Eleazar Valle Pineda

Reseñas y comentarios de libros

- ▶ **Reseña de Bruno Mora Pereyra, *Budokas modernos. Artes marciales, deportes de combate y clubes de peleas***
David Ibarrola

Resúmenes de tesis

- ▶ Ayelén Fiori
- ▶ Tatiana Balbontín Beltrán
- ▶ Martina Campo López
- ▶ Nahuel Martínez
- ▶ Oralia García García



Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina

Año XXIII N° XXXVII // Diciembre 2024

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

Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

Editora responsable:

- Agostina Gagliolo

Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina.

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
Departmento 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 34, 35 (2023), 36 y 37 (2024):

- Ariadna Ayala Rubio, Universidad Complutense de Madrid. España.
- Lorena Barbuto, Sección Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- Agustín Barna, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- Lina Rosa Berrio, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Pacífico Sur. México.
- Camilo Braz, Universidade Federal de Goiás. Brasil.
- Cecilia Benedetti, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.
- Yacotzin Bravo-Espinosa, Universidad Iberoamericana, Departamento de Ciencias Sociales y Políticas. México.
- Ana Butto, Centro Austral de Investigaciones Científicas, CONICET, Ushuaia, Argentina.
- Raphael Cantillana Barañados, Universitat Autònoma de Barcelona, Departamento de Antropología Social y Cultural. España.
- Lorena Cardin, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Universidad Nacional de Río Negro y CONICET.

- Lucas Cardozo, Universidad Nacional del Litoral y CONICET.
- Belén Castrillo, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata y CONICET.
- María Gabriela Chaparro, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires y CONICET.
- Fernando Chinnici, Administración Nacional de Laboratorios e Institutos de Salud y Universidad de Buenos Aires.
- Florencia Corbelle, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.
- Eugenia Cozzi, Departamento de Derecho Penal, Criminología y Seguridad Ciudadana, Universidad Nacional de Rosario y CONICET.
- Romina Cravero, Instituto de Antropología de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y CONICET.
- Carolina Crespo, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.
- Valeria D'Angelo, Centro Universitario Región Zona Atlántica, Universidad Nacional del Comahue, Viedma.
- Elda de Oliveira, Universidade Católica de Santos e Centro Universitário Santa Casa de São Paulo. Brasil.
- Vanessa de Souza Hacon, Departamento de Desarrollo, Agricultura y Sociedad, Universidad Federal Rural de Río de Janeiro. Brasil.
- Sofía Dueñas Díaz, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires y CONICET.
- Laura Aylén Enrique, Centro de Investigaciones Sociales, Instituto de Desarrollo Económico y Social y CONICET, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Antonio Escobar Ohmstede, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- Diego Escolar, Complejo Astronómico El Leoncito, CONICET y Universidad Nacional de San Juan.
- Marcos Esper, Universidade Estadual de Minas Gerais. Brasil.
- Fernando Fischman, Instituto de Investigaciones Sociales de América Latina, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y CONICET.
- Giselle Fonseca Chagas, Universidade Federal Fluminense. Brasil.
- Lucía Golluscio, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, CONICET, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Silvina Gómez, Instituto de Investigaciones en Turismo, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de La Plata.
- Claudia Guebel, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- Samanta Guiñazú, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Universidad Nacional de Río Negro y CONICET.
- Anne Gustavsson, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín y CONICET.
- Ana Carolina Hecht, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano y CONICET.
- Silvia Hirsch, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.

- Pedro Huerta Moreno, Universidad Autónoma de Veracruz, México.
- Carina Jofré, Instituto Regional de Planeamiento y Hábitat, Universidad Nacional de San Juan y CONICET.
- Adrián Koberwein, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.
- Carina Lucaioli, Centro de Investigaciones Sociales, Instituto de Desarrollo Económico y Social y CONICET, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Natalia Mazzia, Museo de Ciencias Naturales de Necochea, CONICET.
- Marina Matarrese, Sección Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.
- Jorge Eduardo Miceli, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.
- Luisina Morano, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.
- Mariano Nagy, Sección Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.
- Lorena Narciso, Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario y a Defensoría de Niñas, Niños y Adolescentes de la Provincia de Santa Fe.
- Cristina Oehmichen Bazán, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- María Eugenia Olavarria, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Hernán Palermo, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, CONICET y Universidad de Buenos Aires.
- María Alejandra Pérez, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- Graciana Pérez Zavala, Instituto de Investigaciones Sociales, Territoriales y Educativas, Universidad Nacional de Río Cuarto y CONICET.
- Julia Piñeiro Carreras, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Julia Puzzolo, Centro de Estudios en Antropología y Salud, Instituto de Investigaciones Adolfo Prieto, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Oscar Ramos Mancilla, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Macarena Romero Acuña, Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario y CONICET.
- Andrés Ruggieri, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Juan Pablo Sarmiento Barletti, Centro de Investigación Forestal Internacional, Lima, Perú.
- Paula Serpe, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.
- María Silvia Serra, Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Rosario y CONICET.
- Marcela Tomás, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Universidad Nacional de Río Negro.
- Florencia Trentini, Instituto de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología, Universidad Nacional de Quilmes y CONICET.

- María Claudia Villarreal, Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos y Centro de Estudios en Antropología Visual, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Verónica Zallocchi, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires y CONICET.

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, 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

| | |
|---|---|
| Prólogo al número 37 Agostina Gagliolo y Diana Lenton..... | 8 |
|---|---|

Artículos de investigación

| | |
|--|----|
| Sufismo y conversión en Argentina. Las órdenes <i>Halveti Yerrahi</i> y <i>Naqshbandi Haqqani</i> Cecilia Capovilla y Mayra Valcarcel..... | 11 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| “El Merendero es un lugar donde estamos juntos”. Apuntes sobre las relaciones intergeneracionales en un espacio de Educación Popular para/con niñxs en el sur del conurbano bonaerense Greta Winckler..... | 30 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| Modos generacionales de habitar entre jóvenes de familias migrantes en el conurbano bonaerense Débora Gerbaudo Suárez | 53 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| “Me estoy comiendo un garrón”. Relaciones entre causas armadas, sistema penal y delito Inés Mancini y Evangelina Caravaca..... | 73 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| Subjetividad feminista y comprensión etnográfica. Reflexiones teórico-metodológicas sobre una antropóloga estudiando masculinidad con varones de clase obrera Fernanda Gandolfi | 93 |
|--|----|

| | |
|--|-----|
| Entre el deseo y el sufrimiento: experiencias en la demanda por la ley de reproducción asistida Estefanía Ayala y Margarita Caruso Stefanini | 117 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| Trabajo y vivienda en la trampa de la estacionalidad turística. El caso de Villa Gesell Lucía de Abrantes | 136 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| Pizarrones por pantallas: experiencias de apropiación digital entre jóvenes universitarias/os durante el Covid-19 Jorge Meneses Cárdenas | 161 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| ¿Y si Margaret Mead hubiera tenido <i>Whatsapp</i> ®? Estudiar a la distancia problemáticas sanitarias en tiempos de pandemia Mora Castro y Federico Ugarte del Campo | 179 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| “Los silencios de <i>United Colors of Benetton</i> ”: narrativas hegemónicas del Museo Leleque (Chubut, Argentina) Matías Valenzuela..... | 202 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| María y José: la topografía legendaria del colonialismo de pioneros en Río Grande (Tierra del Fuego) | |
| Ana Cecilia Gerrard | 227 |

| | |
|---|-----|
| Literacidades <i>jñatrjo/jñatjo</i> . Historia y aportes de la agrupación Escritores Mazahuas | |
| Eleazar Valle Pineda | 250 |

Reseñas y comentarios de libros

| | |
|--|-----|
| Reseña de Bruno Mora Pereyra, Budokas modernos. <i>Artes marciales, deportes de combate y clubes de peleas</i> (Uruguay, Montevideo: Biblioteca Plural, 2023). | |
| David Ibarrola..... | 276 |

Resúmenes de tesis

| | |
|--|-----|
| “Las luchas que heredamos”: Una etnografía sobre la reconstrucción de memorias en Boquete Nahuelpan (Chubut) | |
| Ayelén Fiori..... | 280 |

| | |
|---|-----|
| “Esto es naturaleza en cemento”. Una etnografía sobre ambientes, comportamientos y co-existencias entre animales y humanos en el Zoológico de Córdoba | |
| Tatiana Balbontín Beltrán | 283 |

| | |
|--|-----|
| Las terapias complementarias/integrativas en la etapa final de la vida | |
| Martina Campo López | 286 |

| | |
|--|-----|
| La educación intercultural bilingüe y la lengua quichua en la formación de maestros/as del Departamento Figueroa (Santiago del Estero) | |
| Nahuel Martínez | 289 |

| | |
|--|-----|
| Huapangueando con mujeres: la experiencia en la cantera huasteca | |
| Oralia García García | 292 |

Prólogo

Diciembre 2024

[AGOSTINA GAGLIOLO]

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)
Editora responsable, Revista PUBLICAR

[DIANA LENTON]

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)
Directora, Revista PUBLICAR

Este número, el 37° de *Publicar-En Antropología y Ciencias Sociales*, sale a la luz en un contexto extremadamente adverso para la comunidad científica argentina. Un año después de la asunción del Presidente Javier Milei (LLA), la reducción de las funciones del Estado, incluyendo el permanente desfinanciamiento del sistema público han impactado con crudeza en los ámbitos de ejercicio profesional de la antropología a nivel nacional. Tal y como anticipamos en los prólogos anteriores¹, la profundización de este modelo ha desarticulado un significativo conjunto de políticas de salud, trabajo, género, cultura, derechos humanos y ciencia y tecnología. En este último ámbito, la subejecución y la cancelación de fondos (incluso en abierto incumplimiento de acuerdos internacionales) ha desatado una “fuga de cerebros”², asociada a la creciente dificultad para dar continuidad a las actividades de investigación en institutos y universidades de todo el territorio nacional.

En este contexto, organismos como la RAICYT (Red de Autoridades de Institutos de Ciencia y Tecnología de Argentina) han denunciado el uso irregular de préstamos internacionales (BID) e instrumentado vías legales para solicitar el acceso completo, claro y preciso a la información correspondiente a la asignación y ejecución de fondos

¹ Ver: <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/472/372> y <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/553/377>

² Ver, por ejemplo: <https://elpais.com/america-futura/2025-01-05/es-como-si-nos-dijeran-vayanse-no-los-queremos-mas-argentina-ante-una-fuga-de-cerebros.html>

de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación, incluyendo fondos gestionados por este organismo como los FONCYT, FONTAR, FONARSEC, PICT, PICTO y otros programas destinados a la promoción de la ciencia en Argentina. La falta de información que debería ser de acceso público obstaculiza la tarea de conocer el impacto real de estas medidas que como sector experimentamos en el cotidiano.

A este complejo escenario, se suma el constante ataque a la actividad antropológica y de las ciencias sociales en general. En los últimos meses, hemos visto crecer la persecución y la difamación mediática de colegas insertos en ámbitos de la gestión pública (particularmente en el área de salud) que acompañaron los despidos masivos en el ámbito estatal. Este proceso profundiza la instalación de la sospecha sobre el valor de nuestro quehacer profesional.

Desde *Publicar* hemos tenido que redoblar los esfuerzos para dar continuidad a la revista en esta situación que día a día se vuelve más adversa. Reafirmamos, una vez más, nuestro compromiso con la labor antropológica de observación y análisis de los hechos sociales y nuestra firme creencia en el valor de nuestra disciplina y sus aportes para la transformación de la realidad social. Queremos agradecer especialmente a todxs lxs editorxs, evaluadorxs, coordinadorxs de dossier y lectorxs que nos acompañan en el enorme desafío de lanzar cada nuevo número. También al Colegio de Graduadxs y a todxs sus afiliadxs, sin cuyo apoyo la revista no tendría posibilidades de continuidad.

Este número contiene doce artículos de investigación. En el primero de ellos, Cecilia Capovilla y Mayra Valcarcel se sumergen en la actualidad de las órdenes musulmanas *halveti yerrahi* y *naqshbandi haqqani* para explicar el fenómeno de la conversión islámica en relación con la identidad sufi en nuestro país. A continuación, Greta Winckler etnografía El Merendero y Centro Cultural Les Pibes del Ombú, un espacio de Educación Popular con niñxs al sur del conurbano bonaerense, a través de su propio registro audiovisual, para preguntarse por las múltiples dimensiones experienciales del aprendizaje. Débora Gerbaudo Suarez nos trae las vivencias de jóvenes migrantes paraguayxs o hijxs de paraguayxs, exponiendo la incidencia de lo generacional en los modos de habitar y defender su derecho al espacio urbano, la transmisión de la memoria y la politización de la cultura migrante en el Gran Buenos Aires. Continuando con la serie de etnografías de/con/en sectores populares, Inés Mancini y Evangelina Caravaca presentan *Me estoy comiendo un garrón*, una sistematización del fenómeno de las “causas armadas” a través de la mirada de lxs encarceladxs y sus familiares. Desde Uruguay, Fernanda Gandolfi realiza un trabajo reflexivo, anclado en los estudios de género y masculinidades, sobre la condición de la subjetividad feminista en el campo y las relaciones que se establecen con los sujetos del estudio, trabajadores de la industria de la construcción. Estefanía Ayala y Margarita Caruso Stefanini indagan en las relaciones entre el biopoder contemporáneo, las experiencias del sufrimiento y el deseo, y las trayectorias de parejas que recurren a tecnologías de reproducción humana asistida. El artículo de Lucía de Abrantes pone en relación las dinámicas estacionales impuestas por la industria turística sobre las prácticas laborales y el acceso a la vivienda de la comunidad local de Villa Gesell, una famosa localidad balnearia de la costa bonaerense. Jorge Meneses Cárdenas nos trae, desde Oaxaca (México), una etnografía digital multisituada que aborda la apropiación de recursos digitales en el ámbito juvenil universitario durante la pandemia de Covid-19, en relación con

las desigualdades del contexto socioeconómico. Por su parte, Mora Castro y Federico Ugarte del Campo se preguntan: *¿Y si Margaret Mead hubiera tenido Whatsapp?* para plantear la discusión sobre las metodologías de investigación antropológica durante la misma pandemia. Matías Valenzuela trabaja sobre los silencios y las ausencias en el discurso verbal y museográfico del Museo Leleque, propiedad del Grupo Benetton en Chubut, enfocándose en la construcción de una narrativa hegemónica nacional y local imbricada en la disputa territorial. Más al sur de la Argentina, Ana Cecilia Gerrard propone el análisis de la “topografía legendaria del colonialismo de pioneros” en Río Grande (Tierra del Fuego), como lugar de observación del proceso de construcción hegemónica de la historia local que acompaña a la concentración territorial y económica. Por último, Eleazar Valle Pineda observa con perspectiva histórica el trabajo de la agrupación Escritores Mazahuas en el noroeste del Estado de México para promover la literacidad *jñatrjo/jñatjo*, en sus dimensiones lingüística e identitaria. Este número incluye, también, la reseña escrita por David Ibarrola del libro de Bruno Mora Pereyra “Budokas modernos. Artes marciales, deportes de combate y clubes de peleas”, publicado en 2023 por Biblioteca Plural (Montevideo).

La revista Publicar, como expresión de nuestro Colegio de Graduadxs, tiene especial interés en la difusión de resúmenes de tesis de lxs colegas que se inician en la profesión. En esta oportunidad incluimos una tesis doctoral y cuatro tesis de grado. En primer lugar, se reseña la tesis doctoral en Antropología de Ayelén Fiori, “Las luchas que heredamos”: Una etnografía sobre la reconstrucción de memorias en Boquete Nahuelpan, Chubut (Universidad de Buenos Aires). Luego, las tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas de Tatiana Balbontín Beltrán: “Esto es naturaleza en cemento”. Una etnografía sobre ambientes, comportamientos y coexistencias entre animales y humanos en el Zoológico de Córdoba (Universidad Nacional de Córdoba); de Martina Campo López: Las terapias complementarias / integrativas en la etapa final de la vida (Universidad de Buenos Aires); y de Nahuel Martínez: La educación intercultural bilingüe y la lengua quichua en la formación de maestros/as del departamento Figueroa, Santiago del Estero (Universidad de Buenos Aires). Por último, incluimos la Tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales de Oralia García García: Huapangueando con mujeres: la experiencia en la cantera huasteca (Universidad Autónoma de la Ciudad de México).

Esperamos que esta vez, como tantas otras, nuestrxs colegas y lectorxs nos acompañen en el acto de resistencia que es seguir sosteniendo la *Publicar*, en el camino de contribuir a la comunicación y la diseminación de conocimiento producido en y desde nuestros contextos. Lxs invitamos a leer y compartir este número, y a continuar contribuyendo con sus trabajos en las próximas ediciones de la revista.

Artículos de investigación

Research articles

Artigos de pesquisa

Sufismo y conversión en Argentina. Las órdenes *Halveti Yerrahi* y *Naqshbandi Haqqani*¹

[CECILIA CAPOVILLA]

Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad,
Universidad Nacional de Rosario/ Universidad de Rafaela
cecicapovilla07@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3965-221X>

[MAYRA VALCARCEL]

Instituto de Investigaciones de Estudios de Género,
Universidad de Buenos Aires
mayravalcarcel@yahoo.com.ar
<https://orcid.org/0000-0002-2731-833X>

Resumen

El texto explora la presencia del sufismo, la tradición mística del islam, en Argentina. Sitúa su advenimiento, difusión y consolidación dentro del paisaje islámico local. A partir de 1980, las comunidades musulmanas con raigambre en la migración histórica comienzan a experimentar nuevas transformaciones relacionadas, entre otros factores, con su recambio generacional, la diversificación del campo religioso en su conjunto, y el despliegue de nuevas relaciones y estrategias institucionales. Este período coincide con procesos de alcance mundial, tales como el revivalismo islámico, las diásporas y migraciones transnacionales, y la expansión del sufismo en Occidente. En sintonía, el desarrollo de esta tradición en el país se encuentra estrechamente relacionada, por un lado, a los contingentes migratorios contemporáneos y, por el otro, a los grupos de conversos al islam, más que anclarse en las instituciones y comunidades musulmanas históricas. A partir del estudio de las órdenes Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani, conformadas principalmente por nuevos musulmanes y expandidas a nivel nacional, se investiga por qué constituyen una vía privilegiada de conversión al islam; situación que no se replica en las cofradías vinculadas a corrientes migratorias y grupos étnicos específicos. De esta manera, el texto aborda el escenario transnacional del sufismo, desentraña los elementos distintivos (liderazgos, expansión territorial, organización, lenguaje místico) de cada *tariqa* (orden), y se adentra en los cruces y tensiones entre ellas. Finalmente, el análisis destaca la contribución de estas interacciones en

¹ Artículo recibido: 21 de febrero de 2024. Aceptado: 12 de octubre 2024.

la configuración de una identidad sufi en Argentina que navega, con influencias y cuestionamientos multidireccionales, entre el islam y las espiritualidades Nueva Era. Palabras clave: sufismo, conversión, islam, Argentina

Sufism and conversion in Argentina. The *Halveti Yerrahi* and *Naqshbandi Haqqani* orders

Abstract

The text explores the presence of Sufism, the mystical tradition of Islam, in Argentina. It situates its emergence, diffusion and consolidation within the local Islamic landscape. Since 1980, Muslim communities rooted in historical migration have begun to experience new transformations related to, among other things, their generational change, the diversification of the religious field, and the development of new relationships and institutional strategies. This period coincides with global processes such as Islamic revivalism, diaspora and transnational migrations, and the expansion of Sufism in the West. Accordingly, the development of this tradition in the country is closely linked to contemporary migratory contingents on the one hand, and to groups of converts to Islam on the other, rather than being anchored in historical Muslim institutions and communities. Based on a study of the *Halveti Yerrahi* and *Naqshbandi Haqqani* Orders, which were formed mainly by new Muslims and expanded nationally, it is examined why they represent a privileged route for conversion to Islam; a situation that is not replicated in the confraternities linked to migratory flows and specific ethnic groups. In this way, the text addresses the transnational scenario of Sufism, unravels the distinctive elements (leadership, territorial expansion, organization, etc.) of each *tarīqa* (order) and deep on the crossovers and tensions between them. Finally, the analysis highlights the contribution of these interactions in the configuration of a Sufi identity in Argentina that navigates, with multidirectional influences and questionings, between Islam and New Age spiritualities.

Keywords: Sufism, conversion, Islam, Argentina

Sufismo e conversão na Argentina. As ordens *Halveti Yerrahi* e *Naqshbandi Haqqani*

Resumo

O texto explora a presença do Sufismo, tradição mística do Islã, na Argentina. Situa o seu advento, difusão e consolidação na paisagem islâmica local. A partir de 1980, as comunidades muçulmanas enraizadas na migração histórica começaram a experimentar novas transformações relacionadas, entre outros fatores, com a sua mudança geracional, a diversificação do campo religioso e a implantação de novas relações e estratégias institucionais. Este período coincide com processos de dimensão global, como o revivalismo islâmico, as diásporas e as migrações transnacionais, e a expansão do Sufismo no Ocidente. Assim, o desenvolvimento desta tradição no país está intimamente ligado, por um lado, aos contingentes migratórios contemporâneos e, pelo outro, aos grupos de convertidos ao Islão, ao invés de estar ancorado em instituições e comunidades muçulmanas históricas. Com base em um estudo das Ordens *Halveti Yerrahi* e *Naqshbandi Haqqani*, que foram formadas principalmente por novos muçulmanos e se expandiram nacionalmente, examina-se porque elas representam uma rota privilegiada para a conversão ao Islã, uma situação que não se repete nas confrarias ligadas aos fluxos migratórios e grupos étnicos específicos. Desta forma, o

texto aborda o cenário transnacional do Sufismo, desvenda os elementos distintivos (liderança, expansão territorial, organização etc.) de cada tarīqa (ordem) e aprofunda os cruzamentos e tensões entre eles. Por fim, a análise destaca a contribuição dessas interações na configuração de uma identidade sufi na Argentina que transita, com influências e questionamentos multidirecionais, entre o Islã e as espiritualidades da Nova Era.

Palavras-chave: Sufismo, conversão, Islã, Argentina

Introducción

El sufismo (*tasawwuf*) refiere a la tradición mística o esotérica del islam. Constituye, según varias interpretaciones, un campo cognoscitivo que privilegia la dimensión *al bāṭin* (mensaje oculto, misterios) por sobre el nivel *al zāhir* (las normas, contenido literal) del Corán y las fuentes religiosas; siendo la cultivación del *ihsan* (perfeccionamiento interior) uno de sus principales horizontes. Muchos de nuestros interlocutores han definido al sufismo como “*el alma de la sharía*” (la ley islámica). Cabe destacar que el sufismo no constituye una vertiente del islam como lo son el sunismo o el shiismo. Es decir, los y las sufíes pueden adherir a cualquiera de estas corrientes. Sin obviar esta salvedad, cabe señalar que, en algunos contextos occidentales, el sufismo parece actuar como una vía independiente de conversión al islam.

La presencia de comunidades y entidades islámicas en Argentina se remonta a fines del siglo XIX y principios del XX. Los migrantes oriundos de Siria y el Líbano, entre otros países de la región, introdujeron las expresiones alauita, drusa, sunnita y shiita. Hacia finales del siglo XX, en consonancia con procesos globales más amplios como el revivalismo islámico (Lapidus 1997), las comunidades comenzaron a generar distintas estrategias para adquirir visibilidad en el espacio público, así como para disputar su presencia en el campo religioso local (Montenegro 2014).

Durante las décadas de 1970 y 1980 las instituciones islámicas tradicionales de Argentina experimentaron diversas transformaciones como la construcción de mezquitas, los cambios en su composición u orientación y la paulatina admisión de conversos. Dicho proceso coincidió, a su vez, con la inserción de órdenes (*turuq*) sufíes en el paisaje religioso local a partir de diferentes fenómenos transnacionales. Por un lado, la expansión dentro de sociedades occidentales de órdenes sufíes originarias de países de mayoría islámica. Y, por el otro, la migración senegalesa acaecida entre los años 90 y 2000. Como resultado del primer proceso, se conformaron en el país comunidades y grupos de argentinos conversos al islam que participan en las órdenes Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani²; en tanto el segundo fenómeno se caracteriza por la relocalización de las cofradías Mouridiyya y Tijaniyya que se mantienen restringidas a la migración africana.

A partir de entonces, el *tasawwuf*, específicamente a través de las *turuq* Naqshbandi y Yerrahi, opera como una tercera vertiente o vía de adhesión al islam en el contexto local. Mientras que en las comunidades shiitas y sunnitas vinculadas a la migración histórica encontramos distintas composiciones (y relaciones de fuerza) entre musulmanes/as “de origen” y conversos/as, en las órdenes sufíes con raíces históricas en Asia Central y Turquía, la proporción se inclina por completo a favor de la población conversa.

² En adelante nos referiremos a ellas de modo abreviado: Yerrahi y Naqshbandi.

Cabe señalar que, en muchas ocasiones, las personas se aproximan al sufismo y, como indican numerosos testimonios, es a través de esa inmersión que descubren que esta vía implica adoptar la forma de vida islámica. Distinto es el caso de quienes se acercan a las entidades shiitas o sunnitas: desde un primer momento manifiestan curiosidad –más allá de los diversos intereses políticos, culturales e intelectuales intervinientes– por la religión islámica (Valcarcel 2021, 2022). Este fenómeno podría estar relacionado con las tensiones entre arabidad e islamicidad presentes en las comunidades surgidas de la migración histórica. A diferencia de éstas, las órdenes sufíes aquí abordadas conservan una fuerte impronta turca o chipriota. Además, como veremos más adelante, en muchos casos el primer acercamiento a estas órdenes proviene de intereses vinculados al “universo oriental” (que los y las interlocutoras no circunscriben necesariamente a lo árabe) o de su contacto con terapias holísticas.

En el contexto local, las *turuq* Naqshbandi y Yerrahi presentan una proporción similar de varones y mujeres; diferenciándose de otros espacios islámicos locales donde predominan, según el grupo o corriente, conversiones femeninas o masculinas. Por lo tanto, el sufismo local no sólo es un fenómeno principalmente “converso”, sino también equilibrado en su composición sexo-género. En cuanto a la base social, la mayoría de sus integrantes (y este sí es un rasgo compartido con la conversión a otras vertientes islámicas) pertenece a los sectores medios urbanos. No obstante, en la *tariqa* Naqshbandi se observaría mayor heterogeneidad socioeconómica en comparación con la orden Yerrahi (Valcarcel y Capovilla 2024).

Nos preguntamos, entonces, por qué la tradición mística encuentra eco especialmente fuera de la población musulmana local, transformándose en una de las vías predilectas de conversión al islam. Este interrogante inspira la redacción del presente artículo, el cual surge del intercambio de ideas derivadas de las investigaciones doctorales de las autoras. Mientras que una se centró en el Área Metropolitana de Buenos Aires bajo el objetivo de examinar los itinerarios femeninos de conversión en diversas expresiones islámicas (sunita, shiita y sufí); la otra enfocó su estudio en las comunidades rurales de la *tariqa* Naqshbandi asentadas en las provincias de Río Negro, Córdoba y Mendoza. Ambas investigaciones, desarrolladas entre 2013-2020 y 2016-2023 respectivamente, son etnografías multisituadas que adoptaron metodologías cualitativas flexibles. Cabe advertir que el trabajo etnográfico en la orden Naqshbandi es más extenso que en la orden Yerrahi; dato que responde tanto a la formulación de los problemas de investigación como a la manera en que se fue co-construyendo el campo con los y las sujetas. Creemos que lejos de ser un impedimento para la comparación, este hecho revela dinámicas cofráticas diferenciales y abre la posibilidad a que futuras investigaciones profundicen en las áreas de vacancia.

Dicho esto, nos proponemos abordar el «sufismo converso» en Argentina, centrándonos específicamente en las órdenes Yerrahi y Naqshbandi. Tras introducir el sufismo en el escenario transnacional y examinar la llegada de estas órdenes en el ámbito local, intentaremos desentrañar los elementos distintivos de cada *tariqa*, con el fin de entender cómo influyen y modelan la experiencia espiritual de sus miembros. Además, nos adentraremos en el reciente entrecruzamiento entre ambas órdenes, lo que nos lleva a preguntarnos si estas interacciones, más allá de las diferencias y tensiones preexistentes, contribuyen a la consolidación de la presencia e identidad sufí en Argentina.

El sufismo en el escenario (trans)nacional

Algunos autores distinguen alrededor de cinco a seis oleadas de expansión sufi en Occidente y América Latina (Sedgwick 2018). Una primera incursión sería de carácter literario y filosófico; vinculada, a su vez, con las corrientes teosóficas y esotéricas que despertaron gran interés en personajes y sociedades cosmopolitas entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Este período coincide, por ejemplo, con la difusión del sufismo de Inayat Khan³ en Occidente. Aunque no se encontrarían rastros históricos de esta presencia en Argentina (Sedgwick 2018: 12), durante esta época, hombres y mujeres del ámbito de las letras, la política y la diplomacia local dirigieron su mirada hacia Oriente (Gasquet 2015).

No existe, por supuesto, continuidad directa entre aquella curiosidad esotérica de principios del siglo XX y las oleadas sufíes contemporáneas. Tampoco hay una correlación manifiesta entre los imaginarios orientalistas de aquel entonces y las construcciones neo-orientalistas actuales vinculadas a las espiritualidades Nueva Era (Semán y Viotti 2019) que pueden impactar en algunos de los procesos de conversión (Valcarcel 2021). Aun así, resulta interesante observar cómo algunos de aquellos imaginarios, constructos y presencias islámicas o espirituales identificadas *ad hoc* como fenómenos recientes, podrían inscribirse –con rupturas y afinidades– en una genealogía de mayor alcance y duración.

Aproximándonos a 1950, Sedgwick (2018) se detiene en la difusión regional de las propuestas de René Guénon⁴ y George Gurdjieff⁵. La acogida de sus ideas tendrá, tiempo después, incidencia entre los primeros argentinos conversos al sufismo (Kerman 2007). Mientras que, entre 1960 y 1970, el autor puntualiza en la conexión entre el sufismo y los movimientos contraculturales. A modo ilustrativo, podemos mencionar el “sufismo no islámico” de los hermanos (Idries y Agha) Shah en el mundo occidental. La dilución de ese movimiento coincidirá, precisamente, con la expansión y posterior transnacionalización de las órdenes sufíes “tradicionales”. De hecho, Montenegro (2022) no incluye esta experiencia de sufismo no islámico dentro de las tres fases que identifica para el caso argentino. A saber: musulmanes de origen, migrantes africanos, conversos. Entiende, por el contrario, que se trató de un grupo contracultural efímero con poca incidencia en la comunidad musulmana local.

Desde 1970 y 1980 en adelante, la introducción de otras expresiones y corrientes islámicas en las sociedades occidentales se encuentra fuertemente marcada por los procesos diaspóricos, la globalización, las redes y movimientos transnacionales. En sintonía, quienes historizan la expansión del sufismo en Occidente identifican una cuarta y quinta etapa asociadas a estos procesos. Una de ellas es la que denominan “étnica” (Sedgwick 2018) y relacionan con la dispersión resultante de las migraciones provenientes de África y Asia. Un ejemplo de esto en el territorio argentino es la relocalización de las cofradías Mouridiyya y Tijaniyya a través de la migración senegalesa (Capovilla 2022, 2023_c).

³ Inayat Khan (1882-1927) fundador del movimiento Sufismo Universal, caracterizado por la transmisión de las enseñanzas sufíes con cierta influencia de la filosofía hindú, sin la necesidad de la conversión al islam por parte de sus seguidores.

⁴ René Guénon (1886-1951) filósofo y pensador esotérico de origen francés que adhiere al sufismo hacia 1912.

⁵ George Ivánovich Gurdjieff (1866-1949) místico y músico de origen armenio, quien entra en contacto con el sufismo e introduce el eneagrama (doctrina del Cuarto Camino).

La otra corriente de difusión se relaciona con los viajes emprendidos hacia Estados Unidos y Europa por los máximos líderes de las órdenes, principalmente de aquellas con sede central en Turquía y Chipre. Probablemente, los ejemplos más renombrados sean el del cuadragésimo (40°) *Sheikh* (líder o guía espiritual) de la orden Naqshbandi, Mawlana Nazim al-Haqqani (1922-2014), y el de decimonoveno (19°) *Sheikh* de la orden Yerrahi, Muzaffer Ozak (1916-1985). Ambas *turuq* consolidadas en Argentina y compuestas –tal como anticipamos– principalmente por conversos/as. Estas órdenes se organizan en torno a una *silsila* (cadena de transmisión). Los maestros, quienes lideran y preservan cada linaje, son los poseedores de la *baraka* (bendición divina) que transmiten a sus discípulos junto a las enseñanzas sagradas. De acuerdo con las voces nativas, la descendencia de estos maestros se puede trazar desde el profeta Muhammad hasta el líder actual de cada orden.

Algunas aproximaciones sugieren una sexta ola que coincidiría con las estrategias de “neotradicionalización” y consolidación (Sedgwick 2018). Trabajos preliminares, tesis de licenciatura y maestría que se pueden consultar sobre el sufismo en Argentina abordan, precisamente, la tensión entre ortodoxia y heterodoxia (Kerman 2007; Langner 2019; Salinas 2015, 2022). Otras propuestas se enfocan particularmente en las relaciones transnacionales y en la consolidación de líderes locales carismáticos, dentro de una dinámica marcada tanto por la orientalización de la espiritualidad en Occidente como por la incorporación del sufismo en el mercado espiritual local (Montenegro 2022).

Ahora bien, la presencia del sufismo en Argentina no se limita a las experiencias de migrantes y conversos. Alrededor de los años 80 surgió un grupo mixto, compuesto por conversos y musulmanes de origen, que mostró interés en la tradición sufi. Este grupo, inicialmente formado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, estaba liderado por Alí al-Husainí, conocido como el *Murshid*. Se trata de un argentino de ascendencia árabe-islámica que se vinculaba principalmente, aunque no de manera excluyente, con sectores alauitas y shiitas de la comunidad local. Figuras reconocidas de diversas corrientes islámicas participaron en su grupo. Posteriormente, Al-Husainí se trasladó a San Martín de los Andes, donde reside actualmente y conformó una nueva comunidad. Algunos de sus discípulos lo acompañaron, mientras que otros decidieron no seguirlo, y varios relatan haber retornado desilusionados (Valcarcel 2021).

Si bien dicha experiencia incide en algunas trayectorias individuales y redes interpersonales, no ha alcanzado el impacto o la extensión que actualmente tienen el sufismo Naqshbandi y Yerrahi. Sin embargo, estas no son las únicas expresiones sufíes en el país, también pueden hallarse nexos locales de la orden Qadiri Rifai Ansariyya⁶ y el funcionamiento de una *zawiya* (lugar de reunión y práctica espiritual) de la *tariqa* Alâwiyya⁷ (una de las ramificaciones de la orden Shâdhiliyya) en el Gran Buenos Aires. No obstante, las órdenes Naqshbandi y Yerrahi son las que, hasta el momento, han logrado establecerse con éxito en el panorama local, cada una con sus estrategias diferenciadas.

⁶ Esta ramificación remonta sus orígenes al *Shaykh* Muhammad Ansari quien nació en Bagdad y se trasladó a Turquía a comienzos del siglo XX, donde se formó en la orden *Qadiri* (cofradía que hereda su nombre de Abdul Qadir, siglo XII).

⁷ Recibe el nombre del *Shaykh* argelino Mustafa al-Alâwî (1869-1934). Su actual líder, Khaled Bentounes, impulsó la asociación AISA (*Association Internationale Soufie Alâwiyya*) reconocida por la ONU y UNESCO como ONG.

Senderos espirituales: las órdenes Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani

Orígenes y expansión global

Antes de continuar, resulta pertinente detenernos en la presentación de cada *tarīqa*, a fin de lograr una mayor comprensión de su desarrollo en el contexto local.

La Yerrahiyya traza sus orígenes, siglos atrás, en la figura de Umar al Khalwati, un místico que residió en los actuales territorios de Afganistán e Irán. Privilegiaba la práctica *khalwa* (ascetismo y retiro espiritual), término que justamente da nombre a la cofradía Khalwati o Halveti. La Khalwatiyya comienza a organizarse hacia el siglo XV con Yahya al-Shirwani al-Bakubi, considerado el segundo *pir* (guía espiritual) de esta *silsila*. La orden se extendió desde la antigua región del Gran Jorasán hacia otros territorios musulmanes, bifurcándose en distintas ramas. Una de estas ramificaciones es la *tarīqa* Halveti Yerrahi, fundada por Muhammad Nureddin al-Yerrahi en el siglo XVII. Según las voces nativas, su padre era descendiente del Imam Hussein (nieto del profeta Muhammad) y su madre pertenecía al linaje de uno de los compañeros del profeta. La revelación y significación de un sueño fue determinante en la legitimación del líder y consecuente fundación de la orden. No es casual, por ende, que los y las interlocutoras suelen referirse a esta cofradía como aquella especializada en la interpretación de los sueños; comprendidos como un viaje nocturno comparable al período *barzaj*, en tanto instancia liminal de conexión con “el más allá” en la tierra.

La sede o *tekke* central de esta *tarīqa* está en Karagumruk (Estambul, Turquía), donde se encuentra la tumba del fundador. Su difusión en Occidente es resultado principalmente de la labor del 19º *Sheikh*, Muzaffer Ozak al-Yerrahi (1916-1985). Muzaffer Efendi, título honorífico de respeto con el que se lo conoce, visitó Estados Unidos en la década de 1970 y, desde entonces, la orden se expandió por distintas ciudades de ese país (Nueva York, Los Ángeles, Filadelfia, Chicago) y otros territorios (Australia, Canadá, España, Italia, Chile, Argentina, etc.). De hecho, una derivación de esta orden (la comunidad Nur Ashki Yerrahi) cuenta en Ciudad de México con un *dergāh* liderado por una mujer: la *Sheikha* Amina Teslima. Algo que, por el momento, no acontece en el campo islámico argentino.

Por su parte, la Naqshbandiyya remonta su linaje a Baha-ud-Din Naqshband Bukhari (1318-1389, actual Uzbekistán) quien, según indican, era reconocido como *sayyid* o descendiente del profeta. Es, actualmente, una de las órdenes más extendidas en el mundo y se identifica como una *tarīqa* de orientación sunnita. Su nombre significa, según explicaron nuestros interlocutores, “*atar muy bien al naqsh*” (grabar a Allah en el corazón del discípulo). No es fortuito, por ende, que los y las conversas refieren a esta orden como “*la tarīqa del corazón*” y “*de la práctica, más que del conocimiento*”. La orden se expandió históricamente por distintas regiones y la vertiente Naqshbandi Haqqani –modalidad presente en la Argentina– constituye una ramificación de esa cadena inicial.

Actualmente su sede central se encuentra en Lefke (Chipre). Fue construida por el 40º maestro Muhammad Nazim Adil al-Haqqani al-Qubrusi (1922-2014). Mawlana *Sheikh* Nazim, como habitualmente se lo conoce, es una figura clave en la difusión del sufismo Naqshbandi en Europa y América. Desde su fallecimiento, el puesto 41º de la *silsila* es ocupado por uno de sus hijos, el *Califa* Muhammad Mehmet Adil al-Haqqani, radicado en Estambul. Además, los y las conversas argentinas tienen un gran aprecio por su sobrino, *Sheikh* Mehmet, a quien conocieron desde pequeño en sus visitas a la *dergah* madraza en Lefke.

Difusión y liderazgos en Argentina

En Argentina, entre los primeros impulsores de la *tarīqa* Yerrahi se destacan dos figuras. Por un lado, Abdel Qadir Ocampo, quien pronunció su *shahada* (testimonio de fe islámica) en 1991 y, hacia 1994, se inició en la orden. Entre ese año y 1996 comienza a funcionar un *dergah* bajo su liderazgo. Por otro lado, en 1994, Mahmud Esquivel entró en contacto con un líder sufí de Estados Unidos (Tosun Bayrak al Yerrahi) y pocos años después conoció al *Sheikh* Orhan Haedo Al Yerrahi. Junto a él viajó a Estambul, donde tomó *bayat* (pacto de iniciación en la orden en la que el discípulo recibe un nombre islámico). En 1999 se instaura otra de los *dergāh* en la ciudad; quedando así dos grupos consolidados: uno liderado por Ocampo, uno de los primeros incursores locales, y el otro vinculado directamente al líder argentino que reside en Estados Unidos, el *Sheikh* Orhan al Yerrahi (conocido localmente como el *Sheikh* Orhan Baba).

En cuanto a la *tarīqa* Naqshbandi, sus comienzos en el país se remontan al grupo liderado por Eduardo Rocatti (Abdul Nur), un psiquiatra de Mar del Plata que trabajaba con la doctrina Cuarto Camino de Gurdjieff. Durante un viaje internacional, Rocatti conoció al entonces maestro de la orden, Mawlana *Sheikh* Nazim, y tomó *bayat*. A su regreso, formó un grupo en la ciudad de la costa bonaerense, donde instruía a sus seguidores con prácticas del Cuarto Camino y rituales sufíes como el *dhikr* (remembranza o recuerdo de Allah) y el *salāt al Jumma* (la oración comunitaria de los viernes). Pocos años después, Rocatti decidió alejarse de la *tarīqa* Naqshbandi, pero continuó desarrollando el sufismo sin afiliación a una orden específica. Se trasladó a Tucumán, sitio al que fue acompañado por algunos de sus discípulos.

De aquel grupo iniciático de Mar del Plata emergieron personalidades que contribuyeron en la expansión rizomática de la orden en el país. Entre ellos, encontramos al *Sheikh* Shahabuddin de la “mezquita de Glew”, tal como se la denomina habitualmente. Tras su retorno del exilio, se reencontró con Rocatti, a quien conocía de un *dōjō* (espacio para meditación y artes marciales) y quien lo invita a participar de sus reuniones (Valcarcel 2021). Otro caso ilustrativo es el de *Sheikh* Abdul Rauf Felpete, quien en los años 80, luego de realizar viajes por Europa y la India en busca de un camino y maestro espiritual, se integró al grupo de Rocatti. Después del alejamiento de Rocatti de la orden, estos seguidores se comunicaron con Mawlana *Sheikh* Nazim y, siguiendo sus indicaciones, comenzaron a formar grupos de discípulos que, posteriormente, expandirán la *tarīqa* en el país. Como señala Salinas, el mandato de Mawlana “constituyó los inicios de una distribución territorial y simbólica que impactó en la estructura organizacional futura de la *tarīqa* a nivel nacional” (2020: 280).

Uno de estos discípulos, *Sheikh* Abdul Rauf Felpete, quien ya residía en el distrito rural de Pampa de Mallín Ahogado (a 14 kilómetros de El Bolsón, Río Negro), comenzó en 1996 la construcción de lo que difunden con orgullo como “la mezquita más austral del mundo”. La chacra rural en la que vive con su familia se convirtió en 1999, por autorización de Mawlana, en la primera *dergah* rural de la *tarīqa* en el país. En su momento de mayor apogeo, más de veinte familias vivieron en el predio y sus alrededores, bajo el liderazgo de Felpete y su esposa, *Hajja* Fátima, quien también se desempeña como obstetra y partera (Capovilla 2023_b). La comunidad busca llevar un estilo de vida autosuficiente que permita cubrir diversas necesidades cotidianas sin tener que salir de la chacra. Consiguieron autorización para crear un cementerio y cuentan, además, con su propia escuela. En el año 2001, Ahmad Casagrande, cuyo liderazgo también surgió del desprendimiento del grupo de Rocatti, formó junto a otros

seguidores la segunda *dergah* y comunidad rural de la *tarīqa*. Se trata, en este caso, de La Consulta en la provincia de Mendoza. Una década después, imanes iniciados por el *Sheikh* Casagrande construyeron *dargāh* en entornos montañosos semi-rurales en Las Vegas-Potrerrillos (Mendoza) y en San Esteban (Córdoba).

Las cualidades carismáticas del *Sheikh* Felpete han contribuido en la expansión territorial de la orden, llevándolo a autodenominarse como el líder de la *tarīqa* Naqshbandi en Argentina y Latinoamérica. Sin embargo, es importante señalar que estas atribuciones pueden ser resultado de una interpretación personal más que de un consenso comunitario. A diferencia de éste, el *Sheikh* Shahabuddin conserva, por ejemplo, un perfil mucho más reservado; concentrándose en el sostenimiento de su comunidad en Buenos Aires. Se destaca, además, por impulsar trabajo comunitario con personas en situación de vulnerabilidad en los alrededores del *dergāh* de Glew; conjugando así la sensibilidad social con las enseñanzas del maestro Mawlana. En tanto que el *Sheikh* Casagrande se distingue por su perfil y enfoque intelectual. Por ejemplo, ha transmitido la importancia de educar a sus hijos en escuelas de Turquía para recibir formación académica y religiosa desde temprana edad.

Por último, debemos señalar que, de acuerdo con la tradición sufi, la figura del *Sheikh* se encuentra asociada a la transmisión de la autoridad espiritual a través de la *silsila*. Esto quiere decir que no todo líder puede ser denominado de ese modo. Sin embargo, resulta habitual que los discípulos utilicen ese término para referirse al guía espiritual de su comunidad, quien además de conducirlos en el *dhikr* y el *salāt*, les comparte sus experiencias y conocimientos. En el contexto local, si bien hay líderes que se hacen llamar de ese modo, la designación oficial adecuada sería la de *Imán*, esto es, el guía religioso que está autorizado para administrar la comunidad y dirigir los rituales; actividades y atribuciones que no lo convierten *ipso facto* en *Sheikh*.

Navegantes del islam

Travesías, desplazamientos y localización

Como pudimos observar, las relaciones y travesías personales tienen un rol destacado en la extensión y consolidación de las órdenes sufíes en el país. A modo de ejemplo, podemos mencionar el caso de aquellas personas que entraron en contacto con el “grupo mixto” liderado por el *Sheikh* Alí al-Husainí y que, posteriormente, ingresaron a la *tarīqa* Yerrahi. O los liderazgos que surgieron a partir de la disolución del grupo inicial conformado por Rocatti en Mar del Plata. También, el hecho de que actualmente numerosos miembros de la *tarīqa* Naqshbandi se desplacen desde áreas metropolitanas (Buenos Aires, Rosario, Mar del Plata) a otros nodos territoriales, ya sea como visitantes o con el objetivo de constituir nuevas comunidades residenciales en entornos rurales. Asimismo, el mapeo realizado nos permite afirmar que las órdenes Naqshbandi y Yerrahi presentan una distribución desigual sobre el territorio argentino. La *tarīqa* Yerrahi cuenta con dos *dergāh* en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y uno en la provincia de Salta. Se trata de los grupos: Halveti Yerrahi Argentina (Asociación Yerrahi para el Desarrollo Cultural y Espiritual), Yerrahi Halveti (Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam), y Halveti Yerrahi Al-Ihsan, respectivamente. La fractura de los puntos de reunión en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires se remontaría, señalan, a “las desinteligencias entre sus miembros” (Kerman 2007: 28). Mientras que, por su parte, el *dergāh* salteño mantiene vínculos con uno de esos nodos porteños.

Recientemente, la Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam trasladó

su locación dentro del territorio porteño. Ubicado en el barrio de Colegiales, el reciente edificio se destaca por su arquitectura y ambientación turco-islámica, suscitando un gran interés público que se refleja en la lista de espera para las visitas guiadas. La sede de la *tekkia* sufi se encuentra distribuida en tres plantas y ofrece diversos espacios de reunión, con una capacidad máxima para doscientas personas. Además, cuenta con variadas instalaciones: una biblioteca, un patio estilo andalusí con fuentes de agua, habitaciones para invitados, entre otras. La construcción incorpora materiales de distintas partes del mundo: mayólicas de Granada, maderas talladas en Marruecos, alfombras antiguas provenientes de Irán y Turquía, vitrales de China, mármoles de la India, entre otros.

Por su parte, la *tariqa* Naqshbandi posee, al menos, veinte espacios de reunión en el país; cada uno de ellos con características propias que permiten su categorización. Por un lado, encontramos centros de reunión que describiríamos como “institucionalizados”: las *dergāh* y las mezquitas. Por otro lado, se destacan diversos espacios que son adaptados semanalmente, y a demanda, como lugares de encuentro. Es el caso, por ejemplo, de los hogares personales de los y las discípulos (*murid*), de locales alquilados específicamente para este propósito, así como también los talleres en los que integrantes de la orden se desempeñan como instructores de prácticas corporales y artísticas. Contemplando la diversidad de puntos de encuentro en entornos ciudadanos, la *tariqa* opera semanalmente en las siguientes locaciones del país: Buenos Aires (Capital Federal, Glew, La Plata, Chascomús, Olavarría, El Pato, Mar del Plata), Santa Fe (Rosario y San Lorenzo), Córdoba (Los Aromos, Biale Massé), Neuquén (Neuquén), Chubut (Esquel, Epuyén, Comodoro Rivadavia), Mendoza (Godoy Cruz), San Fernando del Valle de Catamarca (Catamarca), Formosa (Formosa) y Posadas (Misiones), entre otros.

También hallamos espacios institucionalizados que funcionan en entornos rurales (Capovilla 2023_a, 2023_b; Salinas 2020). Recordemos que, siguiendo las instrucciones de Mawlana, diferentes líderes locales, acompañados por grupos de discípulos, conformaron comunidades rurales en Pampa de Mallín Ahogado (Río Negro), San Esteban (Córdoba), La Consulta y Las Vegas-Potrerrillos (Mendoza). Cada uno de estos emplazamientos cuenta con su propia mezquita y un *imán* para liderar la comunidad. Las capacidades de gestión y administración de estos líderes promueven, junto a sus cualidades espirituales, la admiración de sus discípulos.

Rituales y estaciones espirituales

Las actividades religiosas y los encuentros comunitarios son centrales en el sostenimiento de ambas órdenes sufíes. Un ritual fundamental, aquel que refleja su adhesión islámica, es la realización de las cinco oraciones diarias (*salāt*). Tanto en la orden Naqshbandi como en la Yerrahi, el *salāt* y las recitaciones se realizan en árabe, el idioma sagrado del Corán. En contraste, los *sohbet* (discursos o charlas) ofrecidos por los líderes a sus discípulos son en español, y abordan una amplia gama de temas. Estas disertaciones, inspiradas divinamente según el sufismo, abordan desde enseñanzas de la fe, la moral islámica, cuentos sufíes, anécdotas de los líderes, y reflexiones sobre la situación política y social, tanto local como internacional. Además, en ciertos rituales y momentos de sociabilidad, se integran términos en turco, reflejando el origen cultural de las órdenes.

El *dhikr*, el ritual más importante dentro de la tradición sufí, consiste en la rememoración de Allah (la divinidad) mediante la repetición de nombres y atributos sagrados. Su desarrollo varía entre las órdenes (*turuq*) en cuanto a los movimientos corporales, la cadencia musical y la organización del espacio ritual. En la orden Yerrahi, la principal reunión ritual se lleva a cabo los sábados por la noche, y el *dhikr* tiene lugar después de la cena. En este caso, el ritmo ritual es más intenso, cuenta con la participación de derviches giradores y orquestas musicales que ensayan regularmente. El encuentro está cuidadosamente organizado y cada uno de los y las discípulas desempeña un rol, ocupando una posición específica dentro del espacio ritual. En cambio, en la orden Naqshbandi, el *dhikr* se realiza los jueves por la noche y concluye con una cena comunitaria. Aunque también existen jerarquías y roles definidos, la dinámica se vislumbra, en principio, menos estructurada que en la Yerrahi.

Otro elemento que distingue a la *tarīqa* Naqshbandi de la orden Yerrahi es la existencia de seis *maqamat* en distintas locaciones del país (Glew, Mar del Plata, San Lorenzo, Mallín Ahogado, La Consulta y Potrerillos). Un *maqām* (significa estación o morada espiritual) es un cenotafio conmemorativo de un santo, *sheikh* o maestro, cuya tumba se encuentra en otra región del mundo. Estos enclaves son considerados como una fuente de *baraka* que renueva la conexión con la *silsila* de la orden. Se ubican próximos a cada mezquita y, en Argentina, la mayoría de ellos han sido construidos en honor al *Sheikh* Abdullah Fa'izi ad-Daghestani (1891-1973), 39° líder de la *silsila* y maestro de Mawlana. A excepción de la estación espiritual de Mar del Plata, diseñada para conmemorar al *Sheikh* Sharafuddin ad-Daghestani, su antecesor.

Según las creencias Naqshbandi, el *maqām* no se construye de manera aleatoria, sino que resulta de una señal transmitida por el Santo al *Sheikh* de la orden, quien le indica el lugar donde desea que sea erigido (Capovilla 2023_a). No obstante, cabe señalar que no se trata de una forma de materialidad religiosa exclusiva del sufismo Naqshbandi, ya que en países de mayoría islámica existen distintos puntos de conmemoración y peregrinación vinculados al shiismo, el alauismo y otras órdenes sufíes. La particularidad reside, siguiendo a Montenegro (2023), en la relevancia que el territorio argentino ha adquirido en la reconstrucción de la geografía sagrada Naqshbandi en un contexto global de diáspora y transnacionalización. Los *maqamat*, señala Salinas (2022), se ubican en esa frontera liminal entre lo privado y público; constituyendo, a su vez, vehículos de administración institucional. No se erigen como puntos de peregrinación, ni existe ritual específico que active la transmisión de *baraka* (Montenegro 2023_b:19). Se consideran, en cambio, como objetos sagrados (Capovilla 2023_a: 20). Por consiguiente, visitar un *maqām*, girar a su alrededor luego del *dhikr* comunitario, o realizar alguna recitación islámica en su presencia son formas de aproximarse a esa fuente de energía que emerge espontáneamente de él (Montenegro 2023_b). Es por esta misma razón que en los testimonios son descriptos como “estaciones espirituales” o “antenas energéticas y repetidoras”.

Horizontes místicos: sobre la lucha interior y el lenguaje energético

El trabajo interior, “la domesticación del ego (*nafs*)”, es un eje clave del camino sufí. Definido en muchas ocasiones como la verdadera y gran *yihad* (lucha islámica). Sin embargo, ese trabajo espiritual no sólo requiere de la auto-cultivación y la práctica personal del recuerdo de Allah (*dhikr*); sino que se sostiene en pedagogías y mecanismos de transmisión del secreto cofrático, formas de sociabilidad y liderazgos específicos,

rituales colectivos y formas compartidas de compromiso sensorial (Meyer 2018). El sufismo suele aparecer, tanto en testimonios personales como en discursos públicos, como una praxis o política cotidiana contra la despersonalización. Es habitual oírlos decir que “*es un camino a contramano de la sociedad de consumo y la uniformización*” o “*un freno contra las ambiciones e impulsos desmedidos*”. En una actividad de divulgación, un miembro de la orden Naqshbandi no dudó en afirmar que “*el islam no te esclaviza, te libera. No es alternativo, va en contramano de la muchedumbre*”.

El sufismo hace énfasis en la devoción (*ibādah*), la hospitalidad y cortesía, el *adab* (las buenas costumbres, el comportamiento adecuado), la remembranza de Allah (*dhikr*) y la observación consciente (*murāqabah*) entre aquellas prácticas que, con la guía del maestro como nexo mediador, acercan a los y las discípulas a la divinidad. Ser sufí, indica un *Sheikh* Naqshbandi, es “*vestirse con las ropas y atributos del Profeta Muhammad*”. En sintonía, los santos y los maestros de la orden son, al decir de un *Sheikh* Yerrahi, el “*cableado eléctrico de la divina presencia*”, “*el tendadero eléctrico que va insuflando la semilla del tawhīd*”.

Podemos entrever la construcción de una narrativa que conjuga distintos repertorios. Por un lado, el principio islámico del *tawhīd* (unicidad de Allah), el reencuentro de la *fitrah* (llamada divina o esencia musulmana interior), junto con la admiración y obediencia al maestro de cada orden (caracterizado como la personificación del camino sufí). Según indican, los Maestros y *Sheikhs* son los guías: el vector que ayuda a cada creyente a recuperar su *fitrah*. Esta última es definida por algunos interlocutores como “*la banda ancha de Allah*” (Testimonio Naqshbandi) o “*el sello de autor*” (Testimonio Yerrahi).

El Maestro es el reflejo de lo que se llama Amor real que no tiene condiciones (...) Entonces uno viendo al maestro, y si uno se dice y acepta la mano de ese maestro, uno empieza a seguir huellas. (...) Un maestro es el que fue y vino, el que dejó y trascendió su ego y realmente está en otro nivel. (Testimonio hombre Naqshbandi, 2022).

Por otro lado, varios testimonios y discursos incluyen un fuerte cuestionamiento a la sociedad occidental a través de una retórica que, sugestivamente, comparte algunos elementos con las espiritualidades Nueva Era. Se hace presente, sobre todo, en los espacios Naqshbandi. Resulta significativo que, a pesar de las críticas vertidas hacia las espiritualidades Nueva Era, aquellas que definen como “*carentes de tradición*”, numerosos/as interlocutores/as de ambas órdenes hacen referencia al lenguaje energético, las vidas pasadas, la astrología, y los sueños (los mensajes oníricos emergen especialmente entre algunos testimonios Yerrahi). “*Yo pienso que a lo mejor hay otras vidas porque me acuerdo de que al principio [antes de la conocer el islam] soñaba con lugares como si fueran mezquitas*” (Testimonio femenino Yerrahi, 2017).

Dichas experiencias y testimonios trascienden la argumentación racional y la descripción normativa del islam que suelen ofrecer inicialmente los relatos de conversión; revelando así modalidades de agencia y subjetivación diferentes al modelo pío de autocultivación que aparece en otras vertientes islámicas y que suele predominar en algunos enfoques académicos (Mittermaier, 2012).

En términos generales, se caracteriza la Nueva Era como un movimiento concebido alrededor de la noción del *self* sagrado, la exaltación de la alteridad exotizada (la

naturaleza, Oriente, etc.) y la valoración positiva de la circulación dentro de su marco interpretativo (Frigerio 2013: 61). En este sentido, aunque los procesos de subjetivación sufí puedan ser interpelados por los idearios de intimización de lo sagrado compartidos por las espiritualidades Nueva Era, la pertenencia a una *tariqa* implica la adquisición, aunque sea mínima, de saberes y prácticas islámicas. Demanda, asimismo, cierto grado de compromiso comunitario, lealtad y obediencia que establece, por lo tanto, diferencias marcadas con aquellas.

La palabra *din* no es necesariamente religiosa, sino más bien camino o modo de vida. Pero básicamente esta idea del *tawhīd*. Porque pensá que durante mucho tiempo yo estuve con un conocimiento muy aleatorio y lo primero que me ordena ese conocimiento es el conocimiento científico, prestar atención a cuál es la fuente, cuál es el marco teórico. Cada vez que me dicen: “No, porque viste que está el portal 11-11”. “¿Según quién? ¿Quién lo dice?” (...) No es un lenguaje científico, pero la revelación es lo que funciona como validación. Creer en la palabra de Dios, en el Corán y la *silsila*, que es la validación de la *tariqa*. Si vos vas a una *dergāh* que no tiene *silsila*, mejor no vayas. El sufismo forma parte de un conocimiento iniciático y en ese crecimiento permite la transmisión de maestro-discípulo. No sirve aprender por internet. No existe. Tiene que haber una iniciación. (Testimonio mujer Naqshbandi, 2017).

A pesar de los cuestionamientos vertidos hacia las espiritualidades Nueva Era, el subtexto energético atraviesa, con sus matices, los discursos y testimonios en ambas órdenes sufíes. Por eso, cuando acentúan su contenido y carácter islámico también están reforzando su exigencia monoteísta. La noción de *tawhīd* imposibilitaría –al menos explicitarlo– la articulación con otras creencias y deidades. De todos modos, también podemos toparnos con algún testimonio que, por ejemplo, defina al *dhikr* como un mantra. “Si repetís el nombre de Allah 600 veces, 1000 veces, que te puede durar 30 minutos. ¿Vos sabés dónde estás? Estás en las nubes, estás volando”, contagiaba de entusiasmo una mujer Naqshbandi a una reciente integrante de la orden al finalizar el rezo comunitario de los viernes.

La fase de “neotradicionalización” del sufismo en Occidente, al decir de algunos autores (Sedgwick 2018), o el proceso de consolidación e institucionalización local, tal como pudimos reconstruir a través de nuestras investigaciones y las de otras colegas, nos habla de una profundización en la especificidad islámica de las órdenes. Este compromiso fortalece la identidad islámica de estas comunidades, pero también estrecha sus vínculos con la tradición a nivel mundial. Asimismo, la inmersión en la “autenticidad” y el contenido islámico contribuye significativamente en la distinción de las órdenes frente a otras espiritualidades dentro del paisaje local; aun cuando sus integrantes puedan coexistir en algunos ámbitos o actividades dentro del circuito espiritual. Este proceso no sólo nos habla de una renovación en la tradición islámica sufí, sino también de una adaptación estratégica de estas órdenes; destreza que fortalece su posición frente a otras comunidades islámicas, pero también en la urdimbre de la espiritualidad contemporánea.

Esencias reveladas

Las órdenes y su visibilidad

Cuando las órdenes dieron sus primeros pasos en Argentina, apenas dejaban eco en el conocimiento público. Sus miembros provenían, mayormente, de círculos vinculados a las espiritualidades Nueva Era, el islam, o algunos grupos contraculturales. Sin embargo, en la última década hemos sido testigos de un cambio significativo en esta dinámica. La pandemia SARS-CoV-2 (COVID 2019) colaboró en dicho proceso, dejando su huella en la virtualización de lo sagrado. Los encuentros y rituales virtualizados liderados por el *Sheikh* patagónico de la *tarīqa* Naqshbandi son un ejemplo de ello (Capovilla 2023^a).

A grandes rasgos, podríamos decir que la orden Naqshbandi no sólo presenta una mayor distribución territorial que la Yerrahi, sino que, por el momento, su llegada a la población no islámica pareciera ser superior fuera del radio de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Si bien la *tarīqa* Yerrahi ha ido modificando sus modalidades de difusión e invitación al islam, su presentación o intervención pública es –por llamarla de algún modo– más precisa o sofisticada. Aunque también es posible consultar videos en internet o encontrar a representantes de la orden en eventos culturales, educativos e interreligiosos abiertos al público. Podemos mencionar, a título ilustrativo, las charlas que el *Sheikh* Ocampo, de Orden Halveti Yerrahi⁸, ha brindado en la Universidad del Salvador (Buenos Aires), o su participación junto a algunos de sus discípulos en la película argentina *Camino a La Paz* (2015), dirigida por Francisco Varone.

Asimismo, la Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam, otro de los grupos de la orden en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, también posee una página web⁹ desde la cual es posible acceder a los libros de su editorial. Cuenta, además, con un canal de YouTube¹⁰ en el que se pueden consultar audiolibros, música, poesía y otras referencias acerca de la orden. Desde la apertura de su nueva *tekkia* en el barrio de Colegiales, la promoción del espacio religioso, arquitectónico y cultural se ha convertido en una nueva estrategia de visibilidad y difusión. Esta iniciativa se emprende activamente a través de sus redes sociales, mediante las cuales comparten imágenes, videos e invitan a visitar su nuevo espacio edilicio.

A su vez, se ha impulsado el proyecto musical *Alma Sufi Ensemble* en el que hombres y mujeres reviven piezas compuestas por antiguos maestros sufís. En tiempos recientes, el ensamble ha realizado grabaciones con la participación de artistas de distintas tradiciones monoteístas. Se destaca la grabación de la canción “Sólo le pido a Dios”¹¹, interpretada en español, árabe y hebreo en la *tekkia* de Colegiales. La conmovedora actuación estuvo a cargo de la vocalista de *Alma Sufi Ensemble*, Nuri Nardelli (perteneciente a uno de los grupos de la orden Yerrahi de la ciudad), junto al músico León Gieco y el cantante Gastón Saied, representante de la comunidad judía. Este evento no solo significó un encuentro intercultural y religioso, sino que también fue reconocido, dentro y fuera de las fronteras comunitarias, como un llamado a la paz en medio de la escalada del conflicto en Palestina.

Por otra parte, la oferta de actividades y propuestas de la *tarīqa* Naqshbandi llega a ámbitos o públicos más heterogéneos. Podemos mencionar, por ejemplo, los conciertos

⁸ Sitio web <https://yerrahi.com/> [Consultado 11/01/2024]

⁹ Disponible en <https://sufismo.org.ar/#> [Consultado 11/01/2024]

¹⁰ Disponible en <https://www.youtube.com/@OrdenSufiHalvetiYerrahi> [Consultado 11/01/2024]

¹¹ Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=TXOUpXKn1NM> [Consultado 11/01/2024]

Sufi Mantras a cargo de Juan Lucangioli (Yahia), músico mendocino integrante de la orden, o las crónicas que Abdul Cicco Wakil, exponente del periodismo gonzo y converso al islam, publica en diversos medios como revista *Anfibia*¹². También, podemos nombrar: los cursos de psicología y eneagrama sufí ofrecidos por Abdul Karim Baudino, los centros y talleres de giro derviche en distintos puntos del país¹³ (muchos de los cuales están liderados por mujeres), y la recientemente inaugurada escuela islámica virtual *Madrassa Rabbani*¹⁴, desde la que se puede acceder a cursos de formación sobre religión y cultura islámica impartidos por instructores de diversos países.

La variedad en la oferta de actividades, producciones y canales de divulgación de ambas órdenes, nos invita a considerar los préstamos, las apropiaciones e influencias (Frigerio 2013) entre sufismo y espiritualidades Nueva Era. Podemos encontrar sufíes cuyo pasado o presente biográfico se encuentra relacionado con prácticas y saberes del campo de las terapias holísticas y “alternativas”. Personas, por ejemplo, que llegaron al sufismo a través de la doctrina del Cuarto Camino, el yoga y la meditación, o que habiendo “*abrazado el islam*” se desempeñan como instructores de eneagrama, facilitadores de reiki, arteterapia y biodanza. También, quienes ofrecen servicios astrológicos, ya sea de manera personal o a través de espacios formales como la escuela de astrología y tarot *Baraka*¹⁵. En definitiva, el circuito Nueva Era conforma espacios de variable porosidad y permeabilidad dentro y fuera del campo religioso en el que los y las conversas al sufismo participan, a pesar de sus críticas vertidas hacia las expresiones espirituales “*sin linaje, ni maestros*”.

Experiencias entrelazadas

Otro punto para destacar en relación con los cambios y movilidades dentro del caleidoscopio islámico argentino, y en particular del campo sufí local, radica en los intercambios recientes entre ambas órdenes. Si bien existían visitas cruzadas, personas de ambas órdenes que coincidían en proyectos culturales y artísticos e, inclusive, integrantes que abandonaron una *tarīqa* y luego se acercaron a otra; de un tiempo a esta parte se produjo un viraje. Años atrás, era habitual escuchar críticas solapadas. De un lado esbozaban “*tienen mucho conocimiento, pero les da miedo bucear en las profundidades del océano*”, y del otro cuestionaban la exageración performática o la toma de *bayat* en la algarabía de los cantos y visitas internacionales. Mientras que hoy encontramos charlas y acciones conjuntas con representantes e integrantes de ambas *turuq*.

Actualmente, es posible señalar que no sólo participan de manera colaborativa en actividades públicas, sino que, además, están forjando vínculos más estrechos entre sí. Este entrelazamiento se manifiesta en eventos formales, pero también en interacciones

¹² Medio digital de crónicas y relatos de no-ficción impulsada por la Universidad Nacional de General San Martín. <https://www.revistaanfibia.com/>

¹³ En Córdoba, por ejemplo, se encuentra Nuruddin Ortolá, fundador del Centro de Giro Derviche de Argentina y quien viaja a distintas locaciones para brindar seminarios.

¹⁴ Bajo autorización del líder mundial fue creada en el contexto pandémico bajo la dirección de Abdul Rauf Felpete y la coordinación general de Abdul Wakil Cicco. Disponible en <https://madrassa-rabbani.com.ar/> [Consultado 11/01/2024]

¹⁵ Impulsada por integrantes de la orden Yerrahi. Para más información se puede consultar su página <https://escuelabaraka.com/> [Vista el 11/01/2024]

informales y cotidianas que acontecen entre sus integrantes. Tales vinculaciones se desarrollan específicamente entre uno de los grupos de la *tarīqa* Yerrahi y la orden Naqshbandi. Asimismo, si bien desde el epicentro en Chipre aprueban y promueven la vinculación con la orden hermana, ello no significa que esta alianza esté libre de controversias y discusiones entre los múltiples grupos de discípulos y referentes locales Naqshbandi distribuidos en el territorio nacional.

La mutua predisposición de las órdenes por estrechar lazos, como la desconfianza por parte de algunos discípulos de Mawlana (*tarīqa* Naqshbandi), pudieron vislumbrarse, por ejemplo, durante la visita que el *Sheikh* Mehmet Nazim¹⁶ realizó al país en agosto de 2023. Mehmet visitó distintas comunidades residenciales de la orden Naqshbandi, pero también fue recibido y hospedado en una *tekkia* sufí Yerrahi de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Desde hace un tiempo nosotros empezamos a vincularnos con ellos por diferentes motivos. Y se fue impulsando por la relación que un referente de la *tekkia* sufí de Buenos Aires comenzó a tener con *Sheij* Mehmet. (...) Nos fuimos sumando a diferentes cosas: vamos a rezar, a un curso de lectura del Corán y a clases de TaiChi, así que ahora hasta gimnasia hacemos juntos. [Risas]. Pero los *dhikr*, los hacemos separados porque viste que los de ellos son mucho más movidos y corporales, en cambio, para nosotros es más silencioso porque se busca conectar con el corazón (...) Se comenta que ellos están en busca de un verdadero maestro espiritual. Se dice que los Yerrahi salieron a querer conquistar a los Naqshbandi porque en CABA son más, pero me parece que está pasando al revés [Risas]. (Testimonio mujer Naqshbandi, 2023).

A pesar de los intercambios y la diplomacia cruzada entre ambas órdenes, durante la gira del *Sheikh* Mehmet – travesía en la que estuvo acompañado por algunos líderes Naqshbandi locales y un referente Yerrahi junto a su familia– observamos que muchos discípulos no tenían conocimiento de esta conexión. Durante las conversaciones entabladas con mujeres que integran los círculos más cercanos de las esposas de los líderes Naqshbandi surgieron diversas opiniones. Algunas destacaron la generosidad de “la *tarīqa* hermana” al recibir “a nuestro *Sheikh*”, mostrándose siempre atentas con la familia Yerrahi durante su estadía. Mientras que otras expresaron su desconfianza respecto a esta relación, inclusive manifestaron su descontento con el grupo Naqshbandi de la ciudad de Buenos Aires por no recibir al *Sheikh* en una *dergah* propia¹⁷ (antiguamente contaban con una *dergah* porteña cuyas instalaciones ya no están en funcionamiento).

Los maestros y santos se aprovechan de todo para moverse. Además, él [referente Yerrahi] estuvo en Chipre, y yo estoy segura de que el *Sheikh*

¹⁶ Es un joven de 38 años con una profunda conexión con los discípulos en Argentina. Tras el fallecimiento de Mawlana, a diferencia de su padre y su tío (actual líder de la orden), quienes optaron por establecerse en Estambul, Mehmet Nazim decidió dar continuidad al legado de Mawlana en Lefke (Chipre).

¹⁷ Si bien en el pasado contaban con una *dergah* porteña, esta dejó de funcionar durante varios años, lo que llevó al grupo a reunirse en diferentes espacios. Actualmente se reúnen en la nueva *dergah* inaugurada en noviembre de 2024.

les tocó el corazón, que los conquistó. Pero no sabemos cuáles son las expectativas, ni los intereses de ellos. Entonces hay que tener cuidado. Yo decidí dedicarme a observar, ver cómo Allah va congeniando todo, uniendo las cosas, porque a mí no me parece bueno todo esto. (Testimonio mujer Naqshbandi, 2023).

En síntesis, la presencia Yerrahi durante la visita del *Sheikh* Mehmet puso en evidencia la ausencia de un criterio unificado dentro de la *tarīqa* Naqshbandi respecto a la interrelación entre los líderes e integrantes de ambas órdenes. Este caso ilustrativo revela la heterogeneidad de perspectivas dentro de cada comunidad. Además, permite entrever las fisuras y disidencias entre los diversos grupos y los líderes que representan a cada orden en el país; sugiriendo una configuración interna dinámica y compleja que se encuentra matizada por las distintas interpretaciones y posiciones que sus integrantes ocupan dentro de ellas.

Conclusiones

El estudio del «sufismo converso» en Argentina, centrado en las *turuq* Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani, ha permitido adentrarnos en las transformaciones y dinámicas del campo islámico en el país. La predominancia de personas conversas en estas órdenes sufíes, en contraposición a las corrientes que institucionalizaron el islam en Argentina, plantea interrogantes sugerentes sobre la particular atracción que despierta el sufismo en esta población. En este trabajo nos enfocamos en los rasgos distintivos de las órdenes Yerrahi y Naqshbandi, analizando de qué manera influyen y cincelan la experiencia espiritual de quienes abrazan el islam y adoptan el sufismo como camino. Como hemos observado, los “viajes iniciáticos” y las redes interpersonales han desempeñado un papel crucial en el establecimiento y la expansión local de ambas *turuq*. Sin embargo, las modalidades de localización y los estilos de liderazgo difieren entre ellas. Cada una adopta estrategias particulares de organización y visibilización pública, así como distintos mecanismos para el ingreso a la orden, pedagogías en la transmisión del secreto cofrático entre maestro y discípulo y estilos rituales, entre otros aspectos. En alguna ocasión, un miembro de la orden Yerrahi ha delineado estas diferencias a partir del contraste entre la “*modalidad sobria*” de su orden y la “*extática Naqshbandi*”.

Asimismo, la vinculación formal o institucional entre ambas órdenes (un fenómeno relativamente reciente en Argentina) pone de manifiesto, una vez más, la heterogeneidad y constante transformación del paisaje islámico local. Dado que aún no se conocen claramente los intereses y acuerdos entre ambas órdenes, será con el transcurso del tiempo que podremos dilucidar el destino de este vínculo. Sin embargo, esperamos que las dinámicas y características aquí presentadas contribuyan a la comprensión del fenómeno del «sufismo converso» en Argentina. Las órdenes Yerrahi y Naqshbandi a pesar de sus diferencias, destacan por la sinergia que han desarrollado y por los rasgos particulares que, nos atrevemos a afirmar, se entrelazan con las características socioculturales de los sectores medios. En este sentido, el sufismo argentino se revela como una expresión vibrante de la espiritualidad islámica; enfatizando así la excepcional capacidad de las *turuq* para adaptarse al contexto nacional y actualizar la oferta religiosa local.

Finalmente, el trabajo invita a una reflexión más profunda acerca de la universalidad

y flexibilidad del mensaje sufí en un mundo transnacional. Las órdenes Yerrahi y Naqshbandi no sólo son vectores de transformación personal a través de la conversión, sino que también han tejido una narrativa colectiva que trasciende fronteras; enriqueciendo la comprensión del sufismo en el heterogéneo tapiz religioso argentino, y más allá también.

Bibliografía

- Capovilla, C. (2022). Cofradías sufíes en la región Litoral: Un estudio etnográfico de los procesos de relocalización de lo sagrado entre inmigrantes senegaleses. *Revista de la Escuela de Antropología*, (30), 1-18. <https://doi.org/10.35305/rea.viXXX.182>
- Capovilla, C. (2023a). Encuentros y rituales sufíes virtualizados en pandemia: La tariqa Naqshbandi Haqqani Rabbani en Argentina. *Sociedad y religión*, 33(61), Artículo 61. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadysociedadreligion/article/view/1077>
- Capovilla, C. (2023b). Geografía religiosa Naqshbandi en la Patagonia argentina: Un abordaje etnográfico. *Revista Cultura y Religión*, (17), 1-26. <https://doi.org/10.4067/s0718-47272023000100210>
- Capovilla, C. (2023c). Minorías sufíes en Argentina: Expansión, diversificación y presencia desde finales del siglo XX a la actualidad. *Revista del Museo de Antropología*, 16(3), 213-228. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.40990>
- Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación New Age: Dónde se detiene el sincretismo. En: R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, & N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 67-85). País: CIESAS-Colegio de Jalisco.
- Gasquet, A. (2015). *El llamado de Oriente: Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Eudeba. <https://lccn.loc.gov/2016365549>
- Kerman, A. (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: Estudio etnográfico de un grupo sufí-islámico en Buenos Aires* (Tesina de licenciatura), Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Langner, S. (2019). *Prácticas sufíes en Buenos Aires: Entre espiritualidades alternativas e islam ortodoxo* (Tesis de maestría), Argentina: FLACSO.
- Lapidus, I. M. (1997). Islamic revival and modernity: The contemporary movements and the historical paradigms. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40(4), 444-460.
- Meyer, B. (2018). A estética da persuasão: As formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do NER*, 13-45. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.89943>
- Mittermaier, A. (2012). Dreams from elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(2), 247-265. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01742.x>
- Montenegro, S. (2014). El islam en la Argentina contemporánea: Estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*, XXXII (96), 593-617.
- Montenegro, S. (2022). Sufi Western Islam: The Muslim Latin American landscape. En: R. Totoli (Ed.), *Routledge handbook of Islam in the West* (2.a ed.). Lugar: Routledge.
- Montenegro, S. (2023). Sharing baraka in an unexpected place: The emergence of ziyāra culture among Sufi and 'Alawi Muslims in Argentina. *The Muslim World*, 113(3), 281-306. <https://doi.org/10.1111/muwo.12470>

- Salinas, L. (2015). La construcción de la pertenencia Sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad*, 25(1), Artículo 1. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v25n1-art904>
- Salinas, L. (2020). La expansión de la orden Naqshband Haqqani en Argentina: Espacio y tradición en el origen de las comunidades. En J. M. Renold (Ed.), *Antropología social: Perspectivas y problemáticas* (pp. 275-312). Lugar: Laborde.
- Salinas, L. (2022). El maqam como vehículo de administración institucional sufi: El caso de la dergah patagónica. En F. Flores & R. Puglisi (Eds.), *Movilidades sagradas: Peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina* (pp. 281-295). Lugar: Prohistoria Ediciones.
- Sedgwick, M. (2018). Sufism in Latin America: A preliminary survey. *Melancolía: Revista de Historia del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR*, (3), 4-34.
- Semán, P., y Viotti, N. (2019). New Age spirituality in Argentina: Cultural change and epistemological challenge. *International Journal of Latin American Religions*, 3(1), 193-211. <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0064-3>
- Valcarcel, M. S. (2021). «Allah sabe más»: Femenidades e itinerarios de conversión al islam en Buenos Aires (Tesis de doctorado), Argentina: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Valcarcel, M. S. (2022). Women embracing Islam in Buenos Aires: Unsubmissive femininities on the move. *Journal of Latin American Religions*, 6(2), 420-448. <https://doi.org/10.1007/s41603-022-00166-6>
- Valcarcel, M. S., y Capovilla, C. (2024). El sendero Naqshbandi en clave femenina: Sufismo, género y espiritualidad en Argentina. *Etnografías Contemporáneas*, 10(19). <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1786>

Filmografía

Juárez Allen, G., Varone, F., Taratuto, J., Llosas, D., Jadur, O. (Productores) y Varone, F. (Director). (2015). *Camino a la Paz* [89', Largometraje]. Argentina: Gema Films / Concreto Films / No Problem Cine / Habbekrats / Hanfgarn & Ufer Film und TV Produktion / INCAA



Cecilia Capovilla es Doctoranda en Estudios Sociales y Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Integra el Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS/UNR) y se desempeña como profesora Adjunta en la Universidad Nacional de Rafaela (UNRaf). Entre 20021 y 2024 fue Becaria Doctoral en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (IHUCSO, UNLCONICET).



Mayra Valcarcel es Doctora y Licenciada en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FILO-UBA). Posdoctoranda en la Universidad Nacional de San Martín e investigadora en formación con lugar de trabajo el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género, Universidad de Buenos Aires. Dicta seminarios en la carrera de Ciencias Antropológicas y en posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

“El Merendero es un lugar
donde estamos juntos”.
Apuntes sobre las relaciones
intergeneracionales en un espacio de
Educación Popular para/con niñxs
en el sur del conurbano bonaerense¹

[GRETA WINCKLER]

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/
Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires
gretawinckler@gmail.com / gwinckler@filo.uba.ar

Resumen

Se presenta en este escrito un análisis de las producciones visuales de un proyecto de Educación Popular con niñxs, donde realicé mi investigación doctoral (2018-2024) y en el cual me desempeñé como educadora desde 2008. A partir de un sostenido trabajo de campo y una revisión detenida de un gran corpus de fotografías, de las cuales la mayoría circula en sus redes digitales públicas, emergió una suerte de patrón visual de las relaciones entre niñxs y adultxs de distintas edades, que se encarnaba en una figura particular: la de la *conversación*. Ésta, de carácter intergeneracional, resultó ser fundamental en el proyecto de Educación Popular analizado, que no apunta sólo a la enseñanza de contenidos concretos, sino a la constitución de ciertos modos de relacionarse entre niñxs y adultxs que se diferencian tanto de los vínculos familiares como de los establecidos en los espacios de educación formal, como es la escuela. Esa configuración singular se presentará aquí como una particular forma de *participación* de las infancias, que contrapone dos figuras vinculadas a la enseñanza: el estudio y el aprendizaje. La mediación de los afectos, cuidados y emociones demostró ser clave en lo que lxs propixs niñxs definen como “aprender”. Los lazos intergeneracionales analizados buscaron disputar los patrones adultocéntricos hegemónicos, que deslegitiman la validez de las infancias como interlocutores en la arena comunitaria, apuntalando de ese modo lo que se ha entendido en tiempos recientes como “perspectiva niña”, que

¹ Artículo recibido: 28 de marzo de 2024. Aceptado: 28 de diciembre de 2024.

incluye tanto a las niñeces como a lxs adultxs involucradxs.

Palabras clave: niñez, lazo intergeneracional, educación popular, iconografía.

“The Merendero is a place where we are together”. Notes on intergenerational relations in a project of Popular Education with/for children on the southern outskirts of Buenos Aires.

Abstract

This paper presents an analysis of the visual productions of a Popular Education project with children, where I carried out my doctoral research (2018-2024) and in which I have worked as an educator since 2008. Based on sustained field work and a careful review of their thousands of photographs, most of which circulate on their public digital networks, a kind of visual pattern of the relationships between children and adults of different ages emerged, which was embodied in a particular figure: that of *conversation*. Its intergenerational character turned out to be fundamental in the Popular Education project analysed, which not only aims at teaching specific contents, but also at the constitution of certain ways of relating between children and adults that differ from both family ties and those established in formal educational spaces, such as schools. This singular configuration will be presented here as a particular form of child *participation*, which contrasts two figures linked to teaching: study and learning. The mediation of affects, care and emotions proved to be key in what the children themselves define as “learning”. The intergenerational ties analysed sought to contest hegemonic adult-centric patterns that delegitimise the validity of children as interlocutors in the community arena, thereby underpinning what has been understood in recent times as the “child perspective”, which includes both children and the adults involved.

Keywords: childhood, intergenerational relation, popular education, iconography.

“El Merendero é um lugar onde estamos juntos.” Notas sobre relações intergeracionais em um espaço de Educação Popular para/com crianças do sul da periferia de Buenos Aires.

Resumo

Este artigo apresenta uma análise das produções visuais de um projeto de Educação Popular com crianças, onde realizei minha pesquisa de doutorado (2018-2024) e no qual atuo como educador desde 2008. Baseado em trabalho de campo sustentado e em uma revisão cuidadosa das suas milhares de fotografias, a maior parte das quais circula nas próprias redes digitais públicas, emergiu uma espécie de padrão visual das relações entre crianças e adultos de diferentes idades que se materializou numa figura particular: a da conversa. O seu carácter intergeracional revelou-se fundamental no projeto de Educação Popular analisado, que visa não só o ensino de conteúdos específicos, mas também a constituição de determinados modos de relacionamento entre crianças e adultos que se diferenciam tanto dos laços familiares como dos estabelecidos em espaços educativos formais como, por exemplo, a escola. Essa configuração singular será apresentada aqui como uma forma particular de participação infantil, que contrapõe duas figuras ligadas ao ensino: o estudo e a aprendizagem. A mediação dos afetos, dos cuidados e das emoções revelou-se fundamental no que as próprias crianças definem como “aprendizagem”. Os laços intergeracionais analisados procuraram contestar os padrões hegemônicos adultocêntricos que deslegitimam a validade das crianças como interlocutores na arena comunitária, sustentando assim o que tem vindo

a ser entendido nos últimos tempos como a “perspectiva infantil”, que inclui tanto as crianças como adultos.

Palavras-chave: infância, vínculo intergeracional, educação popular, iconografia

Introducción

Este trabajo nace de ciertas definiciones brindadas por un grupo de niñxs² durante mi investigación doctoral (2018-2024) en un espacio autogestivo bonaerense de Educación Popular, donde además me desempeño como educadora (2008-presente). Conocido como “Merendero” por las distintas personas que lo transitan, fue definido por ellxs como “un lugar donde estamos juntos”. Si bien estxs niñxs conviven con otras personas en otros espacios, no utilizan esa descripción para definir ni sus casas, ni sus escuelas, ni la cancha del barrio o el club. La definición se vuelve amplia a simple vista, pero también da lugar al siguiente interrogante: ¿hay algo específico en ese “estar juntos” que según ellxs caracteriza al Merendero? La hipótesis de la que se parte es que el carácter de esa manera de “estar”, propia de este colectivo, se vincula a un planteo antiadultista de relaciones intergeneracionales, presente en diversos proyectos de participación comunitaria que involucran a las infancias. Esto es, espacios que intentan revertir y se proclaman en contra de una violencia particular, que se forja en un sistema de dominación conocido como “adultocentrismo” y que delimita de acuerdo a la conceptualización existente sobre las edades qué puede hacer cada sujeto: se establecen así accesos y clausuras a ciertos bienes o la posibilidad de tomar decisiones, de acuerdo a la posición que se ocupe en la estructura social (Morales y Magistris 2023).

La pregunta por los modos de participación de niñxs en espacios de variada índole ha ido cobrando importancia en estudios académicos recientes (Batallán y Campanini 2008; Hernández 2020; Morales 2020; Rodríguez Bustamante 2022; Shabel et al. 2023; Szulc y Enriz 2016; Winckler 2023; Zubizarreta 2021). Los sitios donde participan, los actores con quienes interactúan, los tiempos y los niveles de autonomía y capacidad de toma de decisiones son algunos de los focos de interés para entender los roles que las infancias desarrollan en la vida colectiva y el carácter de su participación. La definición de aquello que se entiende por participación social y comunitaria varía de acuerdo al universo de actores y actividades implicados, así como su escala y los diversos niveles contextuales (Cerletti 2008; Menéndez y Spinelli 2006; Santillán 2013). De este modo, puede quedar asociada a distintos términos, como ser, “ejercicio de poder”, “compromiso”, “afectación”, “influencia”, “autonomía” o “toma de decisiones” (Cerletti, 2008; Ussher 2008), que denotan sentidos positivos que tiñen la percepción del concepto en sí (Cerletti 2008; Shabel et al. 2023). Pero también puede quedar revestida de cierta sospecha: por ejemplo, al distinguirse mecanismos de participación “reales” de otros “simbólicos”, que funcionan a modo de “como si” (Sirvent 1999). En estos casos, la participación parece ser más bien una agenda impuesta o falsa, en la que los actores convocados tienen poca injerencia en aquello que se debate, y cuya “autenticidad” (o su

² Se habla a lo largo del texto de niñxs y también de adolescentes puesto que el Merendero trabaja con niñeces de 5 a 17 años, divididas en talleres que consideran en algunos casos las edades y en otros, las etapas que lxs niñxs atraviesan. En este caso, el diálogo recuperado toma en cuenta a un grupo de niñxs que fue creciendo dentro del Merendero, por lo que sus edades mismas van variando (por ejemplo, participaciones de un mismo niño o niña cuando tenía 7, 10 y 14 años). El trabajo de campo prolongado permite registrar y analizar sus trayectorias.

ausencia) se mide en base al resultado final y no al proceso (Cerletti 2008).

En el caso de las infancias, esta sospecha o el cuestionamiento del “grado” de participación se refuerza por las características que se le ha asignado a este actor, sobre todo a partir del paradigma de la Modernidad europea occidental y la confección de un modelo hegemónico de la niñez. Esto es, un modelo ideal de “lo niño” que implica un concepto de sujeto en formación, incompleto, dependiente, inmaduro, inocente y vinculado al juego y a la naturaleza (Cordero Arce 2013:129). Ante esta presentación, la participación de las niñeces en diversas instancias de toma de decisiones aparece como improbable o por lo menos, como pasible de ser cooptada por las intenciones manipuladoras de un mundo adulto adoctrinante (Hart 1992).

No obstante, frente a este panorama, se han desarrollado investigaciones que recuperan espacios de “infancia organizada”, a partir de ideas como protagonismo (o co-protagonismo) y participación infantil (Cussiánovich, Martínez Muñoz, y Magistris 2023; Magistris 2020), y que abarcan distintos tipos de experiencias, desde organizaciones de niñeces trabajadoras hasta proyectos de educación no formal. Tal es el caso del colectivo social que se presenta a continuación.

El Merendero

El Merendero y Centro Cultural Les Pibes del Ombú queda en la zona sur del conurbano bonaerense, y funciona hace 16 años como un espacio de trabajo con niñxs. Si bien en su origen se remonta a una toma de tierra de fines de la década de 1990, ya desde mediados de los años 2000 el espacio había ido perdiendo actividades, una vez superado el tramo más dramático de la crisis de 2001 en Argentina. Las familias se fueron recomponiendo a su interior, y el espacio comunitario que había generado ingresos para paliar la crisis fue quedando abandonado. En 2008, junto a compañerxs del centro de estudiantes del colegio secundario al que yo asistía en la Ciudad de Buenos Aires y algunxs vecinxs del barrio, se propuso usar el espacio como centro recreativo para lxs chicxs que vivían en las manzanas aledañas. Lentamente, esa actividad fue mutando en su concepción. Surgida de una comisión de acción social estudiantil, pasó a ser comprendida como una actividad de militancia autogestiva, y hace unos años, se comenzó a entender al Merendero dentro de la tradición sudamericana de la Educación Popular.³ De este modo, lxs militantes empezaron a participar como educadorxs en jornadas de alfabetización, ciclos de lectura y a pensarse como un espacio donde se podía aprender de manera diferente a lo que proponía la escuela local, que se presentaba como expulsiva y estigmatizante hacia lxs chicxs del barrio. La propuesta política del espacio apostó a modificar cómo se vinculaban adultxs y niñxs, apelando a una crítica del paradigma adultocéntrico que piensa a las niñeces como incompletas, o ancladas en tiempos por venir (lxs ciudadanxs del futuro) (Jenks 1996), con escasa participación en la vida comunitaria. ¿Pero qué es exactamente este espacio merendero?

En el año 2012, junto a un grupo de niñxs que participaban de las jornadas del Merendero se hizo un póster donde se propusieron definiciones para explicar qué era este sitio al que asistían sábado a sábado. Lxs chicxs de aquel momento dijeron que era una “una escuela”, una “casa” que “cuando no están los papás nos pueden cuidar los chicos del Merendero” y “un lugar para juntarnos”.⁴ En 2020, en el marco de una nota periodística que nos hicieron⁵, repetimos esa pregunta. Lxs niñxs y adolescentes, de lxs cuales varixs ya habían participado en aquel primer encuentro, mantuvieron sobre todo la idea de que es un “lugar para estar juntos”, pero cambiaron su concepción re-

specto de la casa y la escuela. El Merendero fue definido como un lugar en el que “nos juntamos a merendar, aprender, leer, hacer talleres y divertirnos”.⁶ La “casa” no fue mencionada, pero ante la idea de que en el Merendero “se aprende”, les preguntamos cuál era entonces la diferencia con la escuela, quizás partiendo de una concepción propia (aquella de vincular la escolaridad con el aprendizaje). La respuesta de uno de ellxs disparó en mis investigaciones profundas reflexiones: “ah, no, ahí [en la escuela] sólo estudiamos”.

De estas charlas, separadas por unos cuantos años y un cambio profundo en la estructura de funcionamiento del Merendero, se desprenden varias cuestiones que deben revisarse. Por ejemplo, qué significa exactamente ese “estar juntos”, que involucra no sólo a lxs niñxs y adolescentes sino también a un conjunto heterogéneo de adultxs (los “chicos del Merendero” hace referencia a ellxs), que al presente se entienden como educadorxs y talleristas. En segundo lugar, cómo se llega a diferenciar el acto de aprender del acto de estudiar, en un diagnóstico hecho por uno de lxs preadolescentes muy agudo y que me brindó claves fundamentales para encarar mi propio proyecto de investigación. Propongo pensar que el carácter de las relaciones intergeneracionales que se buscan establecer dentro del Merendero es el que permite entender dichas definiciones, dando lugar a la emergencia de algo que denomino “forma merendera”, por no haber encontrado un mejor término, y una particular manera de entender el concepto de participación.

Para indagar en el modo en que ese “estar juntos” tomó forma, involucrando a niñxs y adultxs, me apoyé no sólo en un prolongado trabajo de campo (2018-2024)⁷, tan caro al quehacer antropológico, sino también al análisis iconográfico de la producción audiovisual del Merendero (2008-2024)⁸. Aquí recupero la tradición de la iconografía política alemana, nacida del campo de la Historia del Arte, y que comprende a la imagen como un agente activo en la creación misma de la realidad. No se trata de comprender a las producciones visuales como meros soportes o ilustraciones que acompañan los fenómenos sociales, sino que éstas se ven imbricadas en su fabricación (Joschke 2012). En este punto, el método iconográfico coincide con los Estudios Visuales, de raíz norteamericana, dado que éstos comprenden que hay una imbricación mutua entre el campo social y el visual: no sólo se debe señalar que toda mirada está informada socialmente, sino que además las imágenes y sus dispositivos juegan un rol fundamental en la institución y modelado de los fenómenos sociales (Mitchell 2003).

En particular, el Merendero ha sostenido un registro visual constante de sus actividades, sobre todo a partir de 2012, cuando se crea su perfil en la red social Facebook. Allí, al día de hoy, se encuentran más de 5000 imágenes de distinto tipo, de las cuales un 40% se centran en el registro de los talleres realizados con lxs niñxs. Por otro lado, se

⁶ Charla colectiva a través de WhatsApp entre dos educadorxs y cuatro niñxs (de entre nueve y trece años), 10 de agosto de 2020.

⁷ El trabajo de campo se sostuvo primordialmente a partir de una prolongada observación participante característica de la etnografía, que se nutrió de registros audiovisuales propios, entrevistas en profundidad, elicitación por imágenes con niñxs y adultxs y realización de talleres donde se recuperaban producciones audiovisuales propias de los colectivos con los que trabajé esos años dentro del distrito de Glew (PBA).

⁸ Cabe aclarar que todas las imágenes recuperadas del Merendero son las compartidas en las redes sociales públicas del espacio, y que, desde ya, lxs niñxs estuvieron informadxs al igual que lxs adultxs involucradxs, del proceso de investigación y su uso para tal fin.

han llevado a cabo distintas producciones gráficas y plásticas en estos años, destacándose las muestras fotográficas iniciadas en 2019, el libro *Soy el Merendero* realizado ese mismo año y, finalmente, la creación de un espacio de exposición propio, inaugurado en 2022⁹, por mencionar sólo algunas de las apuestas visuales del colectivo.



Figura 1. Espacio de exhibición nuevo, realizado en el marco del programa Puntos de Cultura, para contar con un lugar propio para realizar las muestras de los talleres, 2022. Fotografía de la autora.

De la gran variedad de motivos iconográficos que pueden encontrarse en esta vasta y sostenida producción (en gran medida de acceso público), mi interés se centra para este escrito en una figura recurrente que emergió ante la revisión de todas estas imágenes: la de la *conversación*. Hallo en este patrón visual repetido, que involucra sobre todo a niñxs conversando con adultxs, un punto de ingreso clave para comprender el carácter de ese “estar juntos”, que eventualmente permite entrever por qué el estudio y el aprendizaje se bifurcaron en aquella definición nacida de una charla colectiva, y su imbricación dentro de la tradición de la Educación Popular.

Imágenes y educación: estudiar y aprender

El rol que las imágenes han jugado en el campo educativo a lo largo de la historia es variado y ha sido analizado con diversas intensidades. Podríamos sintetizar algunos elementos:

- El uso de imágenes como medios expresivos para la formación, en los diversos soportes y dispositivos que poblaron las aulas. En este caso, hay una pregunta por su capacidad epistemológica, pero también una premisa sobre el efecto que las imágenes tienen en las personas, sobre todo en las niñeces (Dussel y Gutiérrez 2019; Runge Peña, Hincapié García, y Piñeres Sus 2007; Serra 2009).

⁹ Este proyecto formó parte del Programa Nacional Puntos de Cultura, del entonces Ministerio de Cultura argentino. Con los fondos obtenidos, se creó un espacio de exposición para los talleres del Merendero. Hasta el momento de escritura, se realizaron dos muestras y se está preparando una tercera.

- La construcción de ambientes educativos a partir de un diseño visual y un poblamiento de los espacios de enseñanza de determinado material pedagógico (Szir 2006).
- La producción visual sobre las escuelas en el mundo social, destacando sus condiciones edilicias y como símbolos del progreso de las jóvenes naciones (como la Argentina) (Lobato 2019).
- Las iconografías del acto de estudiar (Giuliano y Skliar 2019) y de la rutina escolar. Los procedimientos de disciplinamiento y los modos en que los niños y las niñas se organizan dentro del ámbito escolar componen un acervo iconográfico que no solamente responde al modelo moderno hegemónico, sino que también es rebatido y disputado por experiencias que vienen a discutir la forma escolar moderna (Braster y Del Pozo Andrés 2018).

Dos ángulos de análisis resultan de interés para este trabajo: por un lado, la iconografía del estudiar y una posible confrontación con lo que podría denominarse “iconografía del aprender”; y la producción visual de los entornos donde se desarrollan los procesos de aprendizaje, que incluyen los lugares físicos y su materialidad, así como a los sujetos que los habitan y las disposiciones de sus cuerpos y gestos. Aquí me detendré sobre todo en el primero.

Los filósofos argentinos Carlos Skliar y Facundo Giuliano (2020) recorren algunas iconografías del acto de estudiar, que apelan a la soledad, al ensimismamiento, y a una cierta suspensión y distancia del entorno.¹⁰ Estudiar tiene que ver con un acto de admiración, de afán, de pasión. La palabra latina significa precisamente eso: dedicarse con afán. Así aparece ya en la célebre *Iconología* de Cesare Ripa (1645) la figura del *Studio*: un joven en soledad, ya fatigado, reclinado sobre su libro, acompañado por un gallo que asegura la vigilancia y la continuidad del acto de estudiar (Figura 2). Como sostienen Skliar y Giuliano, el estudio implica además una determinada postura corporal, así como la presencia de ciertos objetos, y en esta particular iconografía incluso una abstracción del mundo público: se vuelve un acto privado, una imagen de lo particular (2020: 69). En este primer escenario, estudiar parece una práctica individual aislante, que nos aparta del entorno en el que estamos y nos absorbe. Esta “insularización” se corresponde de manera coherente con el modelo hegemónico de la infancia, que coloca a la niñez “aparte” del mundo adulto o la resguarda en sitios que acaban por naturalizarse como propios de ésta (la escuela, sin duda; pero también los interiores domésticos propios de la vida burguesa).

¹⁰ Si bien los autores reflexionan sobre el estudio universitario, no es inusual hallar imágenes de niñas y adolescentes que recuperan esas poses y su relación con los objetos, tanto en un análisis iconográfico de distintos espacios y tiempos, así como en situaciones concretas de los espacios como el Merendero que relevé en mi investigación doctoral.



Figura 2. Studio, de acuerdo con la iconología de C. Ripa. Edición 1645, Libro Terzo, p. 610

La imagen de lxs niñxs absortxs y concentrados en su propio quehacer no es ajena a la producción audiovisual del Merendero. Realizando actividades manuales, jugando o escribiendo, lxs chicxs parecen contar con un momento de intimidad y aislamiento, en el marco de un espacio colectivo, donde conviven con otras personas (Figura 3). Esta fórmula coexiste con aquélla que exhibe a lxs niñxs trabajando en grupos, en una tarea compartida (Figura 4).



Figuras 3 y 4. Momentos de juego solitario o actividades que sobre todo lxs niñxs más jóvenes realizan en el Merendero versus actividades grupales entre ellxs. Todas las fotografías fueron realizadas por distintxs educadorxs adultxs del espacio en 2022.



Esta tradición entre el retrato individual y el trabajo grupal ha constituido un motivo iconográfico muy explotado en la cultura visual escolar. Un caso paradigmático fue la producción de imágenes de la llamada Escuela Nueva, Progresiva o Progresista, o Educación Activa. La producción y difusión de imágenes fue de gran importancia en esta propuesta, fundamentalmente para diferenciarse de la escuela más tradicional y su disposición espacial (Braster y Del Pozo Andrés 2018). Esto ocurría a través la edición de periódicos y revistas especializadas, que mostraban a modo de propaganda las técnicas novedosas del escolanovismo, a partir de una producción iconográfica que seguía rigurosamente los preceptos educativos de esta corriente pedagógica (Figura 5). Los *topos* incluían las actividades diarias, los espacios y el tiempo escolar, el contacto con la naturaleza, el rol docente, el desarrollo individual de cada estudiante y el trabajo colectivo; así como otros conceptos más generales, como ser, la felicidad, la desnudez, el género.



Figura 5. Fotografías reproducidas por la publicación *The New Era*, publicación inglesa que circuló entre 1920 y 1939. Contó con una versión alemana, *Das Werdende Zeitalter* (1922-1932), y una francesa, *Pour l'Ère Nouvelle* (1922-1947). Las imágenes difundidas abarcaban distintos países, estableciendo una comunidad internacional y una difusión propagandística de largo alcance. Imágenes: A: Niñas

con los pies descalzos en la biblioteca de la Garden School de Londres (1926). B: Clase al Aire Libre en la Odenwaldschule, Alemania (1925). C: “English Laboratory”, Mahinda College, Sri Lanka. D: “Practical Work Room”, Rangefield (L.C.C.) School, Downham State, Inglaterra (1928). Montaje de la autora.

No se trataba de una mera pose o un aditamento extra: la imagen tenía aquí una íntima relación con las concepciones sobre los procesos de aprendizaje que debían afrontar las niñeces, además de funcionar como propaganda en defensa de un modelo didáctico. Cómo aparecían lxs docentes en el aula, qué elementos se utilizaban, cómo se ubicaban lxs niñxs, qué ropas usaban: la regulación de estos aspectos, más allá de la pose intencional para la fotografía, eran maneras de dar a ver lo que se entendía por “rutina escolar” o la atmósfera escolar en general.

Es interesante recuperar qué lugar se le brinda a lxs adultxs en estas imágenes. En la tradición escolanovista la figura del docente aparecía en las fotografías de las aulas, pero por fuera del foco principal de la imagen, acompañando antes que imponiendo, y construyendo en ese acompañamiento un nuevo tipo de autoridad.



Figura 6. La posición del maestro entendida como “tangencial”. Fuente: «Practical Work Room. Rangefield (L.C.C.) School, Downham State, near Southend Village», *The New Era* 9, no. 34, 1928 (Citado en Braster y Del Pozo Andrés 2018:130)

Las imágenes del Merendero: la conversación intergeneracional

¿Qué ocurre en el Merendero con el registro de lxs educadorxs adultxs? En la mayoría de las fotografías aparecen dentro del propio grupo de niñxs, realizando la misma actividad que éstxs o incluso jugando. Pero también hay una gran cantidad de fotografías en las que lxs adultxs y lxs chicxs conversan, en grupos pequeños, de un tenor más íntimo. Esta figura de la conversación no es casual, aún cuando no haya habido a lo largo de los años una intención consciente explícita de fotografiar esos momentos (Figura 7).



Figura 7. La conversación (2018-2021). Fotografías de Les Pibes del Ombú.

El diálogo y la escucha son pilares centrales en la tradición de la Educación Popular, que fundamenta su acción sobre todo en los aportes del pedagogo Paulo Freire y la construcción colectiva de saberes a la que se llega mediante el diálogo. Como señalan Santiago Morales y Ezequiel Retali, no hay educación popular sin diálogo, en tanto relación horizontal que “[...] nace de una matriz crítica y genera criticidad, se nutre del amor, de la humildad, de la esperanza, de la confianza entre las personas.” (2020: en línea).

Sin embargo, los proyectos que trabajan con niñeces tienen un desafío mayor, dado que los parámetros que se desprenden de las enseñanzas del pedagogo brasileño tenían en su horizonte a un público adulto. Tal como se preguntan Morales y Retali, “¿cómo dialogar con lxs niñxs si el carácter adultocéntrico de la sociedad nos impone la certeza de que no son interlocutorxs válidxs?” (2020: en línea). Las apuestas de los espacios de infancia tienen que pensar aparte las particularidades de la intergeneracionalidad. Entender a la infancia como sujeto colectivo o magnificar la resonancia de su voz no es un repertorio establecido en nuestras sociedades, y esto también aplica a las organizaciones políticas y sociales. En los espacios donde el sujeto con el que se trabaja es niño, la circulación de la palabra niña y su valoración se vuelven pilares, que a veces se ven favorecidos por la mayor libertad que estos colectivos tienen respecto de las escuelas (dado que no deben responder a autoridades o plazos de trabajo, por ejemplo), o incluso por la menor asistencia.¹¹

¹¹ En el año 2023, los y las adolescentes del Merendero asistieron a cursos en sus escuelas donde había más de 40 estudiantes (charla informal con adolescentes y sus madres en el Merendero, 4/03/23).



Figura 8. Taller de Juego Merendero, 2024. Fotografía de Escuelita Libre -Valle Verde (Chile) durante su visita a Buenos Aires.

Esto no quiere decir que en la escuela lxs niñxs y adolescentes no hablen, pero la relación entre docentes y estudiantes no se presenta en el relato de lxs chicxs como una “conversación” en la que son escuchadxs, lo que de hecho se enmarca en la premisa adultista de que las infancias no son interlocutores válidos. Hablar no es lo mismo que conversar. Por ejemplo, luego de que se levantara la cuarentena establecida por la pandemia mundial de COVID_19 acontecida entre 2020 y 2021, sobre todo en la escuela secundaria del barrio se suscitaron episodios de violencia física entre estudiantes que no encontraban un espacio de resolución dentro del propio establecimiento. Por lo tanto, los talleres dedicados a lxs adolescentes dentro del Merendero a partir de la reapertura de actividades presenciales se volvían un espacio de catarsis, en la que de manera desordenada y hasta caótica cada unx quería contar qué episodio había vivido o atestiguado en su escuela o en el aula esa semana.

En la mayoría de los relatos, ante la pregunta por el rol que lxs docentes y autoridades escolares cumplían en esos conflictos, las respuestas solían coincidir, caracterizando las intervenciones adultas como prescindentes o incluso como simulacros de intervención que no aportaban ninguna solución real. Tal fue el caso que comentó Tiara¹², que cursa el primer año del secundario, cuando fue a decirle a una docente en la que confiaba que un grupo de niñas la estaba molestando constantemente y la respuesta de la profesora fue que ella debía gritar a viva voz “¡directora, directora!” cuando viera que ese grupo de adolescentes se le estaba acercando. Al terminar ese relato, revoleando los ojos, uno de lxs compañerxs del Taller comentó: “pero eso es lo mismo que te diga arreglate sola, va a generar más *bullying* si te ponés a gritar”.¹³ El diálogo requiere un compromiso con la palabra del otro, si no, la comunicación es parcial o simplemente inexistente. Y en este caso, incluso, parecía rozar la burla o al menos la minimización del malestar que la niña estaba explicitando.

¹² Los nombres de personas pertenecientes al Merendero son ficticios para preservar la identidad de las personas con las que trabajo.

¹³ Registro de campo, 20 de enero de 2024.

Este tipo de relatos fue de gran utilidad para lxs adultxs educadorxs, dado que permitió desarrollar estrategias de mediación ante conflictos incitados dentro del propio espacio merendero. En general, se apela a la descripción del conflicto entre quienes están involucradxs (sea en el momento en que ocurre o al siguiente sábado), y en una segunda instancia, a la búsqueda de soluciones posibles. En estos casos, puede intervenir todo el grupo de taller en el cual el conflicto se desenvuelve, involucrando a lxs demás compañerxs y/o desarrollando actividades colectivas que recuperen la esencia del problema (por ejemplo, realizar fanzines problematizando las burlas que emergen ante la diversidad de cuerpos de lxs niñxs que viven en el barrio, tal como ocurrió en 2019¹⁴). Si bien no siempre da resultado, al menos desde la óptica de lxs educadorxs, la experiencia recabada demostró que cuando la intervención adulta fue leída como exitosa por parte de lxs niñxs y adolescentes, éstxs recurrieron a lxs educadorxs adultxs para tramitar los conflictos -en vez de resolverlos de manera violenta entre pares-. Cabe aclarar que estas estrategias fueron tomadas de distintos espacios comunitarios, incluyendo los escolares (Cárdenas, 2022). Con esto se quiere evitar caer en una dicotomía extrema entre educación formal y educación popular.¹⁵

Ahora bien, la figura del adultx en el Merendero como *interlocutor* inscribe a lxs educadorxs en un lugar particular. Sin anular las jerarquías etarias, encuentran un modo de relacionarse que cae por fuera de los términos que lxs niñxs tienen para referirse a su entorno adulto. No son docentes, pero tampoco cumplen el rol de ningún familiar. En algunos momentos, algunxs niñxs, sobre todo de menor edad, señalaron a la “amistad” como un posible modo de comprender la naturaleza de ese vínculo. En un taller realizado en 2022, al leer una historia sobre la amistad¹⁶, lxs talleristas que llevaban a cabo esa actividad preguntaron en qué lugares lxs niñxs hacían amigxs nuevxs. Al mencionar el Merendero, una de las niñas señaló que Estela (la tallerista adulta) era su amiga.

La antropóloga Paula Shabel también se refiere a la amistad como el modo vincular que existe entre las militantes y las niñas (sobre todo) de la organización donde ella se desempeña como educadora y realiza su trabajo de campo en la Ciudad de Buenos Aires.

“El cuidado, como uno de los ejes principales que ha marcado los vínculos entre adultxs y niñxs, se reedita en las prácticas de La Caldera desde una posición a la que se podría categorizar como no paternalista porque se aleja de un generalizado supuesto acerca de que poseemos aquello y a aquellos que cuidamos, y así se minorizan determinadas poblaciones sobre las que se hipervisibiliza la condición de precariedad. [...] Las niñas y adolescentes de La Caldera necesitaron de las adultas o, mejor dicho, decidieron manifestar una necesidad frente a ellas y produjeron así un encuentro, que no estaba previamente dado por sentado ni planificado por las adultas, y al que propongo denominar como “amistad”. Este encuentro procura romper la

¹⁴ Se realizaron cuatro fanzines temáticos en dos talleres diversos, que fueron repartidos en el festejo del Día de las Artes a lxs asistentes y a las familias del barrio. Este evento se realizó anualmente entre 2011 y 2021 de manera sostenida.

¹⁵ Se analiza esta relación en profundidad en mi tesis doctoral.

¹⁶ El libro forma parte del repertorio literario que utiliza el Merendero en sus talleres de literatura. *Sapo de otro pozo* (2012), de Rodrigo Folgueira y Poly Bernatene, Argentina.

distancia abismal que se ha impuesto entre generaciones, al sabernos todxs sujetxs de necesidad de cuidado y productorxs de ese cuidado a la vez, sin desconocer las posiciones desiguales que lxs sujetxs ocupan en las redes sociales más amplias [...] Una forma de vincularse sin obediencia, donde las partes se encuentran porque así lo desean, aunque no todo en el encuentro sea armonía” (2022: 145,146)

La forma que adopta el cuidado en esa organización y en esos vínculos en particular es pensada por Shabel como una amistad, que no niega las jerarquías existentes, pero tampoco refuerza una ruptura entre lo adulto y lo niño. Si bien lxs adultxs seguirán siéndolo, también existe una aproximación a la vivencia niña o a una perspectiva niña, que lxs propixs chicxs han identificado. Por ejemplo, en el año 2019, al ingresar al espacio lúdico, observo que una de las educadoras mayores (en ese momento tenía 69 años) estaba sentada en una mesa junto con niñas de 6 años de edad, peinando y vistiendo a unas muñecas. Una de las niñas se dirige a mí y me dice “Mirá, Greta, Iris volvió a ser niña”.¹⁷ Este tipo de comentarios ocurre con frecuencia.

En 2022, yo misma me encontraba dibujando en un taller junto a un grupo de adolescentes. Uno de ellxs, de 13 años, comenta en voz alta: “Greta es re-niña, tiene re imaginación”.¹⁸ En estas observaciones, se pone en juego qué se espera que haga un adulto o un niño, qué actividades le son propias y cuáles no. No es casual que en el barrio se denomine a lxs educadorxs como “los chicos del Merendero”. Cuando las familias usan ese término, no hablan de lxs niñxs, sino de lxs educadorxs y talleristas. Si en el 2008 ese mote concordaba con la edad que nosotrxs teníamos (17, 18 años); en la actualidad ya no describe una realidad etaria.

Podría hablarse de una “infantilización” de lxs educadorxs, y es necesario detenerse en ese término, que suele ser utilizado de manera peyorativa e inferiorizante, precisamente por el rol que se les ha asignado a lxs niñxs en el esquema de relaciones de poder que rige a nuestras sociedades (Morales y Magistris 2023). Pero aquí el concepto de “infantilizar” se aproximaría más bien al de “perspectiva niña”, que se viene discutiendo en los últimos tiempos (Morales y Magistris 2021). Rescato el uso de la palabra “perspectiva”, profundamente asociada a la idea de mirada. En tanto técnica cultural, que en Occidente supuso una revolución, la “imagen en perspectiva representaba por vez primera la mirada que un espectador echa al mundo”, que a su vez se transformó a sí mismo en una “mirada al mundo” (Belting 2012:17).

Sin duda, no es éste el sentido que los estudios sobre participación infantil y los colectivos políticos que trabajan con niñxs tienen en mente. Sin embargo, esta “perspectiva niña” habla de un modo de interpretar el mundo e incluso de disputar las “representaciones” (no sólo en términos visuales) que han sido asociadas a las niñeces (por ejemplo, “lo pequeño”, “lo inacabado”). En la acepción de “perspectiva” que se usa habitualmente, en tanto “punto de vista”, se cuela algo de aquella técnica de la mirada que revolucionó la relación entre imagen, visión y observador.

Al recuperar las producciones audiovisuales de espacios como el Merendero esa “coincidencia” parece ser elocuente, sobre todo si se piensa en el pasaje que se ha ido gestando en la organización: la producción de imágenes de lxs adultxs dio lugar a una

¹⁷ Registro de campo, 23 de febrero de 2020

¹⁸ Registro de campo, 17 de abril de 2022

producción conjunta que incluso redundó en la construcción de un espacio de muestras y exhibiciones en 2022. En esta última experiencia, presentada en el programa nacional de Puntos de Cultura, eran lxs propixs niñxs quienes miraban sus miradas (y no sólo sus imágenes) y las exhibían, en un entorno que poco se pregunta sobre qué es lo que ellxs ven e imaginan. La perspectiva niña apela no tanto una presencia de niñxs en espacios de adultxs como solución automática, sino una relación conjunta en la que las racionalidades e imaginaciones de ambxs se entrecruzan.



Figura 9. Proceso de montaje final para la primera muestra “Historias de sábado” en el espacio de exposición del Merendero, 2022. La niña que participó de la confección de la muestra en 2022 figura en las fotografías de los paneles, realizadas por adultxs, en 2019. Fotografía de la autora.

Si bien la importancia que se le ha otorgado en tiempos recientes a la palabra de lxs niñxs en distintos ámbitos es promisoria (Cárdenas 2022; Cussiánovich et al. 2023; Shabel 2021), la relación entre sus discursos y sus producciones visuales o los modos en que aparecen en las imágenes que de ellxs se producen y circulan ha sido menos analizada. En el caso del Merendero, esa relación es permanente y no puede pensarse de manera aislada. El acto de tomar la palabra emerge en la captura de los gestos involucrados en las distintas conversaciones entre niñxs y adultxs. De hecho, fue a partir de la revisión de las producciones fotográficas que saltó a la vista este patrón visual recurrente, siendo la imagen un argumento visual para la reflexión académica (García Varas 2011).



Figura 10. Charla del Taller de Fútbol, 2019. Fotografía de Belma Hernández-Francés León.

George Didi-Huberman (2014) propone como fundamental la relación entre tomar figura (realmente aparecer y darse a ver, más allá de los estereotipos o *clichés* visuales) y tomar la palabra. En el caso de lxs niñxs cobra una gran relevancia, ante su condición “inaudible” en la arena política (recordando la etimología de la propia palabra “infancia”: el infante como el que no habla). En el espacio merendero, figurar y ser oído se acoplan. Para el autor francés, en la historia moderna (europea, al menos) se han dado dos modos en que los pueblos tomaron la palabra. Por un lado, haciendo resonar la palabra popular (sobre todo la palabra obrera); por otro, creando una “poética del pueblo” en la que luego éste decidirá (o no) si se reconoce y la toma como propia (2014:119). Si bien Didi-Huberman aborda movimientos artísticos y literarios, sobre todo en Francia a partir del siglo XIX, algunos de estos mecanismos aparecen en el Merendero.

Lxs educadorxs indagan en la vida de lxs niñxs y adolescentes, en sus palabras e intereses, y o bien las magnifican, o bien crean herramientas, repertorios y vehículos observando lo que aquéllxs proponen. Posteriormente o en el proceso de creación, lxs niñxs toman lo producido como algo propio, que comparten incluso por fuera del Merendero (por ejemplo, llevándose producciones a sus casas, o publicando fotografías en sus redes sociales personales). Los talleres y sus formatos dan cuenta de este proceso. Una figura adulta dispone la dinámica, que con el correr del tiempo se negocia con lxs niñxs que participan, y éstxs logran darle la forma que desean, cada vez con mayor autonomía.

En ese modelaje de una “poética” merendera, si volvemos a la palabra de Didi-Huberman, hay un reconocimiento por parte de lxs niñxs, que se ven reflejados o formando parte de la producción visual del espacio. La presencia de las cámaras desde temprana fecha en el Merendero (sean digitales o actualmente con los teléfonos de adultxs y adolescentes) también hace que no resulte extraño el gesto de registrar(se).



Figura 11. Adolescentes del espacio utilizando las cámaras que trajeron unos educadores que vinieron a compartir el día en el Merendero, registrándose entre ellxs, 2024. Fotografías del Taller de Adolescentes.

Hacia una iconografía del aprender

Hay un largo trecho entre aquella iconografía del estudio (ensimismada y aislada) y lo que se presenta en este espacio de Educación Popular (donde se “está juntos”). Si bien aquí se destacaron 1) algunas imágenes que tienen que ver con la figura del conversar que atañe a niñxs y adultxs, y 2) un pasaje de estos mismxs chicxs de ser sujetos-mirados a un ser un sujeto-que-mira; durante mi trabajo de campo pude ir recabando otras fórmulas visuales, que aquí no serán analizadas, pero sí referidas. Por ejemplo, la construcción material del espacio, que involucra a niñxs y adultxs; o los diversos modos de aparecer y habitar el Merendero, que exponen en primer plano una dimensión tanto corporal como afectiva de los lazos que a diario configuran (manos entrelazadas, abrazos, cuerpos en espacios o posiciones inusitados, texturas y colores compartidos con otras organizaciones afines, etc.). Este tipo de imágenes son una constante en el registro audiovisual del Merendero.

Por lo tanto, la idea de una organización de “Educación Popular” no tiene que ver tanto con los contenidos o una determinada instrucción. Si puede darse un proceso de aprendizaje es precisamente por los mecanismos que se pusieron en juego para relacionarse unos con otros, mecanismos en los que el entorno y su construcción son fundamentales, y que hacen a la institución de un modo de “estar juntos”. El cuidado del espacio físico tiene que ver con otras dinámicas de cuidados entre niñxs y adultxs, que se dan en simultáneo: al espacio se lo *quiere*, y el correlato es la afectuosidad entre las personas que lo habitan (lo cual no quita que haya fricciones y desencuentros entre quienes lo componen). Por ejemplo, en el año 2019, ante reiterados problemas de conducta de uno de lxs preadolescente reportados por dos maestras de la escuela primaria a la que él asistía, dos educadorxs del Merendero nos acercamos a dialogar a la institución. Los relatos de las maestras no coincidían con los relatos de lxs educadorxs, a punto tal que una de ellas dijo “¡Pero parece que estamos hablando de otro chico!”. Cuando retornamos al Merendero, tuvimos una charla con el niño aludido quien nos dijo que él sabía que no se comportaba de igual forma en uno y otro sitio, y que su

conducta era “mejor” en el Merendero. Al preguntarle por qué él creía que eso sucedía, contestó “porque acá [en el Merendero] me quieren”.¹⁹

Esta conjunción de afectos y cuidados, entre personas y hacia el espacio, configuran los modos de trabajo que en parte emergen en las producciones audiovisuales de la organización. Propongo entender esta iconografía propia del Merendero como una iconografía del “aprender”. Si seguimos la etimología de este término, vemos que proviene de la raíz *prendere*: *praes* (antes) y *hendere* (atrapar o agarrar). Ésta última comparte raíz con la palabra “hiedra” (*ghend-*), planta que se enreda y se aferra a los muros donde crece. En el espacio merendero, esa huella aferrada de lxs niñxs está en cada pared del espacio, incluso permanece más allá de las personas -chicxs que crecen y se van del barrio o que simplemente empiezan a pasar su tiempo en otros sitios-.



Figura 12. La biblioteca del Merendero, 2022. Fotografía de la autora.



Figura 13. Niñxs del Merendero pintando un mural en la cocina, 2023. Fotografía de la autora.

¹⁹ Registro de campo, 31 de agosto de 2019.



Figura 14. Celebración del Día de las Artes, 2018. Fotografía de la autora.

Pero también hay un reconocimiento de ese espacio merendero que se arraiga (se prende) al propio cuerpo. Por caso, en el año 2018, mientras charlaba con uno de lxs educadorxs, notamos que se acercaba por la vereda un niño de 10 años, que sufría una extrema violencia doméstica en aquel entonces. Cuando ingresa al Merendero -que consiste tan sólo en atravesar una reja bastante endeble-, mi compañero me señala: “¿Viste? ¿Viste cómo cambió su postura corporal? Entró y relajó los hombros”.²⁰ Habitar los espacios -la escuela, el Merendero, la calle, la cancha, la propia casa- no puede desligarse de cómo los concebimos, si estamos cómodxs, al resguardo, o nos sentimos amenazadxs. Si tenemos libertad de movimiento o caminos restringidos.

Tal como señala Sara Ahmed (2015), nuestra relación con el mundo está mediada por emociones que se sienten en las superficies de los cuerpos y que son formas de interpretarlo. Esto se vuelve *palpable* en las formas de estar que cada espacio promueve y que redunda en los conocimientos que se construyen y se “incorporan”. Jeffrey Juris, al analizar prácticas políticas en espacios públicos, se refiere a una “consciencia corporal” [*bodily awareness*] que acontece en determinados rituales y performances colectivas (2008:65). En esos momentos del “estar juntos” es que las emociones cumplen un rol fundamental para sostener el compromiso con la participación. En espacios como los merenderos y los centros comunitarios, donde no existe una obligación de asistencia ni de permanencia (a diferencia de las escuelas), los repertorios emocionales se vuelven fundamentales, y no es posible escindirlos de los entornos donde van tomando forma. Una iconografía del aprender no puede aislarse en una sola imagen o fórmula, sino que requiere de ese conjunto que incluye las fotografías de los talleres colectivos alrededor de las mesas; junto a los momentos de mayor introspección de niñxs y adultxs; y las imágenes en las que todas las personas que hacen al Merendero participan en su construcción y acondicionamiento. A diferencia de aquélla del estudio, esta iconografía es multiforme, aunque se nutra también de elementos y materialidades compartidas.

²⁰ Registro de campo, 11 de noviembre de 2018.

Palabras finales: hoy podemos charlar.

La figura de la conversación es uno de los elementos que modelan y emergen en lo que he llamado una iconografía del aprender, íntimamente ligada con los afectos y los vínculos que se tejen entre niñxs y adultxs en el Merendero Les Pibes del Ombú. El aprendizaje no es de “contenidos”, es más bien el modo en que se experimenta una determinada relación entre personas y con un espacio, lo que dispara el deseo de apre(he)nder algo nuevo (ya sea un deporte, escribir una palabra compleja o planear una estrategia para organizar una actividad colectiva). Por eso se retornó a la etimología del verbo: aquello que se prende al cuerpo. Y de allí se desprende también su dimensión experiencial.

Esto no quiere decir que todo acto o gesto de *estudio* deba ser demonizado, o que no se requiera un momento de intimidad y aislamiento. De hecho, en el mismo Merendero coexisten estas iconografías. Pero ese momento de “estar solx” no es suficiente, y de acuerdo a las palabras del preadolescente que abren este trabajo, allí radica la falencia de la escuela a la que asisten, puesto que en ella “sólo” se estudia, sin lugar para el “estar juntos” que según lxs niñxs define al Merendero. Algo que parece tan vago y al mismo tiempo sólo utilizan para definir este espacio y no cualquier otro en el que están rodeadxs de personas también. A esa “soledad” y falta de escucha que encuentran en la escuela se le contrapone la figura de la *conversación* que tan coherente resulta dentro del paradigma de la Educación Popular y su anclaje en el diálogo.



Figura 15. Jornada merendera, 2019. Fotografía de Belma Hernández-Francés León.

Cierro este escrito con una contraposición entre dos momentos muy distintos de la historia del Merendero. El primero ocurrió hace varios años, incluso antes de que lxs talleristas se pensarán como “educadorxs”. En el año 2013, yo estaba sentada con un adolescente, que siempre sostuvo una relación de tensión con el barrio y con su propia familia, en algo que catalogué en su momento como una conversación. Llegado un punto, él me dice “estás llena de palabras”, una frase que nunca logré descifrar por completo. Hasta que tuvo lugar el último Taller de Adolescentes en diciembre de 2023 (diez años más tarde), justo antes de cerrar el Merendero por vacaciones dos semanas (hasta retomar la actividad en enero de 2024). No había nada específico planteado para

ese día, de cara al descanso que se avecinaba. Yo estaba en la Biblioteca del Merendero con tres adolescentes y les pregunté qué tenían ganas de hacer, dado que no había plan alguno. Uno de ellxs respondió “hoy podemos charlar”.

Estos dos episodios aparentemente inconexos permiten aventurar una definición sobre el devenir educadorxs en este tipo de espacios comunitarios constituidos por niñxs y adultxs. Si bien no es posible corroborar la hipótesis que elaboré respecto de aquella frase que me dijo hace una década aquel adolescente y que tanto tiempo tardé en comprender, puede arriesgarse una idea: me quiso decir que no estaba escuchándolo. Hablé sin conversar. Entre estas dos charlas y el análisis de los patrones visuales de los registros del Merendero, se desprende otra conclusión sobre lo que implica *volverse educadorxs*. Algo que puede pensarse como el proceso de aprender a charlar y rebelarse contra la etimología de la palabra *infancia* (aquel cuya voz no tiene eco, como si no hablara). Y es esa capacidad de conversación lo que realmente se esconde detrás de la definición que lxs pibxs brindan sobre el Merendero, como sitio de aprendizaje: ese lugar donde estamos juntos. Que no es otra cosa que decir que lo que cada quien dice se escucha y resuena.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2015) *La política cultural de las emociones*. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Batallán, G., y Campanini, S. (2008) La participación política de niñ@s y jóvenes-adolescentes. Contribución al debate sobre la democratización de la escuela. *Cuadernos de antropología social*, 28, 85-106.
- Belting, H. (2012) *Florence y Bagdad. Una historia de la mirada entre Oriente y Occidente*. Madrid: Akal.
- Braster, S., y del Pozo Andrés, M. (2018) La Escuela Nueva en Imágenes: Fotografía y Propaganda en The New Era (1920-1939). *Historia y Memoria de la Educación*, 8, 97-145.
- Cárdenas, H. (2022) *Los chicos toman la palabra. Cómo usar las asambleas y la resolución de conflictos en la escuela*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cerletti, L. (2008) Tras los sentidos de “participación”: un análisis desde la etnografía educativa. *Avá*, 13 (1), 123-40.
- Cordero Arce, M. (2013) Hacia un discurso emancipador de los derechos de las niñas y los niños. Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea, <http://purl.org/dc/dcmitype/Text>.
- Cussiánovich, A., Martínez Muñoz, M. y Magistris, G. (2023) La participación protagónica de las niñas y niños. Una invitación a repensar nuestra manera de ver el mundo. En S. Morales y G. Magistris (Eds.) *Reinventar el mundo con las niñas. Del adultocentrismo a las perspectivas niñas* (169-192). Buenos Aires: Chirimbote / Ternura Revelde.
- Didi-Huberman, G. (2014) *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Dussel, I. y Gutiérrez, G. eds. (2019) *Educación la mirada. Políticas y pedagogías de la imagen*. Buenos Aires: Manantial / FLACSO.
- García Varas, A., ed. (2011) *Filosofía de la Imagen*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- Giuliano, F. y Skliar, C. (2019) A propósito de la pereza y la scholè. *Archivos de Cien-*

cias de la Educación, 13 (16), doi: 10.24215/23468866e072.

Hart, R. (1992) La Participación de Los Niños: De La Participación Simbólica a La Participación Auténtica. *Innocenti Essays* - UNICEF, 4, 1-39.

Hernández, M. C. (2020) De espacios y tramas: re-pensar la espacialidad infantil. *Desidades* 28, 26-39.

Jenks, C. (1996) *Childhood*. London: Routledge.

Joschke, C. (2012) À quoi sert l'iconographie politique ? *Perspective. Actualité en histoire de l'art*, 1, 187-92. doi: 10.4000/perspective.646.

Juris, J. (2008) Performing politics: image, embodiment and affective solidarity during anti-corporate globalization protests. *Ethnography*, 9(1), 61-97.

Lobato, M. (2019) *Infancias argentinas*. Buenos Aires: Edhasa.

Magistris, G. (2020) La(s) infancia(s) en la era de los derechos. Balances y desafíos a 30 años de la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño. En *Infancias y juventudes a 30 años de la Convención sobre los Derechos del Niño: políticas, normativas y prácticas en tensión*. Buenos Aires: Edunpaz, 87-120.

Menéndez, E. y Spinelli, H., eds. (2006) *Participación social ¿para qué?* Buenos Aires: Lugar Editorial.

Mitchell, W.J.T. (2003) Mostrando el ver: una crítica de la cultura visual. *Estudios Visuales* 1.

Morales, S. (2020) Movimientos sociales y participación política de niñas y niños. *Crítica y Resistencias. Revista De Conflictos Sociales Latinoamericanos*, 10, 22-38.

Morales, S. y Magistris, G. (2021) Pedagogía niña: Revisitando la obra de Paulo Freire con lentes antiadultistas. En *La palabra y el mundo. Conversaciones freireanas*. Buenos Aires: Muchos Mundos Ediciones /Revoluciones, 13-30.

Morales, S. y Magistris, G (2023) Reinventar la política desde una perspectiva niña. En *Reinventar el mundo con las niñas. Del adultocentrismo a las perspectivas niñas*. Buenos Aires: Chirimbote / Ternura Revelde, 13-42.

Morales, S. y Retali, E. (2020) Educación popular con niñxs. Diálogos entre la pedagogía del oprimido y la pedagogía de la ternura. *Revista del IICE* (48). doi: 10.34096/iice.n48.10210.

Ripa, C. (1645) *Iconología*. Venecia: Cristoforo Tomassini.

Rodríguez Bustamante, L. (2022) La participación de lxs niñxs en la gestión escolar y en el espacio público. Un estudio histórico-etnográfico. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Runge Peña, A., Hincapié García, A. y Piñeres Sus, A. (2007) Una mirada pedagógica a la relación entre imagen, imaginación y formación humana, tomando como ejemplo el Orbis sensualium pictus de Juan Amós Comenio. *Revista Educación y Pedagogía* XIX, 47.

Santillán, L. (2013) La participación social entre el trabajo colectivo y la beneficencia privada: un análisis con foco en el cuidado infantil y las transformaciones urbanas en barrios del Gran Buenos Aires, Argentina. *Cuadernos de Antropología*, 23, 27-48.

Serra, M. (2009) Cine, escuela y discurso pedagógico. Inflexiones históricas de una relación. *Propuesta Educativa*, 31, 127-128.

Shabel, P. (2021) Nombrar al mundo. Reflexiones metodológicas sobre la participación de niñxs en una investigación etnográfica. *RES. Revista de Educación Social*, 32, 1-18.

Shabel, P. (2022) "Nos encontramos igual". Prácticas de un feminismo intergeneracional durante el aislamiento. *Debate Feminista*, 63. doi: 10.22201/

cieg.2594066xe.2022.63.2320.

Shabel, P., Montenegro, H., Parodi, C., Morales, S. y Szulc, A. (2023) Participación e infancias: formas de hacer y disputar poder en contextos adultocéntricos. En *Niñez Plural. Desafíos para repensar las infancias contemporáneas*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo, 71-81.

Sirvent, M. (1999) *Cultura popular y participación social*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Skliar, C. y Giuliano, F. (2020) La universidad: lo que fue, lo que es y ¿qué será?, *Pensamiento universitario*, 19, 66-78.

Szir, S. (2006) *Infancia y cultura visual. Los periódicos ilustrados para niños (1880-1910)*. Madrid: Miño y Dávila Editores.

Szulc, A. y Enriz, N. (2016) La política, las calles y la niñez indígena en Argentina. *CADERNOS DE CAMPO*, 25, 200-221.

Ussher, M. (2008) Complejidad de los procesos de participación comunitaria. *Actas-XV Jornadas de Investigación y Cuarto Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Buenos Aires: Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires, 162-166.

Winckler, G. (2023) El lugar de los pibes y las pibas. Experiencias espaciales de niños y niñas en un barrio popular del conurbano bonaerense. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 23: e42075. doi: 10.15448/1984-7289.2023.1.42075.

Zubizarreta, A. (2021) La participación de los niños y niñas en el marco de la educación infantil: algunas coordenadas para su práctica efectiva. *Revista del IICE*, 49, 43-58.



Greta Winckler es licenciada en Ciencias Antropológicas y Doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde actualmente lleva adelante sus estudios de posdoctorado. Se desempeña como investigadora y docente en el Área de Antropología Visual (UBA) desde 2014 y participa en el equipo Niñez Plural, radicado en el Instituto de Ciencias Antropológicas (UBA). Desde 2008 trabaja como educadora popular con niños en el conurbano bonaerense.

Modos generacionales de habitar entre jóvenes de familias migrantes en el conurbano bonaerense¹

[DÉBORA GERBAUDO SUÁREZ]

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/
Universidad Nacional de San Martín,
Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales
dgerbaudosuarez@unsam.edu.ar

Resumen

Este artículo explora las conexiones entre cultura, migración y espacio urbano, centrándose en cómo lxs jóvenes paraguayxs e hijxs de paraguayos en Buenos Aires experimentan tanto la ciudad como su nacionalidad. Examina la influencia de las costumbres familiares de su lugar de origen y las relaciones de poder que configuran su experiencia del espacio urbano, destacando las formas desiguales en que las personas experimentan la ciudad según su origen migratorio, edad y estatus generacional. A través de una etnografía colaborativa con familias migrantes, que incluye entrevistas grupales con madres, hijxs y hermanxs, el estudio investiga sobre la construcción de identidades entre juventudes criadas en hogares transnacionales y su influencia sobre los modos de habitar en los márgenes del río Reconquista en San Martín, un partido del Gran Buenos Aires. Para ello, se analiza la transmisión de una memoria migrante y de una identidad étnico-nacional de madres a hijxs, enfocándonos en cómo lxs jóvenes adoptan esta identidad y su impacto en la politización de la cultura. Estas cuestiones son clave para comprender las relaciones de poder y desigualdad que moldean las experiencias urbanas de lxs jóvenes. También arrojan luz sobre las identidades y respuestas que desarrollan, disputando su derecho a la ciudad en un entorno que los expulsa por su condición de pobreza y extranjería.

Palabras clave: migración, espacio urbano, jóvenes, identidad

Generational modes of inhabit among young people from migrant families in the Buenos Aires suburban area

Abstract

This article explores the connections between culture, migration and urban space, focusing on how young Paraguayans and children of Paraguayans in Buenos Aires

¹ Artículo recibido: 30 de Marzo de 2024. Aceptado: 14 de Diciembre de 2024.

experience both the city and their nationality. It examines the influence of family customs from their place of origin and the power relations that shape their experience of urban space, highlighting the unequal ways people experience the city based on migration, age, and generational status. Through a collaborative ethnography with migrant families, including group interviews with mothers, children, and siblings, the study explores how young people raised in transnational households build their identities. We also examine how these identities influence their lives on the margins of the Reconquista River basin in San Martín, a district in Greater Buenos Aires. To this end, we analyze how migrant memory and an ethnic-national identity are passed from mothers to children, focusing on how young people embrace this identity and its impact on the politicization of culture. These questions are central to understanding the power and inequality shaping young people's urban experiences. They also shed light on the identities and responses they develop. In particular, these young people challenge their right to the city in a place that excludes them due to poverty and foreignness.

Keywords: migration, urban space, youth, identity

Modos geracionais de habitar entre jovens de famílias migrantes na Grande Buenos Aires

Resumo

Este artigo explora as conexões entre cultura, migração e espaço urbano, com foco na forma em como os jovens paraguaios e filhos de paraguaios em Buenos Aires vivenciam tanto a cidade quanto sua nacionalidade. Analisa a influência das maneiras familiares do país de origem assim como as relações de poder que moldam sua experiência no espaço urbano, destacando as maneiras desiguais com que as pessoas vivenciam a cidade, com base na migração, a idade e o status geracional. Por meio de uma etnografia colaborativa com famílias migrantes, incluindo entrevistas em grupo com as mães, filhos e irmãos, o estudo investiga como os jovens criados em lares transnacionais constroem suas identidades. Também examinamos como essas identidades influenciam suas vidas à margem da bacia do Rio Reconquista, em San Martín, um distrito da Grande Buenos Aires. Para tanto, analisamos como a memória migrante e a identidade étnico-nacional são transmitidas de mães para filhos, com foco em como os jovens abraçam essa identidade e seu impacto na politização da cultura. Essas questões são centrais para entender o poder e a desigualdade que moldam as experiências urbanas dos jovens. Elas também revelam as identidades e as respostas que esses jovens desenvolvem. Em particular, eles desafiam seu direito à cidade em um lugar que os exclui devido à própria pobreza e à condição de estrangeiros.

Palavras-chave: migração, espaço urbano, juventude, identidade

Introducción

Este artículo analiza las relaciones entre cultura, migración y espacio urbano, enfocándose en los modos generacionales de habitar la ciudad y la nacionalidad entre jóvenes provenientes de familias paraguayas en Buenos Aires. Siguiendo a Giglia (2012), entiendo al habitar como la capacidad humana de interpretar, reconocer y significar el espacio. Abarca las prácticas y representaciones mediante las cuales los sujetos ordenan el espacio, a la vez que el espacio los ordena.

La migración evidencia que las formas de residir cambian según cómo se viva y ocupe un espacio. No experimenta la ciudad de igual manera un “migrante de paso, recién llegado, afincado o aquel que nació y ya no se movió de su lugar” (Bidegain 2017). Estas vivencias también varían según otras dimensiones como la edad y la posición generacional. Este estudio aborda las relaciones de poder que permean el habitar, considerando las desiguales formas en que las juventudes de sectores populares y de familias migrantes acceden al espacio urbano.

La población paraguaya es el mayor colectivo extranjero en Argentina, concentrándose principalmente en el Área Metropolitana del Gran Buenos Aires (INDEC 2024). En San Martín, uno de sus municipios, coexisten familias migrantes y población local cerca del basural del CEAMSE² y del río Reconquista, el segundo más contaminado del país. Esta zona se caracteriza por la segregación urbana, el déficit habitacional y la degradación ambiental, pero también cuenta con densas redes comunitarias para enfrentar las dificultades.

Esto se relaciona con la presencia histórica de diversos flujos migratorios en el municipio. Desde la década de 1940, llegaron migrantes italianos y españoles, empleados como obreros en las fábricas locales. En los años '70, la desindustrialización afectó fuertemente al municipio, provocando desempleo y la pauperización de sus habitantes, quienes se instalaron en barrios populares (Grinberg 2009). También llegaron personas de provincias del litoral y del norte del país (Chaco, Formosa y Misiones), expulsadas del campo por graves inundaciones. Finalmente, entre 1990 y 2000, con el avance de políticas neoliberales en la región, se sumaron migrantes de países limítrofes (Paraguay, Bolivia y Perú).

A pesar de la diversidad cultural de la ciudad, en los relatos de su origen predominan los aportes de colectividades europeas. Estos relatos conviven con narrativas nacionalistas que también la identifican como la “ciudad de la tradición”. En este escenario, la migración latinoamericana cobra poca visibilidad en el relato identitario del municipio y del conurbano bonaerense en general. Algo similar a lo que ocurre con las villas, que casi no aparecen en la historia “oficial” construida en los archivos históricos del partido (Mantiñan 2018). Sin embargo, en el trabajo de campo conocí historias de familias, cuyas experiencias disputan esta visión hegemónica.

El artículo se estructura de la siguiente manera. En primer lugar, resumo las perspectivas teóricas del campo de los estudios migratorios y de juventudes con las que dialogo. En segundo lugar, explico las consideraciones metodológicas del estudio participativo desarrollado. A continuación, presento los datos empíricos, comenzando con la construcción y transmisión de una memoria migrante entre madres e hijxs. Por otro lado, indago cómo esa identidad es incorporada entre jóvenes que llegaron en la infancia y quienes nacieron en Argentina, explorando sus modos de habitar la ciudad y la nacionalidad. Luego, reflexiono sobre el derecho a la ciudad de lxs migrantes evidenciando los usos estratégicos de la cultura en contextos de inclusión y exclusión de

la diversidad. En las conclusiones considero el impacto de la dimensión generacional para comprender el habitar de lxs jóvenes en la migración.

Marco teórico

Los estudios antropológicos sobre cultura, identidad y etnicidad en contextos migratorios visibilizaron grupos étnicos fuera de los discursos oficiales sobre el “crisol de razas”, mostrando formas de inserción cercanas al “pluralismo cultural” (Caggiano 2005) y recuperando voces y prácticas de las propias personas migrantes (Maffia 2010). Entiendo la cultura como “el conjunto dinámico de representaciones (ideas, valores, símbolos) y prácticas que hacen posible la relación de los seres humanos con el mundo que los rodea” (Giglia 2012: 45). Comparto las críticas a la idea de una cultura homogénea transmitida de xadres a hijxs (Grimson y Godoy-Anativia 2004), reconociendo que las prácticas cotidianas en las familias contribuyen a la construcción activa de una memoria común entre las generaciones (Gavazzo 2012).

La construcción de memorias es impulsada por iniciativas de participación social. Los estudios sobre asociacionismo migrante generaron debates sobre los usos estratégicos de una “memoria social migrante”, que acentúa una identidad respecto al lugar origen (Baeza et. al. 2016). Esta memoria puede replicar lazos de ayuda mutua necesarios para la supervivencia en el contexto migratorio reproduciendo relaciones sociales “tradicionales” (Lamounier 1990), o reflejar disputas de poder en la sociedad de acogida, abarcando sentidos a veces contrapuestos sobre la identidad cultural de la colectividad (Grimson 1999, Gavazzo 2006, Halpern 2009).

En esos procesos desempeñan un rol muy importante las mujeres migrantes. Esto se relaciona con la feminización de la migración en Latinoamérica durante la década del 1990. El impacto de políticas neoliberales sobre las familias de menores recursos implicó en muchos casos fracturas familiares y la proliferación de hogares monomarentales donde la doble responsabilidad de las mujeres de asumir las tareas productivas y reproductivas fue un incentivo central para la migración (Guizardi, Gonzálvez y Stefoni 2018). Tal es el caso del colectivo paraguayo en el que la mayoría de quienes migran son mujeres provenientes de hogares rurales para los cuales su aporte económico extra cobra especial relevancia (Sanchís y Rodríguez 2011).

Por otra parte, la dimensión generacional es clave para comprender las dinámicas del habitar entre lxs jóvenes. En las transiciones juveniles de la educación al empleo o del hogar paterno al propio, las juventudes migrantes lidian con mayores dificultades. En su “pasaje” a la adultez influyen fenómenos tanto del país de origen como del país de destino, condicionado las oportunidades disponibles durante sus transiciones (Miranda 2013). Lejos de categorías estáticas, entiendo a la juventud de manera procesual, relacional y heterogénea, sin enmarcarla en una etapa fija de carácter universal. Se trata más bien de una condición social (Margulis y Urresti 1996) que se construye en el juego de relaciones sociales y disputas de poder con otros (Bourdieu 1990). El concepto de “jóvenes en la migración” que planteo comprende a un grupo que, aunque diverso, comparte también elementos en común: identificarse y ser reconocidxs por otros como “jóvenes” y estar atravesadxs de algún modo por el proceso migratorio. Se comprende así tanto a quienes emprendieron la movilidad, como a quienes nunca migraron pero que participan de campos sociales transnacionales junto a sus xadres, quienes muchas veces por ello, son interpeladxs por estereotipos xenófobos y racistas dirigido a sus familias y proyectados hacia ellxs. Siguiendo a Gavazzo (2012) entiendo a lxs jóvenes

en torno a tres dimensiones de generación: la dimensión genealógica que lxs une con sus familias (en tanto hijxs, hermanxs) analizando las relaciones intergeneracionales que traman con sus madres y padres. Desde la dimensión etaria que lxs ubica en una posición social específica como grupo de edad (jóvenes) y desde una dimensión socio-histórica según la cual desarrollan experiencias sociales compartidas (por ejemplo, son hijos de migrantes, habitantes de barrios populares). Así, es posible entender la movilidad como marca generacional entre jóvenes que vinieron de manera individual siguiendo sus propios proyectos de vida (generación 1.0), quienes llegaron cuando niñxs o adolescentes como parte del proyecto migratorio familiar (generación 1.5) y quienes no migraron, pero son hijxs de madre o padre de otro país (la mal llamada generación 2.0) (Suárez Navaz 2006; Feixa 2008).

Por último, los estudios sobre relaciones intergeneracionales en las familias migrantes, en general, se interesaron por la “integración” a través de las posibilidades y/o limitaciones en la movilidad social de sus descendientes en Estados Unidos (Lewis 2007; Foner 2009), en España (García Borrego 2003; Pedreño 2010) y en Francia (Sayad 1994). Frente a teorías monolíticas sobre la asimilación con aculturación total, dichas investigaciones muestran diversas formas de incorporación de lxs migrantes (Portes y Zhou 1993; Portes et. al. 2006). Se habla de “asimilación segmentada”, donde las familias logran movilidad ascendente o descendente a través de sus hijxs, dependiendo del mantenimiento de lazos étnicos con sus comunidades. Estos modelos concluyen en una aculturación completa en las siguientes generaciones, algo que no se verifica en todos los contextos.

Otro aspecto estudiado por enfoques transnacionales son las experiencias migrantes en múltiples desplazamientos espaciales y sociales (Glick Schiller et. al. 1995). Las familias pueden participar de “campos sociales transnacionales”, donde circulan personas, mercancías, dinero, ideas e información de manera desigual entre el país de origen y el de recepción (Levitt y Glick Schiller 2004). Estas redes crean relaciones entre actores localizados en ambos lados de las fronteras. Esto supone ventajas y desafíos para sus descendientes, quienes enfrentan dilemas entre “formas de estar” y “formas de pertenecer” a estas comunidades transnacionales (Levitt y Waters 2002; Levitt 2010).

Metodologías en la etnografía colaborativa

El estudio se inscribe en un proyecto más amplio³ de Investigación Acción Participativa (IAP) que procura no sólo desarrollar modelos de colaboración simétricos entre investigadorxs e interlocutorxs, sino también se plantea como una expresión del activismo social (Rahman y Fals Borda 1989: 47). Este tipo de metodologías “(...) inserta a los antropólogos dentro de las luchas políticas y sociales de base como investigadores-activistas, lo que estimula la colaboración simultánea en el nivel político y en el del análisis etnográfico” (Rappaport 2018: 326).

Entre los años 2019 y 2022 junto a colegas de la Universidad Nacional de San Martín realicé observación participante en múltiples actividades educativas, artísticas y culturales co-organizadas con jóvenes y familias migrantes del Área Reconquista.

³ Desarrollé mi investigación doctoral en el marco de “Migrantes en Reconquista” radicado en la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM) y financiado por el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC Canadá).

Algunas consistieron en varios meses de trabajo colaborativo como la organización de festivales o el desarrollo de una Diplomatura sobre Género, Ambiente y Territorio en la universidad. Otras implicaron un trabajo de campo acompañando a lxs jóvenes en el marco de sus familias, de sus grupos de pares y de instituciones de la comunidad.

En el trabajo de campo interactué con familias encabezadas por madres, quienes eran responsables del hogar y, a menudo, del trabajo comunitario en organizaciones barriales. El abandono paterno era común, o bien, lxs padres delegaban la crianza en las madres. Esta aproximación me permitió visibilizar a grupos tradicionalmente marginados, como mujeres y jóvenes. Además, reveló como el género, al igual que la edad, condiciona las formas de habitar los espacios urbanos, tema que profundicé en otro estudio (Gerbaudo Suárez, 2021).

En este artículo recupero la experiencia del grupo Colectividades Unidas Sin Fronteras, integrado por mujeres de diversas nacionalidades latinoamericanas en el barrio Costa Esperanza. Durante seis meses, acompañamos al grupo en reuniones de contención, reflexión y discusión sobre las problemáticas que las afectan como mujeres, madres y migrantes en el barrio. A la vez, colaboramos con demandas que ellas trajeron, por ejemplo, desarrollando capacitaciones sobre la regularización de documentación y sobre alfabetización digital. También brindando apoyo en la organización de eventos culturales y religiosos de las distintas colectividades, ya que ellas y sus familias participaban activamente de la iglesia católica y sus iniciativas en el barrio.

Con el tiempo me centre más en las integrantes paraguayas del grupo. Mujeres entre los 40-50 años de edad que llegaron al país hace ya más de veinte años para emplearse mayormente en el trabajo doméstico. Muchas son las primeras habitantes de Costa Esperanza y Costa del Lago, dos barrios autoconstruidos a partir de la toma y ocupación de terrenos en el Área Reconquista. Algunas formaron sus familias allí, otras tenían hijxs en Paraguay a lxs que mantenían a través del envío de remesas y a quienes trajeron cuando afianzaron sus viviendas. El universo de jóvenes con el que interactué está formado por sus hijxs, varones y mujeres entre 15 y 25 años de edad entre quienes nacieron en Argentina y quienes llegaron en la infancia entre los 3 y 10 años para reencontrarse con sus familias.

En este artículo recupero conversaciones con ellas y sus hijxs⁴ mediante el recurso a la entrevista etnográfica, donde los datos son construidos entre entrevistadorxs y entrevistadxs (Guber 2001). A través de unas 15 entrevistas en profundidad –10 individuales y 5 grupales–falicé sobre temas emergentes surgidos en el trabajo de campo que me permitieron interpretar lo dicho “(...) tomando en cuenta el contexto, la interacción entre los marcos de sentido de los agentes intervinientes y las formas en que sus identidades se van construyendo” (Pizarro 2014). En las entrevistas grupales la conversación se nutrió de múltiples participantes construyendo sentidos entre madres, padres, hijxs y hermanxs.

En algunos casos, reconstruí relatos de vida de lxs jóvenes como un modo de relacionar sus biografías y trayectorias individuales/familiares con el contexto social, cultural,

⁴ Las entrevistas fueron grabadas con el consentimiento de las mujeres y las conversaciones con menores de edad contaron con la autorización de sus madres. Mientras que algunas personas fueron anonimizadas, quienes trabajan en organizaciones sociales solicitaron ser nombradas como tal con la esperanza de amplificar sus voces hacia un público en general. También son verídicos los nombres de los barrios populares mencionados, en apoyo a la lucha que llevan adelante sus habitantes por su reconocimiento.

político y/o simbólico en el que transcurren, teniendo en cuenta cómo ese contexto influencia y es transformado por ellas (Mallimacci y Giménez 2006). A la vez, me basé en el subcampo de las historias de familias para comprender las experiencias de lxs jóvenes no sólo a partir de una mirada diacrónica centrada en los hitos personales sino más bien considerando el tiempo familiar que transcurre de generación en generación (Bertaux 1996). Así, indagué en la perspectiva generacional de las migraciones, no sólo desde una dimensión temporal sino también espacial para comprender las experiencias juveniles y sus modos de habitar las ciudades.

Identidad, cultura y memoria entre madres migrantes

Las mujeres desempeñan un rol preponderante en la feminizada migración paraguaya, ya sea porque en muchos casos emprenden la migración, o bien, porque lideran procesos de lucha por sus derechos en el país de destino. Además, las mujeres migrantes “protagonizan en gran parte el “resguardo de la memoria” en procesos de intercambio y resignificación de los recuerdos provenientes del lugar de origen” (Baeza et. al. 2016: 24). Estando expuestas a situaciones de desarraigo y desigualdad en contextos que borran los aportes de las migraciones limítrofes a la memoria nacional, ellas se empeñan no sólo en rescatar esos recuerdos sino también en transmitirlos de generación en generación.

De esos procesos de recuperación de memoria participé junto a mis compañeras del equipo de investigación al acompañar a un grupo de mujeres muy cercano a la iglesia católica, cuya misión promueve la integración de las poblaciones migrantes en el barrio, por ejemplo, celebrando las fiestas patronales del país de origen.

El día después de los festejos de la Virgen de Copacabana nos reunimos, como era habitual, en casa de Rosa (41), vecina nacida en Sucre (Bolivia) y fundadora de Colectividades Unidas Sin Fronteras. A las mujeres paraguayas les había gustado participar de la celebración boliviana, ellas nos decían “nosotros también aprendemos así de las costumbres de otros, de su cultura”. Aunque, al mismo tiempo, comparaban con su colectividad y se lamentaban “nuestras tradiciones se están perdiendo y eso nos preocupa. Es importante enseñarles a nuestros hijos el idioma, los bailes...” (Nota de campo, 9/9/2019).

Así, me empecé a preguntar cuáles serían esas tradiciones en “peligro de extinción” que preocupaban a las madres y en las que procuraban socializar a lxs jóvenes en las familias, o bien, cómo esa transmisión influía sobre los modos de habitar el barrio para ellxs.

En otro de los encuentros, surgió el tema de los viajes que hacían con sus hijxs a Paraguay. Gertrudis (45) contaba “a mis hijos no les gusta, los más grandes dicen que no se hallan”, sobre quienes nacieron en Paraguay y vivieron con su abuela hasta que se reunieron con su madre en Buenos Aires. En contraste Nahiara (10), su única hija argentina, decía que le gustaba ir, que si fuera por ella se iría a vivir con su abuela (Nota de campo, 7/10/2019). Estela (42) e Ylda (39), agregaban “¡a los míos les encanta! cuando se van allá en Caazapá, juegan en el campo y son felices de vacaciones”. Además de los viajes en vacaciones, también había otros impulsados por las familias en momentos clave de la vida de sus hijxs. Tiziana (15), la hija de Rosa, volvió a las reuniones después de un tiempo y nos contó que viajó a Bolivia con su padre como regalo por cumplir sus 15 años, donde conoció el lugar de origen de su familia y visitó a sus primxs (Nota de campo, 4/11/2019).

La transmisión del idioma guaraní era otro aspecto que preocupa a las madres. Gertrudis se lo enseñó a su hijo Jon y contaba orgullosa que él lo hablaba a la perfección. En cambio, Estela confesaba que su hijo Nicolás (18) lo habla más o menos, “acá no tanto pero cuando le manda audios al primo de allá sí, o cuando va a allá también” (Nota de campo, 9/9/2019). Nuevamente los viajes frecuentes, así como hablar el guaraní en la casa, son medios que las madres tienen para garantizar la transmisión de costumbres a sus hijxs.

Por último, las madres también vinculan a sus hijxs con Paraguay a través de las danzas, sobre todo de las mujeres más pequeñas en las familias. Además de venir a las reuniones con sus madres, durante la semana las niñas ensayaban danzas paraguayas en la capilla del barrio en simultáneo a sus clases de folklore en el ballet municipal. Mientras acompañaba a una de ellas en un ensayo me contaba “a mí me gusta bailar de todo” (Nota de campo, 26/8/2019). Más allá de que las madres involucren a sus hijas con la danza, también las hijas adoptan y desarrollan una pertenencia en torno a ella. En suma, en mi trabajo de campo encontré que, a través de los viajes, la enseñanza del guaraní y las danzas folklóricas, son las madres quienes vinculan a sus hijxs con Paraguay. Las mujeres adultas transmiten distintas enseñanzas relacionadas con su país de origen, mientras que las niñas aprenden y bailan las danzas que sus madres les enseñan. Esto muestra cómo la intersección de género y generación configura las experiencias de estas poblaciones migrantes. Al igual que lo observado por Gavazzo (2013 y 2014) entre hijxs de familias bolivianas y paraguayas, comparto sus críticas a la idea de una “maleta cultural” según la cual lxs hijxs “heredan” una misma “cultura de origen” de sus madres y padres (Grimson y Godoy-Anativia 2004), porque esto implicaría pensar en una continuidad casi genética de aspectos sociales. Al mismo tiempo, las prácticas cotidianas que reproducen relatos, valores y formas compartidas de ver el mundo se relacionan con la construcción activa de una memoria común entre generaciones, algo que también encuentro en mi trabajo de campo.

Esa transmisión de algunos elementos culturales en las familias paraguayas hace que lxs jóvenes participen de “campos sociales transnacionales”, en tanto redes de relaciones en las que circulan ideas, prácticas y recursos entre el país de origen y el país de recepción (Levitt y Glick Schiller 2004). Dichas relaciones mantienen lazos activos con realidades en el lugar de origen, ya sea de manera directa con hijxs que se desplazan, o bien, de manera indirecta manteniendo vínculos con quienes nunca migraron. Sin embargo, esas relaciones intergeneracionales no garantizan una “etnicidad lineal”, ya que:

La (identidad) es construida en contextos específicos en función de las relaciones (a veces conflictivas) que se establezcan entre unos y otros y en función de quién la define, en qué circunstancia y con qué intereses, es decir que siempre es situada y relacional (Gavazzo 2012: 136).

De tal modo, las identificaciones de lxs hijxs con esas prácticas y los sentidos de pertenencia que desarrollan pueden ser muy heterogéneos. Como señala la autora, las respuestas van desde el rechazo activo para “desmarcarse” de estigmas asociados al origen de lxs xadres hasta, en el otro extremo, el fanatismo de lxs hijxs por involucrarse más de lo que lo hacen sus propias familias. En ello influyen tanto los imaginarios nacionales y los contextos normativos que favorecen o no la discriminación hacia las

poblaciones migrantes.

También pueden deberse a cuestiones ligadas a la edad, ya que lxs hijxs a medida que crecen pueden cambiar sus modos de identificarse, tal como sucede en general con la participación de niñas que al crecer abandonan las danzas paraguayas, o bien, profundizan otras ya que “les gusta bailar de todo”, más allá de ritmos exclusivamente paraguayos. Asimismo, ser de distintas generaciones respecto a la migración también influye en esa pertenencia, por ejemplo, cuando las madres me cuentan que sus hijxs más grandes a pesar de haber nacido y vivido allá, “ya no se hallan” en Paraguay, en contraste con lxs hijxs argentinx más pequeñxs que parecen disfrutar mucho más los viajes de visitas familiares descubriendo más de ese lugar en el que no vivieron.

Memorias de migración en las generaciones más jóvenes

Tradicionalmente las migraciones fueron analizadas desde una perspectiva adultocéntrica que priorizó la adultez en detrimento de otras etapas de la vida (Rosas 2018). Sin embargo, niñxs y jóvenes también participan activamente en los movimientos migratorios. En esta sección indago: ¿Cómo experimentaron estxs jóvenes en su niñez la migración propia o de sus familias?; ¿De qué manera esa paraguayidad transmitida por sus madres fue habitada por ellxs en la infancia?; ¿Qué sentidos de pertenencia forjaron esas experiencias en las subjetividades juveniles del presente? En sus relatos de infancia emergen cuestiones comunes y también particularidades sobre los modos de habitar la paraguayidad en sus familias, entre quienes llegaron de pequeñxs y quienes nacieron en Argentina.

Los hijos de la familia Ramos, Ezequiel (20) y Leonardo (17), llegaron al país con 7 y 5 años respectivamente. Según nos contaban: “en ese momento no entendíamos nada, además no nos quedaba otra” (Entrevista, 8/01/2021). Debido a su edad, los niños no participaban de las decisiones familiares y debían aceptar lo consensuado por sus madres y padres. Estas situaciones pueden generar resentimiento entre lxs hijxs ante la decisión de migrar tomada por lxs adultxs, aunque también puede haber conciliación, ya el conflicto a menudo se mezcla con relaciones de cooperación y cuidado (Foner 2009).

En contraste, al crecer, lxs jóvenes comprenden la migración familiar desde otro punto de vista. Para Leonardo la situación familiar antes de venir era crítica, “la plata no alcanzaba, es horrible porque si no tenés plata no podés vivir, no podés costear tu salud” (Entrevista, 8/01/2021). Su hermano también recordaba la preocupación familiar, sobre todo de su madre: “mi mamá sufrió mucho, entonces dijo ‘¿por qué no vamos allá?’”. Los hermanos construyen memorias y sentidos compartidos en torno a la migración, entendiendo que quedarse no era una opción viable. Además, de pequeñxs añoraban a sus parientes en Argentina. Al respecto me decían “queríamos conocer a los abuelos, ellos se vinieron y nunca más volvieron allá”. La migración les permitió reunificarse con abuelxs y primxs con quienes conviven actualmente en el barrio de Costa Esperanza. Esto refleja su capacidad de agencia y da cuenta del modo en que lxs niñxs experimentan y dan sentido a las migraciones (Quecha Reyna 2014).

Ahora bien, la reconstrucción de memorias en torno a la migración no está exenta de distintas interpretaciones sobre un mismo evento. Entrevistando a Aida (17 años) y su mamá Gladys (54 años), la primera nos cuenta que vino con apenas 4 años al país y no recuerda haber tenido grandes problemas en su llegada, por el contrario, considera que se adaptó bastante rápido. Sin embargo, para su madre fue todo lo contrario.

Enseguida, Gladys replicaba “uy no pero si a ella ile costó un montón! Bajó mucho de peso, no quería comer, no le gustaba la comida de acá” (Entrevista, 5/02/2021). De esta forma, Gladys resaltaba lo traumático que fue el proceso de la migración, tanto para ella como para su hija.

Para Aida las mayores dificultades asociadas a la migración están vinculadas a su experiencia escolar como niña guaraní hablante. Como muchxs de sus vecinxs, fue a la única escuela primaria del barrio. Al respecto explicaba “si en el colegio no me salía algo seguía como en el otro idioma porque no me acostumbraba. Entonces las maestras le decían a mi mamá que ¿por qué hablaba así?”. Confirmando esto, su madre recordaba las innumerables veces que fue citada por docentes contándonos que “ellos no entendían lo que decía... como a ella le costaba hablar, algunas veces a los demás les retaba en guaraní, entonces se defendía así”. Estos son obstáculos comunes que enfrentan lxs niñxs migrantes en escuelas argentinas, que generalmente no cuentan con docentes bilingües en lenguas indígenas ni con una perspectiva de educación intercultural. Además, diversos estudios en el sistema escolar evidencian que los prejuicios xenófobos y actitudes discriminatorias hacia lxs niñxs migrantes también afectan a aquellxs que, aunque nunca migraron, son identificados con el origen extranjero de sus familias (Sinisi 1998; Diez y Novaro 2007; Beheran 2012).

Los hermanos Ramos también crecieron en una familia guaraní-hablante. Ezequiel lo aprendió de su madre y abuelxs, aunque confiesa que fue un problema en la infancia sobre todo en su pasaje por el colegio. Si bien hablaba español con docentes y compañerxs del aula, recordaba: “cada vez que emocionaba o me enojaba iel guaraní me salía de adentro! Por eso hasta quinto año sufrí demasiado porque me hacían bullying. Como era paraguayo, no sabía hablar. Hablaba español, pero mal” (Entrevista, 8/01/2021). Hablar español mezclado con palabras en guaraní o incluso hacerlo con un acento pronunciado fue un estigma con el que tuvo que cargar como hijo de familia migrante, en un contexto escolar discriminatorio. No obstante, fue desarrollando diversas estrategias para enfrentar la situación, desde cuidarse entre hermanos hasta apoyarse en nuevos amigos. Si bien se lamenta “tuve que dejar de hablarlo por 5 años para poder adaptarme al español”, Ezequiel aclara que con el paso del tiempo logró resignificar esa experiencia y salir fortalecido reconociendo sus orígenes sin sentir vergüenza ante los demás.

Por otra parte, en la entrevista comentaba que a su hermano le pasó lo mismo. Sin embargo, Leo, a su lado, respondió tajante “a mí no me hacían bullying, yo no sé guaraní”. Así, busca desmarcarse de la lengua, un atributo estigmatizado que, en una sociedad xenófoba y racista, lo hace “diferente y de un tipo inferior en relación a otros incluidos en la categoría de personas a las que podría pertenecer” (Goffman 2001). Según el interaccionismo simbólico, sería una estrategia adoptada para “pasar como” si no fuera hijo de paraguayxs, escondiendo uno de sus símbolos estigmatizantes. Sin embargo, cuando hablamos de otros asuntos, confiesa sin problemas ser amante de la comida paraguaya de su madre o de los partidos de Olimpia con su padre, el club de fútbol paraguayo que lo apasiona desde chico.

Asimismo, en estos diálogos es posible ver que lxs hermanxs construyen memorias a partir del presente y lo hacen de manera distinta en torno a hechos traumáticos que marcaron su infancia como hijos de migrantes, por ejemplo, en la escuela. Estas divergencias reflejan las tensiones intra-generacionales en los procesos de construcción de memoria. Además, son un ejemplo de modos diferenciales en que cada individuo

procesa la “herencia” o capital social recibido, los cuales dependen de la ubicación de lxs jóvenes en la estructura etaria de las familias o de la edad en la que llegaron al país, entre otros factores (Gavazzo 2012).

En síntesis, entre quienes llegaron en la infancia aparecen traumas comunes en torno al rol subordinado que tuvieron en la decisión de migrar, o bien, las dificultades para adaptarse a un nuevo contexto, sobre todo por el uso del idioma guaraní. En este sentido, forman parte de lo que algunos estudios identifican como la “generación 1.5” de jóvenes que “arrastran los estigmas del origen y los traumas de la migración, pero al mismo tiempo forman parte por cultura y destino de la sociedad de acogida” (Feixa 2008).

En relación con las experiencias de jóvenes de familias paraguayas nacidxs en Argentina, tenemos el caso de los hijos de la familia González. Nicolás (18) y Fernando (17) viven en Costa Esperanza con su madre y su hermana más pequeña. Ellos forman parte de la primera generación de hijos nativos, la mal llamada *generación 2.0* o *segunda generación* de migrantes. Coincidiendo con una perspectiva crítica, considero que este concepto reproduce sentidos estigmatizantes y racistas al biologizar una relación social, como si los padres transmitieran la condición migrante a sus hijxs nacidxs en el país de destino (García Borrego 2003). Me refiero a ellxs como *juventudes en la migración* integrando un grupo heterogéneo que, aunque diverso, comparte también elementos en común: identificarse y ser reconocidxs por otros como jóvenes y estar atravesadxs de algún modo por el proceso migratorio.

Los hermanos González siempre viajaron a Paraguay en vacaciones escolares a visitar sobre todo a su abuela materna. A Nicolás le gusta mucho el campo. Andar descalzo, desaliñado, cosechando mandioca o maíz lo hace sentir libre. “Soy como un indio allá”, nos decía (Entrevista, 18/01/2021). Además, cada vez que van se reencuentran con primos que si bien viven en la ciudad van al campo para verlos. Volver cada verano les permite reencontrarse con la familia, por eso lo esperan con ansias. Nicolás incluso se imagina a futuro viviendo algún tiempo allí.

Tanto lxs jóvenes nacidxs en Paraguay como lxs nacidos en Argentina se vinculan con el país de origen de sus familias a través de procesos de marcación impuestos por otrxs. A pesar de su identificación personal, suelen ser percibidos como extranjerxs debido a su origen familiar. Como muestran estudios clásicos, la identidad se construye de manera relacional, no solo por auto-adscripción, sino también por la adscripción de los otrxs (Barth 1976).

Aunque los hermanos González no nacieron en Paraguay ni hablen guaraní, muchas veces son reconocidos por sus pares como *paraguayos*. Fernando, que juega al fútbol desde pequeño, comenta “yo en el club y en todos lados soy conocido como ‘el paragua’ siempre con respeto ¿viste? así de cariño porque me conocen” (Entrevista, 10/01/2021). A pesar de ser argentinos, a él y su hermano los asocian con sus familias migrantes como si ellos también lo fueran. Esto reproduce prácticas racistas en un contexto nacional donde lxs migrantes de Paraguay (y también de Bolivia y Perú) son fuertemente estigmatizadxs. Sin embargo, Nicolás no se cuestiona esa atribución. Reflexiona “pasa que nosotros estamos rodeados, todo el tiempo la familia como es toda paraguaya, cuando se juntan todos hablan guaraní y bueno...”. Esa marcación también genera una auto-identificación, ya que son reconocidxs así por amigxs, vecinxs y otrxs miembrxs de la comunidad transnacional en el barrio.

Aunque también existen algunas diferencias entre ellxs y quienes vinieron en la

infancia, particularmente porque no hablan guaraní. Cuando les pregunté por qué Fernando preguntó a su madre “¿Por qué no nos enseñaste, ma?”. Ella, pensativa, respondió desde la cocina “la verdad que es un error mío porque deberían, no sé, no los acostumbré”. Si bien muchas madres se preocupan por la transmisión del idioma, otras por omisión o de manera consciente, eligen no hacerlo para que sus hijxs puedan adaptarse mejor al contexto local.

Tal es el caso de Zulma (30) y su hermana María (28), que llegaron de Paraguay con 9 y 6 años respectivamente. Al poco tiempo, comenzaron a sufrir constantes situaciones de discriminación en la escuela, por lo que su madre les prohibió hablar guaraní:

Zulma: mi mamá no nos dejaba ni hablar, o sea nosotros ahora de más grandes también, ya no hablamos en guaraní porque nos discriminaban a nosotros nos dijo ‘bueno, ¡ustedes van a hablar el castellano!’

María: Sí, mi abuela siempre le echa en cara que cada vez que ella viene a visitarnos nosotras no podemos hablarlo. Mamá cuando se enteró que nos discriminaban ahí en el colegio ‘no hablan más guaraní, ni acá en casa se habla’ dijo. Ni ella hablaba, ni mis tíos, ni nadie de la familia. (Entrevista, 14/02/2020).

Tal como reflejan estudios sobre hijxs de migrantes:

En un contexto que los estigmatiza, la “adopción” de comportamientos vinculados a la supuesta cultura parental podría presentar obstáculos para su plena inserción social, sobre todo cuando son vistos como un *elemento distorsionador de la vida social del país* que no termina de encajar en el modo en que la sociedad se imagina (o representa) a sí misma (Gavazzo 2012: 165).

Algo similar planteaba Juan (56), referente del grupo juvenil Puntos de Encuentro. Como hijo de una familia paraguaya, él consideraba que la negación de lo paraguayo se debía a una estrategia consciente de la generación de lxs xadres que opta por “neutralizar lo propio”, es decir todo lo relacionado con el país de origen para que sus hijxs nacidxs en Argentina se adapten mejor a la cultura local. Con el tiempo, estas representaciones o mandatos adultos son cuestionados por lxs jóvenes. Al crecer, tanto él como sus hermanos recuerdan:

Fuimos haciendo procesos de formación política, por así decirlo, que te hacen lo inverso, vos querés recuperar toda tu historia, tu cultura, conocer a tus ancestros. Viajar al Paraguay se volvió muy importante ya en la juventud (Entrevista, 4/12/2020).

A diferencia de las omisiones o silencios que veíamos con los jóvenes de la familia Ramos, por el contrario, Juan y sus hermanos adoptan una estrategia consciente de vinculación con el origen paraguayo de sus familias, aunque ellos no hayan nacido allí. En este sentido, aparecen los viajes como experiencia central que determina la construcción de las subjetividades juveniles. Similar a lo observado por Gavazzo con el colectivo boliviano y paraguayo, en encuentro que lxs jóvenes lidian con los

problemas de apelar a una identidad étnico-nacional extranjera en una sociedad hostil a la diversidad cultural. Las respuestas a esa estigmatización son variables y dependen de los procesos de construcción de memoria que moldean las pertenencias desarrolladas a lo largo de la vida. Por ejemplo, dichas representaciones influyen tanto sobre sus identificaciones de clase (Gavazzo et. al. 2020) o de género (Gerbaudo Suárez y Lodwick 2023).

Aunque la vinculación con el país de origen continúa, sus experiencias de habitar y la construcción de nuevas memorias en el lugar de destino impactan de manera diferencial en las pertenencias que desarrollan al crecer. Actualmente, los hermanos Ramos se sienten más argentinos que paraguayos. Aunque Ezequiel se reconoce un poco más ligado al Paraguay que su hermano, ambos consideran que “acá está la familia, los recuerdos, todo” y que su vida “ya está hecha en Argentina” (Entrevista, 8/01/2021). Aida y su hermano Guido (19) tampoco se imaginan viviendo allá (Entrevista, 5/02/2021). Desde que están acá, casi siempre volvieron, sin embargo, ambos quieren tener la nacionalidad argentina aun sabiendo que perderían la nacionalidad paraguaya en el proceso. Por eso, sus primos allá los acusan de “negar su país” sin embargo Guido reflexiona “yo les digo que mi vida la tengo acá entonces no niego nada”. Si bien algunxs son socializadx en hogares que transmiten una paraguayidad en las familias, lxs jóvenes se apropian en distinto grado de ello mostrando diversas “formas de estar” y “formas de pertenecer” a la comunidad transnacional (Levitt 2010).

Derecho a la ciudad y usos estratégicos de la cultura migrante

Los modos de habitar de lxs jóvenes también se relacionan con desigualdades ambientales y urbanas que sus familias enfrentan en los alrededores del relleno sanitario del CEAMSE, donde el hacinamiento, la contaminación y segregación urbana limitan el acceso a la ciudad de sus habitantes. En este contexto: ¿Qué estrategias desarrolla la generación de las madres para disputar el derecho a la ciudad de sus hijxs?; ¿Qué sentidos de pertenencia al espacio fomentan en lxs jóvenes?; ¿En qué medida la universidad juega también un rol en esa lucha?

El proyecto colectivo, en el que realicé mi trabajo de campo con jóvenes, buscaba co-producir conocimiento con mujeres migrantes, sobre las migraciones y las estrategias para fortalecer el acceso a derechos. El acceso a la ciudad limita o habilita el ejercicio de los derechos de sus ciudadanos, considerando su doble dimensión. Por una parte, implica el derecho a habitar la ciudad: a usar y disfrutar completamente de la vida urbana, disponiendo de los bienes y servicios necesarios para la supervivencia. Por otra parte, también hace referencia al derecho colectivo de sus ciudadanos a participar en la gestión urbana, a definir cómo debe ser la ciudad y a transformarla (Vitale 2017). Esta visión recupera la clásica conceptualización del geógrafo David Harvey quien definió el *derecho a la ciudad* como un derecho común antes que individual, que garantice no sólo el acceso a los recursos urbanos sino “el ejercicio mismo de un poder colectivo para remodelar los procesos de urbanización” (Harvey 2008: 23).

En primer lugar, a través de actividades en el barrio y en el campus universitario, buscamos recuperar los saberes populares de la generación de las madres sobre la gestión del ambiente y su transmisión generacional. En el Diploma sobre Género, Ambiente y Territorio dialogamos con ellas sobre conocimientos relacionados con el uso de plantas medicinales, el saneamiento en los hogares y las prácticas de cuidado ambiental que asumen en sus familias y barrios. Una de las clases, realizada en un

bosque cerca del campus, permitió que muchas de ellas, que provienen del campo en Paraguay, compartieran su conocimiento sobre la biodiversidad. En este sentido, Tere, docente del diploma y referente territorial del proyecto, destacó la importancia de transmitir esos saberes, describiéndolos como un “tesoro”. Para nosotras, reivindicar estos saberes era clave para fortalecer el liderazgo de las mujeres como cuidadoras de sus comunidades y para fomentar la educación ambiental entre sus hijxs y otrxs jóvenes del Área Reconquista.

Mientras lxs más jóvenes me hablaban de su barrio con *zanjones* y *montañas de basura*, las madres rememoraban el humedal, el río y los arroyos aledaños que en el pasado disfrutaban en el mismo lugar. A través de estas memorias del paisaje las mujeres construían sentidos del hábitat que servían de base para reclamar por un ambiente digno para sus hijxs. La recolección de residuos, el saneamiento de los canales del río y la instalación de servicios públicos son demandas concretas de urbanización que expresaban las mujeres.

La vulneración del derecho a la ciudad de lxs migrantes y sus descendientes también está ligada a los estigmas territoriales que enfrentan. En el Área Reconquista, la discriminación se refleja en el estigma hacia la pobreza, la precariedad en el acceso al suelo a través de la ocupación de terrenos, y el hecho de ser vistxs como “recién llegadx” en barrios de reciente formación. Estas cuestiones limitan la circulación de lxs migrantes por el espacio público, generan conflictos con lxs nativxs por el uso del suelo y dificultan el acceso a la vivienda.

Además, a esto se suman los estereotipos raciales, tal como señala Pedone “la población migrante de países empobrecidos y con características fenotípicas diferentes a las consideradas autóctonas, sufre una sobre exposición en los medios de comunicación y en los ámbitos sociales en los que participan” (Pedone 2010:11). Estos procesos de marcación son extensivos a migrantes de distintos orígenes, aunque con diferencias. Por ejemplo, Gavazzo (2012) señala que “desde el punto de vista del fenotipo, los paraguayos son clasificados como *más blancos* que los bolivianos, y por lo tanto se *asimilan* mayormente con la población del AMBA que se auto-percibe como descendientes de europeos blancos” (Gavazzo 2012: 108). A la vez, lxs migrantes de Paraguay enfrentan estigmatizaciones por su idioma y acento, especialmente lxs hablantes de guaraní, lo que dificulta el acceso a la educación de sus hijxs, como vimos anteriormente. La suma de estos factores agrava la discriminación hacia lxs jóvenes en la migración, limitando su derecho a la ciudad.

En segundo lugar, desde la universidad hicimos foco en la revalorización de diversas prácticas culturales y su transmisión generacional para combatir la discriminación, movilizand una idea de cultura basada en la reivindicación de la diversidad. Así lo plasmamos en el “Festi Migrantas”, un evento cultural realizado en el campus universitario en el 2019 donde se exhibieron materiales artísticos producidos en diversos talleres con mujeres adultas y madres, así como también con jóvenes y niñxs en las familias. De hecho, muchas madres vinieron con sus hijxs a la muestra. Estaban muy entusiasmadas con la degustación de comidas típicas que cocinaron para la ocasión, además de las presentaciones de baile en las que actuaban sus hijas pequeñas. Ylda coordinó el ballet de danzas paraguayas *Oñondivepá* (en español, *todos juntos Paraguay*) con el que ensayaron durante meses las niñas para presentarse en el evento. Gertrudis, desde la platea, sacaba fotos con su celular y, orgullosa, me contaba que estaban tramitando la personería jurídica como asociación de la “colectividad

paraguaya en San Martín” (Nota de campo, 18/12/2019).

La formación del ballet de danzas y de la asociación civil fueron dos fenómenos que se consolidaron a la par de nuestra investigación con ellas. De tal modo, las madres migrantes se apropiaron de nuestra propuesta, involucrando también a lxs más jóvenes en actividades de difusión de la cultura, tanto en el barrio como en la universidad. Así, estas mujeres adultas reivindicaban una identidad paraguaya, tanto para ellas como para sus hijxs, en una ciudad donde predominan los relatos de origen europeo, en detrimento de la migración latinoamericana.

Algunos estudios señalan que las asociaciones de la colectividad en Argentina reproducen una *paraguayidad*, enfocándose en la difusión del idioma guaraní, la comida, la música y las danzas para preservar el patrimonio cultural (Santillo 2000; Marcogliese 2003). Otros, sin embargo, amplían esta visión, considerando a las asociaciones como espacios de lucha por el reconocimiento de derechos (Gavazzo 2016). En esta línea, Halpern (2009) destaca la politicidad de la identidad paraguaya, especialmente en el contexto de lxs migrantes exiliados debido al gobierno dictatorial de Stroessner. Concluye que la *paraguayidad*, lejos de ser un folclore, tiene una historicidad y un potencial político y social relevante, influido por las respuestas a las medidas de los Estados que afectan la situación legal y social de los paraguayos en Argentina (Halpern 2009).

En las familias del Área Reconquista con las que interactué, no aparece un fuerte anclaje político en términos partidarios o de reclamos hacia Paraguay. Sin embargo, sí se construye una identidad política de *lo paraguayo* desde una dimensión más personal y afectiva. Por un lado, se refiere a un sentido de comunidad imaginada en clave étnico nacional y, por otro, reclama un lugar para las generaciones más jóvenes nacidas en Argentina, reivindicando la diversidad cultural de sus orígenes. En este sentido, el uso estratégico de la construcción y transmisión de una identidad paraguaya, junto a la universidad, permitió a las madres reforzar el rol central que desempeñan en la transnacionalización de la vida de sus hijxs.

Por último, buscamos fomentar el acceso a la ciudad de las familias y sus jóvenes reivindicando la migración como un derecho humano. Durante el festival en el campus se entregaron certificados a unas veinte mujeres que realizaron un curso de capacitación en trámites migratorios organizado junto a la fiscalía y una asociación del barrio. Rossana (40), una de las estudiantes, recibió el diploma contenta junto a sus hijxs Luz (10) y Josué (16) que la acompañaron a la entrega. Preocupada porque su hijo no se involucraba en la colectividad, Rossana esperaba que al menos participara con ella de las actividades que ofrecíamos desde la universidad. Al respecto me comentaba:

Yo le traje a mi hijo, él es paraguayo tiene 16 años y a veces no sale, no se relaciona, pero él tiene que venir y ver, hablar con ustedes, con la gente, él tiene que entender que somos migrantes. (Nota de campo, 18/12/2019)

En este caso, Rossana, al igual que otras madres se identificaban no sólo con lo paraguayo sino como *migrante* reclamando su derecho a la ciudad. Al respecto, durante la capacitación con la fiscalía, compartieron los problemas cotidianos que enfrentan como personas extranjeras, como acceder a la atención en hospitales, conseguir vacantes en escuelas y afrontar los altos costos obtener la documentación (Nota de campo, 17/09/2019). Estas dificultades derivan de la falta de información sobre sus derechos, así como de prácticas discriminatorias de la sociedad local que limita su

acceso a la ciudad y sus servicios.

En este contexto, también coincidían en que ser migrante implica reconocer una historia de luchas y conquistas legales que permitieron consolidar o evitar la pérdida de derechos. Estos procesos que van “de la discriminación al reconocimiento” implican una reflexión sobre la propia identidad e influyen sobre el activismo desarrollado por lxs jóvenes migrantes e hijxs de migrantes en respuesta a la estigmatización (Gavazzo 2012). En muchos casos, se trata de un activismo por la defensa y promoción de su cultura de origen, a la vez, que reivindica el derecho a la diferencia cultural y a la igualdad en términos de ciudadanía.

En síntesis, a través de su interacción con la universidad las madres desplegaron un uso estratégico y posicional de la identidad (Hall 2003). Desde una postura crítica y no esencialista, entiendo que la identidad no es homogénea ni estática, sino más bien se constituye a través de un proceso dinámico en el que se producen fronteras sociales y culturales (Brubaker y Cooper 2002). De tal modo, es posible comprender que el origen *paraguayo* y *migrante* influye de diversas maneras sobre los modos generacionales de habitar el barrio en estas familias. La identidad paraguaya fomentada por las madres reivindica el rol de las mujeres a cargo de los cuidados domésticos y comunitarios, al mismo tiempo que politiza el derecho a la ciudad de sus hijxs. Así, estas mujeres fomentan una memoria del espacio urbano que incluye a la migración paraguaya –y también de otras colectividades– en el imaginario social del barrio y de la ciudad.

Reflexiones finales

El artículo exploró la construcción de identidades y diferencias entre jóvenes de familias paraguayas a partir de la crianza en hogares transnacionales (con referencia al lugar de origen y de destino) y su influencia sobre los modos de habitar la ciudad y la nacionalidad.

A partir de estudios sobre cultura, identidad y etnicidad comprendimos que las poblaciones migrantes en Buenos Aires construyen identificaciones en torno al origen étnico-nacional. En barrios del conurbano asociados a lo paraguayo, el trabajo de campo mostró que la *paraguayidad* se construye en base a procesos de marcación que otrxs les atribuyen, pero también a partir de manera intergeneracional en las familias. Son las madres quienes resguardan una memoria migrante fomentando un sentido de pertenencia en clave étnico-nacional entre sus hijxs, ya sea que hayan o no nacido en Paraguay.

Por su parte, lxs propixs jóvenes se vinculan de diferentes maneras con la comunidad transnacional recreada por sus familias. El idioma guaraní es un elemento que marca la diferencia en las formas de estar y de pertenecer a esa comunidad dentro de un contexto argentino discriminatorio. Las experiencias con el uso del idioma generan actitudes que van desde el silencio hasta la reivindicación de lo paraguayo. En algunos casos, aunque lxs jóvenes estén vinculadxs con el país de origen, sus vivencias en el lugar de destino lxs hacen sentir más bien “hechos en Argentina”. Otrxs, adoptan una estrategia consciente de vinculación con el origen paraguayo de sus familias, aunque no hayan nacido en Paraguay. Así, las experiencias del habitar influyen sobre el grado de pertenencia que desarrollan o no con respecto al origen migrante de sus familias. Por esto, es fundamental comprender la diversidad de las *juventudes en la migración*. Por último, en un contexto donde la migración latinoamericana es alterizada y marginada del relato identitario de la ciudad y la nación, la transmisión de una identidad

paraguaya y migrante adquiere un valor político. Como vimos, esto puede ocurrir en interacción con diversos actores como, por ejemplo, la universidad desde donde contribuimos a su reivindicación y visibilización en el espacio público. Esto da lugar a procesos de politización de la cultura promovidos por una investigación comprometida, pero también donde nuestros interlocutores co-producen ese conocimiento para sus propios fines. En este caso, me refiero a los usos estratégicos que, principalmente las madres, hacen de la identidad migrante, tanto para generar pertenencia entre las juventudes hacia el lugar de origen de sus familias, como para luchar por el derecho a la ciudad de sus hijos.

Bibliografía

- Baeza, B., Ferreiro, M., Novaro, G., Pérez, E. y Viladrich, A. (2016). Memorias migrantes: las identidades migrantes y la construcción de memorias colectivas. En V. Trpin y A. Ciarallo (Comps.) *Migraciones Internacionales Contemporáneas: Procesos, Desigualdades y Tensiones* (pp. 17-68). Neuquén, Argentina: Universidad Nacional del Comahue.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Beheran, M. (2012). Tratamientos a la población inmigrante en escuelas de nivel medio de Buenos Aires. *Ánfora*, 19(32), 49-68.
- Bertaux, D. (1996). Historias de casos de familias como método para la investigación de la pobreza. *Revista de Sociedad, Cultura y Política*, 1(1), 3-32.
- Bidegain, E. (2017). Etnografía del habitar. Espacios y vida en la Baja California, frontera estadounidense-mexicana. *Revista La Rivada*, 4(8), 47-60.
- Bourdieu, P. (1990). La juventud no es más que una palabra. *Sociología y cultura*, 7(2), 163-173.
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2002). Más allá de identidad. *Apuntes de investigación*, 5(7), 30-67.
- Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol: inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Diez, M. L. y Novaro, G. (2007). Chicos migrantes en situaciones escolares: entre el recuerdo y el olvido, entre la afirmación, la marca y el silenciamiento. Ponencia presentada en las VII Jornadas de Sociología, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.
- Feixa Pàmols, C. (2008). Generación Uno Punto Cinco. *Revista de Estudios de Juventud*, (80), 115-127.
- Foner, N. (2009). Introduction: Intergenerational Relations in Immigrant Families. En *Across Generation: Immigrant Families in America* (pp. 1-20). New York: New York University Press.
- García Borrego, I. (2003). Los hijos de inmigrantes extranjeros como objeto de estudio de la sociología. *Anduli Revista andaluza de ciencias sociales*, (3), 27-46.
- Gavazzo, N. (2006). Las danzas de Oruro en Buenos Aires: Tradición e innovación en el campo cultural boliviano. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, (31), 79-105.
- Gavazzo, N. (2012). *Hijos de bolivianos y paraguayos en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Identificaciones y participación entre la discriminación y el reconocimiento*. [Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires].

- Gavazzo, N. (2013). "No soy de aquí, ni soy de allá...". Alterización y categorías de identificación en la generación de los hijos de inmigrantes bolivianos y paraguayos en Buenos Aires. *Claroscuro*, (12), 73-95.
- Gavazzo, N. (2014). La generación de los hijos: identificaciones y participación de los descendientes de bolivianos y paraguayos en Buenos Aires. *Sociedad y equidad*, (6), 58-87.
- Gavazzo, N. (2016). Música y danza como espacios de participación de los jóvenes hijos de migrantes bolivianos y paraguayos en Buenos Aires (Argentina). *Revista del Museo de Antropología*, 9(1), 83-94.
- Gavazzo, N., Gerbaudo Suárez, D., Espul, S. y Morales, Y. (2020). Intersecciones entre migración, clase, género y generación. Las estrategias de movilidad social de mujeres migrantes en el Gran Buenos Aires. *RevIISE*, (16), 115-130.
- Gerbaudo Suárez, D. y Nuñez Lodwick, L. (2023). Memorias de una migrante transgénero entre Paraguay y Argentina. *PERIPLOS. Revista de Investigación sobre Migraciones*, 7(1), 175-198.
- Gerbaudo Suárez, D. (2021). Kuña guapa en la ciudad: Migración paraguaya, género y hábitat en el Área Reconquista. *Quid* 16, 15(6): 14-38.
- Giglia, Á. (2012). *El habitary la cultura. Perspectivas teóricasy de investigación*. México D.F.: Anthropos.
- Glick Schiller, N., Basch, L. & Blanc Szanton, C. (1995). From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration. *Anthropological quarterly*, 48-63.
- Goffman, I. (2001) [1963]. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Grimson, A. (1999) *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Grimson, A. y Anativia-Godoy, M. (2004) Introducción. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 17(57), 507-518.
- Grinberg, S. (2009). Políticas y territorios de escolarización en contextos de extrema pobreza urbana. Dispositivos pedagógicos entre el gerenciamiento y la abyección. *Archivos de Ciencias de la Educación*, 3(3), 81-98.
- Guber, R. (2001). *La Etnografía: Método, Campo y Reflexividad*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Norma.
- Guizardi, M., González Torralbo, H. y Stefoni, C. (2018). De feminismos y movilidades. Debates críticos sobre migraciones y género en América Latina (1980-2018). *RUMBOS TS*, (18), 37-66.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita identidad? *Cuestiones de identidad cultural*, (17), 13-39.
- Halpern, G. (2009). *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de los exiliados paraguayos en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Harvey, D. (2008). La libertad de la ciudad. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, (7), 15-29.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (2024). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022 resultados definitivos: migraciones internacionales e internas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: INDEC.
- Lamounier, I. (1990) *Festividad de Nuestra Señora de Copacabana*. Buenos Aires, Argentina: CEMLA.

- Levitt, P. (2010). Los desafíos de la vida familiar transnacional. En Grupo Interdisciplinario de Investigador@s Migrantes (comp.), *Familias, jóvenes, niños y niñas migrantes. Rompiendo estereotipos* (pp.17-30). Madrid, España: IEPALA.
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society. *International migration review*, 38(3), 1002-1039.
- Levitt, P. & Waters, M. (2002). *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*. New York, USA: Russell Sage Foundation.
- Lewis, P. (2007). Mind the Gap: Understanding Inter-generational Tensions. En *Young, British and Muslim* (pp. 33-59). London, UK: Continuum International Publishing Group.
- Maffia, M. (2010). La Antropología Sociocultural en los estudios migratorios. Un relato exploratorio. *Temas de Antropología y Migración*, (0), 69-76.
- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2006). Historia de vida y métodos biográficos. En I. Vasilachis de Gialdino (Coord.), *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa.
- Mantiñán, L. M. (2018). *La violencia hacia la vida en contextos de pobreza urbana y degradación ambiental* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
- Marcogliese, M. J. (2003). *Proyecto diagnóstico de la colectividad paraguaya en Argentina*. Organización Internacional para las Migraciones. Buenos Aires, Argentina: Mimeo.
- Margulis, M. y Urresti, M. (ed.) (1996). *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Miranda, A. (coord.) (2013). *Ahata Che: juventud, migración y género en el corredor Paraguay-Argentino*. Buenos Aires, Argentina: FLACSO.
- Pedone, C. (2010) Lo de migrar me lo tomaría con calma: representaciones sociales de jóvenes en torno al proyecto migratorio familiar. En A. García, M. Montesinos y A. Pedreño, (Eds.) *Tránsitos migratorios: contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales* (pp. 141-170). Murcia, España: Universidad de Murcia-AECI.
- Pedreño Cánovas, A. (2010). Carrera y fracaso en las trayectorias sociales de los hijos de migrantes. En A. García, M. Montesinos y A. Pedreño, (Eds.) *Tránsitos migratorios: contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales* (pp. 205-230). Murcia, España: Universidad de Murcia-AECI.
- Pizarro, C. (2014). La entrevista etnográfica como práctica discursiva. *Revista de antropología*, 57(1), 461-496.
- Portes, A y Zhou, M. (1993). The new second generation: Segmented assimilation and its variants. *The annals of the American academy of political and social science*, 530(1), 74-96.
- Portes, A. Fernández Kelly, P. y Haller, W. (2006). La asimilación segmentada sobre el terreno: la nueva segunda generación al inicio de la vida adulta. *Migraciones*, (19), 7-58.
- Quecha Reyna, C. (2014). Jugar al norte: una representación lúdica de la migración internacional en niños afrodescendientes no migrantes. *Alteridades*, 24(47), 43-52.
- Rahman, A. y Fals Borda, O. (1989). La situación actual y las perspectivas de la investigación-acción participativa en el mundo. *Análisis Político*, (5), 46-54.
- Rappaport, J. (2018). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica. En Leyva, X., Alonso, J., Hernández, A., Escobar, A., Köhler,

- A. Cumes, A.,... Mignolo, W. *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras. Tomo I* (p. 323-352). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Rosas, C. (2018). Mujeres migrantes en el cuidado comunitario. Organización, jerarquías y disputas al sur de Buenos Aires. En C. Vega Solís, R. Martínez Buján y M. Paredes Chauca (Eds.), *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa* (pp. 301-324). País: Traficante de sueños.
- Sanchís, N. y Rodríguez Enríquez, C. (2011). *El papel de las migrantes paraguayas en la provisión de cuidados en Argentina*. Buenos Aires, Argentina: ONU Mujeres.
- Santillo, M. (2000). Las organizaciones de inmigrantes y sus redes en Argentina. Ponencia presentada en el Simposio sobre Migración Internacional en las Américas, San José de Costa Rica, Costa Rica.
- Sayad, A. (1994). Le mode de génération des générations «immigrées». *L'Homme et la Société*, 111(1), 154-174.
- Sinisi, L. (1998). 'Todavía están bajando del cerro'. Condensaciones estigmatizantes de la alteridad en las representaciones docentes. Ponencia presentada en el I Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, Equipo NAYa, Ciberespacio. Recuperado de <https://equiponaya.com.ar/congreso/ponencia2-2.htm>
- Suárez Navaz, L. (2006). Un nuevo actor migratorio: Jóvenes, rutas y ritos juveniles transnacionales. En A. Olmos Serrano, F. Checa y Olmos y Á. Arjona Garrido (Eds.), *Menores tras la frontera. Otra inmigración que aguarda* (pp. 17-50). Barcelona, España: Icaria.
- Vitale, P. (2017). El acceso a la ciudad: entre el mercado y la producción social. *Nueva Sociedad*. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/el-acceso-la-ciudad-entre-el-mercado-y-la-produccion-social/>



Débora Gerbaudo Suárez es Doctora en Antropología Social (CONICET-IDAES/UNSAM), Magíster en Ciencias Sociales (UNGS-IDES) y Profesora en Ciencias Antropológicas (UBA). Estudia las migraciones internacionales, con foco en la población paraguaya y sus descendientes en Argentina, analizando las relaciones entre juventud, género y acceso al hábitat en barrios populares del conurbano bonaerense.

“Me estoy comiendo un garrón”. Relaciones entre causas armadas, sistema penal y delito¹²³

[INÉS MANCINI]

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales.
Universidad Nacional de San Martín/
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
imancini@unsam.edu.ar

[EVANGELINA CARAVACA]

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales.
Universidad Nacional de San Martín/
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
ecaravaca@unsam.edu.ar

Resumen

El presente trabajo busca aportar al campo de los estudios sociales sobre el sistema penal en Argentina prestando atención a una arista escasamente analizada en la región: nos referimos al fenómeno de las *causas armadas*. Este término nativo, que circula con fuerza en los espacios carcelarios y entre los activistas contra la violencia institucional, es portador de un gran valor heurístico para comprender las clasificaciones, las dinámicas y los efectos de los sistemas penales. Más concretamente, este artículo se propone reconstruir la perspectiva de los detenidos o familiares de detenidos que se auto perciben víctimas de una causa armada o que conocen y describen los efectos de esta. De esta forma, se propone un análisis de las formas en que se vive, transita, narra y clasifica una causa armada. Además, nos interesa analizar los vínculos y las estrategias que despliegan los afectados para tratar de revertir su situación. Este trabajo es producto de distintos trabajos de campo, entre ellos un trabajo de campo etnográfico realizado desde marzo de 2022 en una prisión de la provincia de Buenos Aires y una etnografía multisituada llevada a cabo entre familiares de detenidos en

¹ Artículo recibido: 31 de marzo de 2024. Aceptado: 04 de noviembre de 2024.

² La investigación que sustenta este artículo se enmarca en un Proyecto PICT: *Causas armadas. Un abordaje sociológico a una categoría social, política y moral* (2021-00527) radicado en la Escuela IDAES y en un Proyecto de Reconocimiento Institucional de la UNSAM.

³ Las autoras han tenido una participación del 50% cada una en la elaboración de este artículo.

distintas prisiones de Argentina.

Palabras clave: justicia, sistema penal, causa armada, merecimiento, violencias

“Be in a pretty pickle”. Relationships between armed causes, penal system and crime

Abstract

This paper seeks to contribute to the field of social studies on the penal system in Argentina by paying attention to an aspect that has been scarcely analyzed in the region: we refer to the phenomenon of *armed causes*. This native term, which circulates strongly in prison spaces and among activists against institutional violence, has great heuristic value for understanding the classifications, dynamics and effects of penal systems. More specifically, this article aims to reconstruct the perspective of detainees or relatives of detainees who perceive themselves as victims of an armed cause or who know and describe its effects. In this way, we propose an analysis of the ways in which an armed cause is experienced, experienced, narrated and classified. In addition, we are interested in analyzing the links and strategies deployed by those affected to try to reverse their situation. This work is the product of different fieldwork, such as an ethnographic fieldwork conducted since March 2022 in a prison in the province of Buenos Aires and a multisite ethnography carried out among relatives of detainees in different prisons in Argentina.

Keywords: justice, penal system, armed cause, merit, violence

“Estou com um problema que não escolhi”. Relações entre as causas armadas, o sistema penal e a criminalidade.

Resumo

Este artigo tem como objetivo contribuir para o campo de estudos sociais sobre o sistema penal na Argentina, prestando atenção a um aspecto que raramente foi analisado na região: o fenômeno das causas armadas. Esse termo nativo, que circula fortemente nos espaços prisionais e entre os ativistas contra a violência institucional, tem grande valor heurístico para a compreensão das classificações, dinâmicas e efeitos dos sistemas penais. Mais especificamente, este artigo tem como objetivo reconstruir a perspectiva de detentos ou parentes de detentos que se percebem como forma, propomos uma análise das maneiras pelas quais uma causa armada é vivenciada, experimentada, narrada e classificada. Além disso, estamos interessados em analisar os vínculos e as estratégias utilizadas pelas pessoas afetadas para tentar reverter sua situação. Este trabalho é o produto de diferentes trabalhos de campo, sendo um trabalho de campo etnográfico realizado desde março de 2012 em uma prisão na província de Buenos Aires e uma etnografia em vários locais realizada entre parentes de detentos em diferentes prisões da Argentina.

Palavras-chave: justiça, sistema penal, causa armada, merecimento

Introducción

Las profesoras están estudiando las causas armadas fue una frase oída recurrentemente en el trabajo de campo que realizamos desde marzo de 2022 en un centro penitenciario de la provincia de Buenos Aires⁴. Un enunciado que, entre otras cosas, es posible afirmar nos abrió el campo. Nos permitió ser escuchadas y recibir infinidad de comentarios y apreciaciones. En efecto, preguntar por las *causas armadas* en el contexto de una cárcel despierta un interés inmediato y aparenta ser un tema sobre el que todos los detenidos tienen algo para aportar. Pero, además, la mayoría de nuestros interlocutores afirmaba conocer a alguien con *causa armada*. En el transcurso del trabajo de campo, comentamos en distintas conversaciones que teníamos interés en indagar sobre la temática y enseguida fuimos recibiendo recomendaciones para hablar con otros detenidos y diversas manifestaciones de entusiasmo.

Desde entonces, fue posible registrar múltiples modos de referir a la idea de que el tema resultaba ser un asunto del cual se sabía más dentro de la cárcel que afuera de ella y sobre el cual los detenidos podrían enseñar a *las profesoras*. En la misma dirección, luego de haber publicado un primer artículo (Mancini y Caravaca, 2022) sobre la temática, comenzamos a recibir correos electrónicos de personas desconocidas. En los mismos, nos solicitaban ayuda por ser víctimas de una supuesta *causa armada*: en las comunicaciones se adjuntaban fotos, pruebas y se acusaba a distintos funcionarios (policiales y/o judiciales) en una trama difícil de comprender. Este tipo de acercamiento no nos había ocurrido con trabajos precedentes. Las *causas armadas* se nos mostraron como una suerte de vocablo encantado, que moviliza, que dirige ideas y valoraciones. ¿Qué entendemos por *causa armada*?; ¿Por qué este término nos sirve para pensar las complejas relaciones entre los sectores populares y el sistema penal en Argentina? Diremos que este artículo parte de una premisa: las *causas armadas* son portadoras de un valor heurístico para el análisis social en general y funcionan como una suerte de lupa para pensar en detalle sobre el sistema penal. Ahora bien, en trabajos precedentes definimos causa armada en tanto una categoría nativa que - aunque polisémica - podemos condensar en la idea de que alguien sea condenado por un delito no cometido a partir de una intervención fraudulenta de la policía y/o la justicia. Eilbaum (2004) analiza las causas fraguadas y las define como un modo particular de construir una verdad jurídica a partir del accionar policial. Si en todos los casos el sistema argentino, de tradición inquisitiva, trabaja desde la culpabilidad hacia los hechos, en las causas fraguadas, se construye una verdad jurídica a partir de la ficcionalización de las pruebas:

Una vez que el hecho está armado, producido cuidadosamente por los funcionarios policiales, solo resta que las pruebas sean colocadas —valga la palabra— en el proceso según los criterios de validez aceptados por la ley y por la práctica y el saber policial (Eilbaum, 2004: 88)

A lo largo de nuestra investigación, hemos escuchado distintas formas para mencionar el encarcelamiento de una persona inocente. Entre ellas: *perejiles*, *engarronados*,

⁴ La Unidad Penitenciaria se encuentra alojada en la provincia de Buenos Aires. Para garantizar el anonimato de los entrevistados no brindaremos su nombre ni datos precisos sobre su ubicación. Con el mismo fin, se cambiaron nombres propios de los entrevistados. La cursiva es utilizada a lo largo de este texto para dar cuenta que se trata de un término nativo y/o un fragmento de entrevista.

empapelados son algunas de las más recurrentes. Pero aquí nos preguntamos, ¿Qué entendemos por *causa armada*?; ¿Comprendemos sus recurrencias y sus efectos sociales?; ¿Se abordó esta problemática de manera sistemática?

En estas páginas buscaremos dar cuenta como la categoría resulta elocuente para diagnosticar una relación entre el Sistema Penal y los sectores populares. Sostenemos que esta relación está signada por una profunda desigualdad, puesto que la articulación de distintas instituciones del estado puede armar una causa mientras que las personas deben iniciar una serie de recorridos para poner en circulación (no siempre virtuosa) diversos recursos sin que ello implique *desarmar* esa causa. Sin desestimar la dimensión opresiva del Sistema Penal buscaremos dar cuenta también de las posibilidades que ciertos actores despliegan frente a la arbitrariedad de este. En ese sentido, nos ocuparemos de analizar nociones nativas como *arreglo* en tanto creemos resultan fértiles para pensar en la relativa agencia de los individuos frente a estos procesos.

Marco teórico para el análisis

Para comenzar a pensar la centralidad que la categoría causa armada parece tener en el mundo carcelario, es preciso volver sobre la selectividad del sistema penal. Con esto queremos decir que casi la totalidad de los detenidos pertenecen a los estratos más bajos de la sociedad. Esto sucede en virtud de un encadenamiento de sujeciones instrumentadas por distintas agencias (Daroqui et al, 2012). En efecto, los más pobres constituyen una población más vulnerable al poder punitivo, que se evidencia especialmente entre los jóvenes varones, quienes son seleccionados por el accionar policial y así se constituye la puerta de entrada al sistema penal (Otero y Barrera, 2021). Por otro lado, la expansión del encarcelamiento viene azotando a la región latinoamericana en general y a la Argentina en particular⁵ (Sozzo, 2007). En este contexto alcista⁶, las condiciones de detención se han visto agravadas y deterioradas. Cabe preguntarse ¿cómo se construye y sostiene la legitimidad de un sistema penal que encarcela cada vez más cantidad de personas? Podemos pensar que la estrategia de la segregación punitiva puede resultar legítima para la opinión pública, donde se le da un lugar privilegiado a la voz de las víctimas (Garland, 1999, 2005) pero nos preguntamos desde dónde se construye la legitimidad para quienes habitan las prisiones y para sus familiares. El problema de la legitimidad se vuelve aún más enigmático cuando advertimos la noción extendida que circula en la prisión de que la *causa armada* sería algo que afecta a una porción considerable de los detenidos. ¿Cómo se construye la aceptación de las personas que consideran estar injustamente detenidas? Asimismo, en muchos barrios populares encontraremos personas y familias vinculadas con la cárcel. De este modo, identificamos circuitos y vasos comunicantes entre algunos barrios populares y las prisiones (Ferreccio, 2017, Godoi, 2016, Mancini, 2020, 2021). De tal modo, cuando analizamos el crecimiento de las tasas de encarcelamiento debemos tener en cuenta no solamente el agravamiento de las condiciones de detención, sino que también es preciso considerar los efectos extendidos del encarcelamiento (Ferreccio,

⁵ Hacia mediados de la segunda década del siglo XXI todos los países de América del Sur tienen tasas de encarcelamiento superiores a los 150 presos por cada 100.000 habitantes (Sozzo, 2016).

⁶ La inflación punitiva la entendemos en tanto un proceso en el cual no sólo se identifica un incremento de las penas, sino también aumento del policiamiento y la militarización de la sociedad (Sozzo, 2016).

2017, Mancini, 2020, 2021). Abonando este diagnóstico, César González señala:

La relación de los pobres con la justicia parte del temor, saben que la justicia tarde o temprano les impondrá algún tipo de sanción o coerción por el solo hecho de pertenecer a una clase social. Sobre los pobres hay una sospecha originaria, los pobres deberán esforzarse mucho para desmentir que no son malos. (...). En las villas y barrios populares la posibilidad de la cárcel o de "chocarse" con un balazo policial es un faro en la organización de la vida diaria (González, 2022: 41).

Es en la línea que describe González en el fragmento citado que entendemos que la cárcel es vislumbrada como una posibilidad probable en las trayectorias de vida de una porción considerable de los sectores populares. Y esto, es posible pensar que de algún modo atenúa la perplejidad y la injusticia que la propia idea de *causa armada* podría producir en otros contextos sociales donde la cárcel no ocupa el mismo lugar en el imaginario social ni en el abanico de posibilidades.

En trabajos precedentes indagamos cómo las violencias institucionales⁷ vinculadas al acceso a la justicia y a las marcas del sistema penitenciario⁸ son experiencias vitales que conforman un escenario de violencias cotidianas en muchos barrios vulnerables (Caravaca y Garriga Zucal, 2022). De este modo, además de dar cuenta de las causas armadas también como un sistema de clasificación, nos interesa pensarlas como un componente más de las violencias que signan las vidas de los habitantes de los barrios vulnerables. Para esta tarea nos apoyamos en cierta producción antropológica que se ocupa de pensar las dimensiones jurídicas y burocráticas de las violencias (Tiscornia 2008 y 2017, Eilbaum, 2004 y Pita, 2010, 2017 y 2019) y de la sociología y antropología brasileña que desde los trabajos de Misse, (2007) y Pires, (2013) analizan las relaciones entre los mercados ilegales, los usos del dinero y las mercancías políticas.

Metodología

Este artículo abreva en distintos trabajos de campo: una etnografía multisituada con familiares de presos de distintas cárceles de Argentina, una etnografía sobre violencia institucional en barrios vulnerabilizados del partido de San Martín (provincia de Buenos Aires) y un trabajo de campo llevado a cabo en una cárcel del área metropolitana de la provincia de Buenos Aires iniciado en 2022. Es importante mencionar que cuando tratamos de reponer las voces que piensan las *causas armadas* desde la cárcel lo hacemos en conexión con otros trabajos de campo y con las articulaciones que los mismos detenidos producen con otros espacios sociales y simbólicos, dando cuenta de la porosidad de las fronteras carcelarias⁹.

La etnografía multisituada con familiares de detenidos (Marcus, 2001) se viene realizando desde el año 2014. La misma comenzó con observaciones de las reuniones

⁷ La noción de violencia institucional se desarrolla con mayor profundidad en la nota al pie 12.

⁸ En este artículo comprendemos a la cárcel como un actor que es parte de las relaciones sociales, ya sea por la circulación de personas que se reinsertan en los barrios luego de haber estado detenidos o bien por los familiares y amigos que continúan sosteniendo vínculos con los detenidos

⁹ El trabajo de campo realizado conjuntamente por las autoras se enmarca en una investigación que se inició en marzo de 2022 sobre narrativas de personas en situación de encierro que se desarrolla en ocho países de América Latina financiada por la Universidad de Oslo.

de una asociación que nuclea a familiares de detenidos (ACIFAD¹⁰), pero también consistió en asistir con familiares a manifestaciones y reuniones con distintos actores institucionales, también se realizaron entrevistas en las casas de algunos familiares o formamos parte de sus recorridos cotidianos (viajes, la fila de la visita, encuentros cerca de sus trabajos, etc.). En el último tiempo, realizamos entrevistas específicas con familiares que señalaban que sus hijos estaban detenidos por causas armadas.

Durante el trabajo de campo, comentamos nuestra inquietud sobre las causas armadas con algunos de nuestros informantes. A partir de esa conversación algunos entrevistados fueron acercándonos casos, historias sobre el armado de causas. En algunas ocasiones, nos mostraron copias de sus causas judiciales para *demostrar* las pruebas de que su *causa era armada*. En otras oportunidades nos presentaron compañeros con *causa armada* insistiendo en que debíamos entrevistarlos. Conocer las historias de estos detenidos y sus opiniones sobre otros compañeros constituyó uno de los primeros indicios que nos hicieron comprender que se trataba de una categoría disputada. Advertimos casos reconocidos unánimemente como *causa armada* pero también dudas e impugnaciones cuando algunos sujetos intentaban encuadrarse en la noción de *causa armada*.

En este punto, retomamos los trabajos de María Pita (2017) para buscar comprender a las causas armadas también como un sistema de clasificación. En sus trabajos sobre violencia institucional,¹¹ Pita (2017) sostiene:

el hecho de clasificar implica la puesta en juego de un sistema de diferenciaciones, unas jerarquías que determinan prelación, niveles de inclusión y subordinación de unas categorías a otras, y una noción de totalidad. Así las cosas, el trabajo de incorporación de esos hechos bajo la categoría de violencia institucional estaría poniendo en juego operaciones de distinción (identificación y discriminación de hechos dentro de un total indiferenciado) y jerarquización dentro de un universo definido (el de la violencia institucional) qua totalidad. (Pita, 2017: 55).

En relación con los dilemas metodológicos, propios de cualquier indagación, nos enfrentamos a la dificultad de pensar un tema escasamente abordado por las ciencias

¹⁰ Asociación Civil de Familiares de Detenidos.

¹¹ Desde los trabajos pioneros de Laura Gingold (1991) sobre el caso de Ingeniero Budge y de Sofía Tiscornia (2008) sobre el caso Bulacio la problematización sobre la violencia institucional ha recorrido un largo camino. En este sentido, es posible afirmar que la categoría de violencia institucional es política y académica. Empezó iluminando el accionar específico de las fuerzas de seguridad, de instituciones penales y penitenciarias (Pita, 2017; Tiscornia, 2017).

En su formulación inicial, violencia institucional suponía un modo de comprender el funcionamiento represivo del Estado, en particular las agencias del sistema penal, en un contexto democrático. Señalaba un conjunto de prácticas diferentes al terrorismo de Estado de las dictaduras de los años 70 y 80. La noción consideraba también que el Estado debía dar cuenta de modos de prevenir y castigar estas prácticas. Incluyó prácticas ilegales (represión, abuso, torturas, hostigamientos) y legales (controles poblacionales, etc.). En la actualidad la noción fue incorporada por familiares, académicos e instituciones que lo usan como denuncia, investigaciones científicas y modos de incidir en las políticas públicas y las normativas estatales. El enmarcamiento de un caso como violencia institucional implica una serie de reconocimientos sociales, políticos y sociales que jerarquizan el hecho otorgándole visibilización en su lucha por justicia y otras formas de reparación (Perelman y Tufró, 2016).

sociales pero que goza de una circulación cada vez mayor en la vida cotidiana de algunos actores y que en ciertos ámbitos pareciera ser, o al menos describir, una realidad extendida por todo el universo. Una categoría que, siguiendo a Pita (2017), clasifica casos, eventos y sujetos. Nos preguntamos cómo lograr no ser pensadas por las categorías que queremos pensar. Teniendo en cuenta que una de las trampas más frecuentes cuando hacemos este tipo de trabajo de campo es la de sostener que venimos a "visibilizar" un problema, perdiendo de vista que, por el contrario, nuestro trabajo implica la problematización y construcción de esa categoría. Una suerte de claroscuro sobre la propia categoría a construir.

Es justamente por lo mencionado previamente que uno de los primeros pasos es dar cuenta de que estamos ante una categoría polisémica. Justamente en esta plasticidad de la noción, en sus usos y apropiaciones, nos gustaría detenernos. Nos preguntamos desde el inicio, ¿Son todas causas armadas?; o más bien: ¿Hablamos de distintas cosas?; ¿Nos encontramos hablando del mismo fenómeno? A lo largo del trabajo de campo estas preguntas nos acompañaron buscando dar forma a nuestras inquietudes de investigación.

Más allá de estas tensiones e inquietudes sostenemos que se trata de un término nativo y al mismo tiempo una noción que articula nuestros trabajos etnográficos. Ahora bien, se trata de una categoría disputada, que circula en los barrios populares y especialmente en el sistema carcelario. También, en los activismos y espacios anti represivos. Su significado y legitimidad no se encuentran clausurados. Pero, además, esta categoría es movilizadora y re/apropiada por distintos actores para dar cuenta de diversas injusticias y prácticas del Sistema Penal. Así, es utilizada incluso en casos en donde para algunos actores puede no tratarse exactamente de una *causa armada*. En este sentido, es importante precisar que en relación con los datos etnográficos que hemos recogido no todas las irregularidades o arbitrariedades del Sistema Penal son clasificadas de la misma manera por todos los actores involucrados en estos circuitos. En efecto, el trabajo de campo nos permitió advertir, por ejemplo, que algunos presos que afirman estar condenados por delitos que no cometieron pero que sí se asumen culpables de otros delitos (en general, delitos contra la propiedad) y por ello, no serán necesariamente considerados como víctimas de una *causa armada*.

Por otro lado, desde los comienzos de esta investigación nos preguntamos sobre la asociación entre la idea de merecimiento de la cárcel y causa armada. En relación con este último punto, más allá de esos ejemplos arquetípicos de causas armadas que describiremos a continuación, está extendida la idea de que todo es una *causa armada*. Ante esta inflación del término, advertimos tempranamente la preocupación de quienes quieren diferenciarse de *causas armadas más merecidas que otras*. Incluso hay quienes ni siquiera actúan contra las arbitrariedades de sus causas. En realidad, si todas las penas tienen algún componente de *causa armada* es posible pensar que es un modo de impugnar la legitimidad de la aplicación de las penas y con ello del sistema penal en general.

Entonces, poniendo el foco en el universo de las *causas armadas*, en primer orden la propuesta del artículo es reconstruir etnográficamente una tipología de casos que hemos identificado a partir del trabajo de campo. Nos referimos a tres formas específicas en que se narran y clasifican las causas armadas: *el perejil*, *el engarronado* y *el empapelado*. Creemos que en estos tres casos se construyen narrativas y experimentaciones sobre la justicia, sobre el merecimiento, sobre la administración de justicia, sobre la cárcel

y finalmente se debate sobre quién se merece la violencia institucional. A través de la reconstrucción etnográfica de tres casos que condensan estas figuras, nos proponemos analizar los efectos, las resistencias y las acciones que los individuos llevan adelante cuando sostienen sufrir una *causa armada*. Además, a través del análisis de datos etnográficos el artículo buscará comprender las prácticas y posibilidades para *armar y desarmar* una causa judicial. Allí nos ocuparemos de pensar nociones nativas tales como *arreglo económico*.

Una etnografía sobre causas armadas. Tres arquetipos

A continuación, se describen y analizan tres casos que hemos reconstruido etnográficamente. Los mismos resultan útiles para comprender los sentidos y las prácticas más recurrentes que se mencionan sobre las *causas armadas*. Sabiendo que esta tipología no agota la problemática en cuestión creemos que sin embargo aporta a reconstruir las formas más extendidas en la que esta noción es clasificada.

1. El perejil

La historia de Lorena y su hijo da cuenta de un modo de relación específica de los sectores populares con el sistema penal. En última instancia, este estado de relaciones llevó al hijo de Lorena a terminar condenado a 29 años de prisión por un homicidio que no cometió; también merced a estas relaciones podemos pensar la naturalidad con la que las violencias del sistema punitivo se interceptan en las vidas de las personas que habitan barrios populares. Asimismo, podemos ver que esta naturalidad y este conocimiento del barrio, de las arbitrariedades, violencias e ilegalidades no se constituyen en aprendizaje o herramienta que permitiera evitar ser alcanzado por las inclemencias del poder penal¹².

Anteriormente (Mancini y Caravaca, 2022) planteamos que una causa no se arma ante cualquier evento ni se le arma a cualquiera. En este sentido, la historia de Lorena se ajusta a esta lógica. En efecto, el homicidio por el que se lo acusa y condena injustamente a su hijo obedecía a la muerte en ocasión de un robo de la hermana de un fiscal, que era vecina de un barrio residencial. También, el hijo de Lorena tenía una reputación en el barrio que lo ubicó como posible perejil que terminó *pagando* esta condena. En efecto, Andrés recién *salía de una condena de menor*. Y antes de su última condena se había ganado una reputación en el barrio y para la policía. En este sentido, Andrés cumple con el ordenamiento antes señalado: hay un tipo de joven al que se le puede armar una causa porque cumple con las condiciones de joven y pobre pero también porque tiene una reputación en el barrio que es conocida por los policías que actúan en ese espacio. Se trata de jóvenes que son reconocidos por tener *bondis* (problemas), tienen *fama*. Un sábado por la noche, cuando su hijo había llegado hacía poco tiempo a la casa, Lorena

¹² Para pensar en las formas en que los familiares piensan y narran la *causa armada* es relevante retomar los aportes de María Pita (2010). Particularmente su libro *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. En este libro Pita analiza los significados que los familiares asignan a la vida, a la muerte y al reclamo de justicia. En este sentido, cobran protagonismo en el argumento de la autora, las narrativas de los familiares en su búsqueda de re-escribir las formas de vivir, en donde se exhiben universos de valores positivos sobre las víctimas. Mundos morales sobre la amistad, la solidaridad, la lealtad y la inocencia de estos jóvenes atraviesan y dan sentido a las narrativas de los familiares. Las dimensiones analizadas por Pita aparecen en las narraciones de los familiares que hemos entrevistado a lo largo del trabajo de campo.

salió a un cumpleaños. Como suele ocurrir, alguien le avisó que la policía *andaba* por el barrio. Lorena nos explica que algunos policías desempeñan sus funciones en su barrio y conocen sus tramas e incluso son parte de estas. Así, es que conocen, por ejemplo, quiénes son los jóvenes que tienen *reputación*. Pese a las advertencias, como su hijo estaba tranquilo por esos días, Lorena no pensó que la policía iría a su casa. Sin embargo, el domingo por la mañana se encontró con un allanamiento en su casa. Aún en ese momento, Lorena seguía pensando que su hijo estaba fuera de peligro y que los policías buscaban a un amigo de su hijo que estaba realizando algunos robos.

Como se dijo, Lorena ya conocía el mundo de las prisiones porque su hijo ya había estado detenido, pero además había recorrido penales a lo largo de casi toda su vida, visitando a sus hermanos. Lorena tiene 45 años y desde hace 25 años visita las cárceles. Tanto en las entrevistas como en conversaciones informales relata que *me harté* de la cárcel. Por ello, hace algún tiempo decidió dejar de pasar cada fin de semana de su vida en algún penal. Así, les comunicó a sus hermanos que ella ya no sería la encargada de las visitas, y se ocupa del seguimiento judicial de la causa de su hijo, pero las visitas las realiza en ocasiones especiales. De este modo, durante los fines de semana puede encargarse de sus otros hijos o tener algo de tiempo libre para ella.

Señalamos esta relación habitual con el sistema penal, para tener en cuenta que, al momento del allanamiento y la detención de Andrés, Lorena ya estaba habituada a este tipo de prácticas. Sin embargo, ella señala que *Yo conocía, pero con Andrés me quedé paralizada. La causa armada te desorienta*.

Luego de esta desorientación inicial, Lorena comienza una búsqueda de soluciones que la llevan a transitar este nuevo encarcelamiento de un familiar acompañada. En efecto, se vincula con ACIFAD y también con Innocence Project Argentina¹³, una organización que procura contribuir a la solución de las causas armadas.

El relato de Lorena sobre el juicio que condena a Andrés resulta iluminador de las formas en que el Sistema Penal es visto por muchas personas, en especial aquellas que provienen de los sectores más vulnerabilizados de la sociedad. Para Lorena, es solo gracias a la injusticia, opacidad y desigualdad que caracteriza este sistema que un joven de 21 años puede ser condenado a 29 años de prisión por un homicidio que no cometió. Resulta interesante poner en diálogo la perspectiva de Lorena con los hallazgos de Eilbaum (2004) respecto de las formas de intervención de la policía en la construcción de los hechos que van a ser objeto de un proceso judicial. En efecto, la autora analiza la naturalización de la sospecha y la consecuente habilitación de un poder específico de la policía. Se trata de una forma de construir la prueba que luego puede ser legitimada o desestimada por el poder judicial. Esta modalidad de trabajo es leída desde la perspectiva de Lorena como *un sistema que te paraliza* y contra el que poco puede hacerse.

En una primera instancia, el fiscal trataba de negociar con Andrés, ofreciéndole un juicio abreviado. Según el relato de Lorena *el fiscal le decía, yo sé que no tenés nada que ver, firmame y te doy 15*. Nuevamente, el relato se inscribe en la lógica que enunciamos al comienzo de este apartado: frente al homicidio de una persona importante, alguien -

¹³ Innocence Project es una organización sin fines de lucro radicada en Argentina desde 2014 que trabaja específicamente en la defensa de personas inocentes. Impulsa especialmente la noción de *causa errada*, cuestionando con ella ciertos procedimientos técnicos del Sistema Judicial. Su radicación va a marcar un hito en una historia local de la problemática de las *causas armadas*.

un perejil - tendrá que pagar. Así, empiezan las negociaciones, a Andrés se le piden 15 años de su vida, para *pagar* por una muerte. Aunque él no estuviera vinculado a este delito, el riesgo de no *pagar* con 15 años podría resultar - como efectivamente sucedió - más caro. Lorena comenta que, en varias ocasiones, su hijo le repite que, si hubiera aceptado aquel trato, ya podría estar más próximo a la libertad y se arrepiente de no haberse declarado culpable de un crimen que no cometió.

Durante la investigación y el juicio, Lorena participa activamente del proceso aportando pruebas y buscando testigos, trabajando codo a codo con la defensora oficial. Desde su perspectiva, la defensora hizo de modo apropiado sus labores, pese a lo cual, la situación de Andrés no pudo revertirse. Incluso, Lorena valoró la sinceridad que la profesional tuvo cuando reconoció que ella sabía de la inocencia de Andrés y aun así le anticipó que sería condenado. *Yo sé, pero no se puede hacer nada*. En las entrevistas, le preguntamos en varias ocasiones a Lorena por qué le habría dicho eso la defensora, por qué no se podía hacer nada. Lorena ensayaba respuestas y no encontraba más que perplejidad.

El testigo que Lorena aportó terminó con una causa por falso testimonio y si bien no todas las pruebas aportadas por la acusación resultaron válidas, la condena se produce en virtud de las declaraciones de un testigo de identidad reservada. Pese a este resguardo, una mujer que visita a uno de sus hermanos en la cárcel revela la identidad de este testigo a quien Lorena va a ver en el barrio y le pregunta por qué está mintiendo. Ella le confiesa un *arreglo* con la policía y le promete que el día del juicio dirá la verdad. Sin embargo, el día del juicio concurre a declarar junto con el policía que armó la causa. Al verlos llegar juntos, Lorena anticipa el trágico final para su hijo. Pese a todo el trabajo realizado, al reconocimiento que en privado hacen fiscal y defensora, la *banalidad del mal* se impone y Andrés es condenado a 29 años. Para Lorena, el problema es que los jueces y los fiscales *se encierran en una postura*. El día de la condena, Lorena le pregunta a la defensora si en ese momento ella puede hacer algo. Cuando le confirman que ese día nada podría resolverse, decide asistir al recital de su cantante preferida. Desde su perspectiva, haber decidido esa salida en aquel momento trágico, la ayudó a juntar fuerzas para seguir trabajando y ayudando a su hijo, pero también a decidir continuar su vida.

Mientras el tiempo pasa, Andrés ha tenido varias parejas que lo visitan en la cárcel, se transformó en padre y Lorena se encarga de que su nieta pueda visitar a su papá desde que él y la madre de la niña se separaron. Ella señala que, dentro de sus posibilidades, su hijo está bien y seguirán trabajando para tratar de demostrar su inocencia ante la última instancia de apelación judicial. Sin embargo, acepta que no tiene la facultad de alterar esos tiempos¹⁴ y que, pese a la inocencia de su hijo, es probable que salga de la cárcel solamente una vez que haya cumplido esa condena. Lorena acepta los tiempos de trabajo que le plantean desde Innocence Project para la apelación que podría revertir la condena de Andrés. Son los tiempos de la justicia, son las arbitrariedades del sistema penal y aunque se consideren injustos son vividos con naturalidad por Lorena y su familia.

Pese a esta naturalidad, ella señala cada vez que puede que su hijo está preso por una

¹⁴ Entendemos que esta resignación la que Lorena acepta que no puede manejar los tiempos puede ser interpretada si la inscribimos en lo que Auyero (2021) denomina tempografía de la dominación, un modo en que los dominados perciben la temporalidad y la espera impuestas por el Estado.

causa armada. Y cuando se le pregunta por otras madres que tienen a sus hijos detenidos con causas armadas, ella presenta algunas dudas. Desde su perspectiva, hay casos que no deberíamos pensar como causa armada. Si alguien estaba cometiendo un delito y es acusado de un delito más grave que sucede más o menos en el mismo momento no debería tener el mismo nombre de lo que le pasó a hijo, quien en el momento del hecho estaba durmiendo en su casa. Desde la perspectiva de Lorena, en estos casos, deberíamos hablar de condena injusta.

2. El empapelado

A Quique lo conocimos haciendo trabajo de campo en un penal de la provincia de Buenos Aires. En principio, nos proponíamos reconstruir las narrativas sobre historias de vidas vinculadas al mundo del delito. Quique estaba detenido y estudiaba sociología y desde el principio se mostró interesado en conocer sobre nuestras investigaciones. Decía que quería *colaborar con la ciencia*.

Cuando le comentamos nuestro interés específico en las causas armadas, se mostró divertido y se rió. Se disculpó porque en ese tema no podría ser de utilidad: *ahí no puedo ayudarte porque la primera vez que caí, en la rueda de reconocimiento me reconocen más de 20 personas*. Pese a que se define a sí mismo como una persona que cometió delitos y que pasó preso la mayor parte de su vida, también señala frecuentemente las falencias de la justicia. Por ejemplo, cuando refiere a este hecho que derivó en su primera condena, señala divertido que se trató de un robo en una fiesta dentro de un barrio privado en la que había gente de mucho dinero y que para huir de la policía amenazó con un arma a un vecino del barrio privado y lo bajó de su auto. Sin embargo, el día del juicio ese hombre lo miró y cuando le preguntaron si reconocía a Quique como quien lo había apuntado y bajado del auto, el testigo dijo que no podía reconocerlo, pero, al mismo tiempo, lo miró a Quique sonriendo. Desde su perspectiva, el testigo lo quiso perdonar y no puede entender por qué lo hizo. De todos modos, Quique fue condenado.

Desde la primera de nuestras charlas, Quique se presentó como un ladrón de carrera. Siempre nos dejó claro que se había dedicado a robos importantes (empresas en los días de cobro, blindados, etc.). A los 49 años se encontraba cumpliendo su tercera condena. En su última detención, se produjo la suma de los años de condena por un hecho que no había cometido a los años que *debía* de condenas anteriores de las que había tenido salidas anticipadas gracias a los *beneficios*¹⁵.

Quique se interesó en el tema de las causas armadas y nos presentó casos y personas con las que podíamos hablar del tema, pero nunca se presentó a sí mismo como víctima de una causa armada. Y, sin embargo, su historia nos resulta útil para discutir la figura del *empapelado*.

La mirada de Quique sobre la cárcel, la justicia y el mundo del delito es analítica. Su interpretación de su lugar en estos procesos demuestra sus aprendizajes como estudiante de sociología. En el presente, interpreta que cuando empezó a robar, lo hizo porque no se resignaba a ocupar su lugar social. No quería ser como su padre y sacrificarse para vivir privado de todo. Así, si bien señala que cuando salga no continuará delinquiendo considera que su trayectoria tuvo, pese a haber estado casi toda su vida privada de su

¹⁵ Término nativo que refiere a la utilización de distintas prelibertades, derecho del que legalmente gozan los condenados merced al régimen de progresividad de la pena.

libertad, resultados positivos puesto que hizo algo de dinero.

Quique ha sido testigo de grandes transformaciones en el mundo de la cárcel y del delito. Por ello, relata que en otra época una persona como él, que se dedicaba a robos importantes tenía una alta jerarquía en el mundo de la cárcel. Quizás por ello, nunca se reconocería como víctima de una causa armada. En cada visita, entablamos nuevas conversaciones y él nos esperaba con algún detalle que había recordado: algún homicidio por el que nunca había sido juzgado y que desde su perspectiva *estaba pagado* puesto que se había resuelto con los familiares del muerto, información sobre sus causas, novedades de sus abogados.

En efecto, recién en nuestra tercera charla nos mostró una copia de su causa. Allí se detalla un delito de robo a una propiedad. Y él señalaba que no había participado de ese hecho. Como en el caso del perejil, Quique es considerado culpable a partir de la declaración de un testigo de identidad reservada. De igual manera que en el caso del perejil, Quique se termina enterando de quién es la mujer que declaró en su contra y sigue la vida de esta a través de las redes sociales desde la cárcel, planeando su venganza para cuando salga. Quique señala que luego cambió gracias a haber empezado a estudiar y así desestimó la idea de salir para vengarse de esta mujer. Tiempo después se entera de que esta mujer se suicidó y llega a sentir pena por ella.

Tanto este caso como el del perejil nos muestran las relaciones cercanas entre policías, mundo del delito y personas que declaran como testigos y contribuyen al armado de causas. Todas estas historias muestran que los actores que mencionamos (policías, testigos, vecinos, ladrones) hacen parte de un entramado de violencias que en algunos momentos se interceptan con la justicia y el sistema penal. En este sentido, nuestros hallazgos pueden dialogar con la pormenorizada reconstrucción que realiza Eilbaum (2004) acerca de la construcción de la verdad jurídica a partir del trabajo policial y su posterior validación en el ámbito judicial. Nuestra investigación muestra las lecturas que quienes terminan siendo víctimas de causas armadas hacen de ese entramado. Así, nos permite ver que, así como la justicia no cuestiona la legitimidad de ciertas formas de trabajo policial como la sospecha (Eilbaum, 2004), tampoco las víctimas de las causas armadas cuestionan la legitimidad de estos procedimientos como por ejemplo los testigos de identidad reservada, aunque consideren que en el caso personal estos son fraguados e intenten desmentirlos.

Ahora bien, nos parece interesante resaltar que, desde la perspectiva de Quique, él no es víctima de una causa armada. Puesto que no cometió el delito por el que se lo condenó, pero sí cometió otros delitos por los cuales nunca fue condenado y de los que algunos policías tenían información suficiente. En su caso, resultaba más fácil empapelar a Quique que investigar y demostrar los delitos que había cometido. En este sentido, es importante señalar que la figura del empapelado puede ser legítima aun entre quienes han sido condenados por delitos que no cometieron.

Igual que Andrés, Quique tuvo varias parejas en la cárcel y una nueva hija. Su mujer acude a cada visita con la niña y lo mantiene al tanto del crecimiento de su hija. También es visitado por sus hermanas. Así, las mujeres de su familia lo mantienen conectado con el mundo.

3. El engarronado.

Pesa mucho estar en cana con una causa armada dice Luis al finalizar la primera entrevista. Dejando el tema para el cierre, es de los pocos entrevistados que sostienen

desde el comienzo de las entrevistas que su condena es errónea. Qué paga por un delito que no ha cometido. De hecho, al comenzar el trabajo de campo su nombre era mencionado por compañeros y compañeras como un ejemplo de *causa armada*. *Había que hablar con Luis para entender lo que estábamos investigando*.

No era un santito va a sostener en sus entrevistas. Tiene 42 años y cursa una condena de treinta y cinco años por un homicidio en ocasión de robo. Un homicidio que va a sostener no haber cometido. Tenía 27 años al momento de ser detenido. La tranquilidad con la que Luis narra estos acontecimientos se distancia de la sorpresa de quienes lo entrevistamos al escuchar su afirmación. Al momento de realizar las entrevistas llevaba en prisión diecisiete años y un paso por al menos cinco penales a lo largo de la Argentina.

A muy temprana edad, su familia emigra del noreste del país a un barrio popular del área metropolitana de Buenos Aires. Su padre trabajaba en el rubro de la construcción y no tenía vínculos con el delito. Su carrera delictiva comienza cerca de los quince años. Recientemente había dejado el colegio secundario e intentado trabajar junto a su padre en la construcción, pero el cambio, sostiene, comenzó cuando se *relacionó con otras personas*. Sobre aquellos años iniciáticos Luis recuerda nombres propios, primeros robos y con ello, primeros aprendizajes. Pero especialmente, vuelve sobre su universo de sensaciones: *sentía miedo, adrenalina, sentía de todo*. Desde aquel inicio y por al menos doce años va a dedicarse al delito profesional (robo de cajas fuertes, bancos, supermercados). Está carrera va a forjar su carácter y con ello una *fama* (sobre la que volveremos más adelante). Con el paso del tiempo y con mayor confianza para desarrollar y planificar sus *trabajos* va a comenzar a generar estrategias propias. Una de ellas fue, según sus palabras, dejar de usar armas de fuego en los robos. Esto marcaría las formas en que pensaba sus trabajos, pero también, los límites que estaba dispuesto a cruzar (y no menos importante, los costos penales que con esto enfrentaría).

Sus años de mayor actividad en el mundo del delito lo especializaron en robos a cajas fuertes generando una *fama* acerca de su inteligencia y tranquilidad. Si bien las formas que elige para narrar su actividad en el mundo del delito no resultan estridentes es notorio el cambio al momento de narrar un *trabajo que salió bien*. Luis se para, usa parte del espacio donde estábamos realizando la entrevista y teatraliza escenas. Da cuenta de esa *fama*: cómo había ganado respeto, incluso de las fuerzas de seguridad por sus habilidades en el mundo delictivo. Gran parte de su fama — sostiene — va a estar vinculada a sus estrategias de planificación y también, por su elección de no usar armas. Un tipo de trabajo que incluía oficios específicos: *cortadores* (abren cajas fuertes); *apretadores* (reducen a las personas) y camiones/autos (con conductores preparados para el escape). Pero si bien *los trabajos se planifican* las cosas también pueden salir mal.

Luis sostiene que el robo y homicidio por el que es acusado (la muerte de un policía de seguridad privada en el robo de un supermercado) es un *trabajo que rechazó por ser peligroso*. El peligro radicaba especialmente en que habían robado ese lugar en otras ocasiones¹⁶ y le resultaba riesgoso volver a hacerlo con tan poca distancia temporal. El asesinato de este personal de seguridad va a cobrar notoriedad pública y con ello la premura del Sistema de Justicia en encontrar culpables. La cadena de supermercados,

¹⁶ Estos robos, sostiene, se realizan gracias al aporte de *entregadores*: trabajadores que brindaban datos precisos sobre rutinas que permitían planificar los trabajos.

blanco de sus *trabajos*, también va a generar presión para que se resuelva el crimen aportando investigadores y patrocinio.

Ahora bien: su caso nos permite pensar la forma en que su condena se encuentra estrechamente vinculada a su carrera delictiva previa, pero de un modo muy particular. Sostiene que es un empleado del supermercado quien lo confunde en una rueda de reconocimiento. Había robado este mercado un mes antes. Una suerte de recuerdo equivocado¹⁷ que lo coloca en el lugar del crimen. Junto a una *fama* que legítima y agiliza su condena.

Tres meses después del hecho es detenido. Si bien tenía patrocinio de un abogado privado desde hace años sostiene que *no fue bien asesorado*. Y aquí radica una cuestión central: sostiene que su abogado patrocinante era conocido y valorado por sus cualidades como *sacador* (aquel con habilidades y vínculos con las policías para lograr revertir una detención, por ejemplo). Pero esta cualidad, muy valorada en el ámbito del delito, no era suficiente para enfrentar el avance de esta causa. Si bien sostiene que lo unía una relación de respeto e intercambios económicos con su abogado patrocinante sus habilidades resultaron no solo insuficientes, sino que incluso perjudiciales para su causa. El uso de testigos, estrategia que utilizaba su defensor, no sale bien y su condena queda firme.

En relación con este caso es oportuno volver a pensar en la naturalización de la espera de aquellos que sostienen padecer una causa armada. En su trabajo *Pacientes del Estado* (2021) Javier Auyero sostiene que la experiencia de la espera de los sectores populares en su relación con las burocracias del estado moldea comportamientos (esperables). Se trata entonces de comprender la espera como un proceso temporal en los cuales y a través de los cuales se reproduce la subordinación política. La espera es entendida en este análisis no solo como tiempo muerto: hacer esperar a los pobres no es solo una acción represiva. La experiencia subjetiva de esperar y la práctica cotidiana de hacer esperar a los pobres se transforma en un fenómeno productivo. La subordinación de los pobres a los mandatos del estado se crea y recrea a través de innumerables actos de espera (Auyero, 2021)

Finalmente, a través del análisis etnográfico es posible advertir que la idea de *garrón* es concebida en parte en relación con el pasado delictivo (*te la tenés que bancar*) pero también, es pensaba como producto de una urgencia del Sistema Penal para resolver casos resonantes.

Las causas armadas: desde abajo y hacia arriba

*Un preso es caro,
pero si es causa armada es peor*
(Notas de campo)

En este apartado buscamos reflexionar acerca de las condiciones de posibilidad para *armar y desarmar* una causa. Nos interesa en particular comprender los sentidos que los actores entrevistados (personas privadas de su libertad y familiares de presos) le otorgan al dinero destinado tanto para sus abogados patrocinantes, como también para tratar de *salvar la causa*.

¹⁷ En términos técnicos lo que Luis menciona es conocido como falsas memorias (traducción del *false memory*).

Distintos estudios dan cuenta de los costos económicos que implica que una persona esté presa para las familias: viajes para las visitas, comida, elementos de higiene, ropa, abogados¹⁸ (Mancini, 2020). Ahora bien, a partir del análisis del trabajo de campo nos preguntamos cuáles son los costos específicos de una causa armada. Los mismos se relacionan intrínsecamente con la justicia: por lo general la posibilidad de contratar un perito de partes y un abogado que permita comprobar la inocencia de los acusados es inalcanzable para los familiares de los presos. Ello los deja con las alternativas de recurrir a la defensa pública (con las limitaciones de recursos que la misma tiene) o ser convencidos por abogados que prometen distintos tipos de arreglos a nivel judicial. Estos abogados aparecen cuando la persona cae detenida, usualmente porque tienen arreglos con las comisarias. Además, son quienes elaboran estrategias para poder cobrar dinero en el momento a personas que no suelen disponer del mismo. Así, les sugieren que vendan la casa o el auto para costear el patrocinio. *Hay gente poderosa en el medio* suele ser una frase que los abogados repiten a familiares de causas armadas (y también de *causas comunes*). Obturando con ella la posibilidad de seguir indagando, preguntando por el estatus de la causa.

En términos esquemáticos, la *causa armada* parte de una disparidad económica: la víctima del delito es de estratos medios/altos y el culpable pertenece en su mayoría a los sectores populares (problematizamos esta afirmación en el apartado siguiente). Por un lado, resulta notoria la desigualdad de poder entre la víctima de la causa armada y la víctima del delito. La compleja trama de actores y relaciones que intervienen detrás de la producción de una condena *armada* se ocultan detrás de los únicos actores visibles para los familiares: la policía y algún vecino, que, aunque declare en calidad de identidad reservada será sabido en el barrio que aporta en función de algún interés o amenaza un dato falso. Así, parecen circular distintos registros de verdades, secretos a voces, que indican que ciertos jóvenes están disponibles para ser culpados de ciertos delitos, también parece ser un secreto a voces - desde la perspectiva de los familiares - la identificación y conocimiento de los verdaderos responsables: alguien dijo que fue uno y no fue otro, en la visita a la cárcel se enteraron de la verdad, etc. También parece ser un secreto a voces la posibilidad de pagar para que un hijo sea liberado o que cuando los policías reciben reiteradas denuncias en un barrio son trasladados a otros barrios donde continúan los mismos procedimientos.

Por lo general, los casos con los que nos encontramos en el trabajo de campo refieren a víctimas de homicidio de personas relevantes o de buena posición económica (la hermana de un fiscal, un empresario importante de San Isidro: *si es alguien conocido en San Isidro te lo arruinan*). Además, justamente por la posición económica de estas víctimas y los funcionarios del poder judicial, también encontramos como recurrencia desde la perspectiva de los familiares la idea de que el juez estaba vinculado de algún modo con la víctima o su familia (eran amigos, parientes, etc.). Esto los hace suponer que el juez estará especialmente interesado en condenar severamente al imputado.

¹⁸ También se puede apreciar en algunos trabajos (Mancini, 2021) la generación de mercados alrededor de las prisiones: pensiones, almacenes, cobros por la utilización de baños o cargas de energía para los teléfonos celulares, costos por guardar cosas, alquiler de ropa para ingresar, etc. Asimismo, se identifican mercados ilegales: venta de mercadería provista por el estado, etc. En muchas ocasiones, los mercados alrededor de las prisiones (sobre todo las pensiones) son de funcionarios del servicio penitenciario.

Arreglos económicos

En primer lugar, diremos que afirmar que muchos individuos que sostienen padecer una *causa armada* son pobres es necesario, pero no resulta suficiente para explicar este fenómeno: nos interesa también en los márgenes de acción de ciertos individuos para tratar de *desarmar* sus causas. La pobreza pareciera ser una condición clave para entender algunas *causas armadas*, pero al mismo tiempo resulta insuficiente en términos analíticos. En principio, hay que señalar que la propia narrativa de las condenas se inscribe en una lógica económica: hay que *pagar* por una condena, se arreglan años, se negocian¹⁹. Algunos militantes contra la violencia institucional nos hablaron de la gente que *está gratis* en la cárcel, etc.

Esto además se nos presenta como una alerta teórico-metodológica sobre el problema de investigación. ¿Cómo pensar entonces la idea del *arreglo*?; ¿Cómo pensar la agencia de los individuos frente al sistema penal? Desde la perspectiva de varios entrevistados (en la cárcel y fuera de ella) el armado de causa se relaciona también al fin de una relación laboral/arreglo con la policía. Es decir, se *arman* causas como venganza o bien, como parte del fin del arreglo.

Los trabajos de Cozzi (2019) muestran la existencia de arreglos entre policías y jóvenes que participan de actividades delictivas. Pero además de estos arreglos hay otras instancias de intercambios. En efecto, los hallazgos de esta investigación nos dan pistas para pensar en la coexistencia de mercados ilegales y mercancías políticas. Estas interacciones deben ser leídas para pensar las formas de reproducción de las violencias (Misse, 2007).

El cambio de carátula: tiene un precio en la comisaría afirma un entrevistado que cursa una condena por delitos contra la propiedad. Es clave hacerlo en relación con los tiempos de la justicia: *Hay que lograr hacerlo antes de que pase el fiscal*. Seguidamente, el entrevistado narra cómo su mujer llegó a cambiar la carátula de robo con uso de arma de fuego a robo simple por veinte mil pesos. *No logró pagar para que lo larguen porque había pasado el fiscal por la comisaría*.

La noción de *arreglo* se muestra eficaz para comprender los complejos sentidos del armado de causas: muestra una relativa agencia de ciertos actores - especialmente vinculados al mundo del delito - para tratar de contrarrestar los efectos del sistema penal. Pensar la dimensión económica de la *causa armada*: es también pensar en algunas de las lógicas vinculadas al universo de la justicia. El trabajo etnográfico nos permitió advertir que, para muchos entrevistados que se encontraban cursando penas por delitos contra la propiedad, la plata destinada a los abogados es pensada estratégicamente y no como gasto: es *otra* plata, necesaria para contar con su ayuda y conocimiento para *sacarlo*. *Le pagué diez años y lo necesité dos veces* sostiene un entrevistado acerca del vínculo con su abogado patrocinante. Así, el dinero destinado a sus abogados se considera como parte del *laburo*. Pero es *otra* plata, no se disfruta, pero es necesaria²⁰. Pires (2013), a propósito de un trabajo de campo en el barrio de

¹⁹ Sobre este punto, retomamos a Silva de Sousa (2004) cuando sostiene que los agentes económicos del sistema formal esperan que el Estado resuelva los diferendos del mercado mediante el sistema de justicia y el supuesto monopolio de la violencia que ejerce a través de sus policías. En el mundo del delito, sin embargo, el cumplimiento de contratos se garantiza generalmente mediante el uso de la fuerza particular. La corrupción de los funcionarios estatales es otro de los recursos de los actores de los mercados ilegales para garantizar la realización de la ganancia de la actividad ilegal (de Sousa, 2004).

²⁰ Si bien no es el foco de este artículo, los aportes de Figueiro y Sánchez (2023) en *Plataformas*

Constitución (Ciudad de Buenos Aires), sostiene que no todo el dinero que circulaba en los negocios comerciales donde realizó su etnografía se utiliza de igual modo para todas las transacciones que allí tenían lugar. Al igual que lo analizado en relación con el dinero destinado a los abogados, el dinero que circulaba en los comercios de Constitución no se utilizaba para todas las transacciones. Pires sostiene así que había dinero diferente para intercambios diferentes (Pires, 2013)²¹

Finalmente, pensar los vínculos con sus abogados y con el dinero que invierten en ellos, nos permiten dar cuenta de relaciones sociales más porosas y no siempre verticales. Si bien la noción nativa de causa armada podría ayudarnos a pensar en las múltiples formas en que el Sistema Penal castiga (justa e injustamente), el análisis etnográfico nos permite pensar también en la relativa agencia de los actores para intentar contrarrestar sus efectos.

Comentarios finales

En este artículo, nos propusimos avanzar en una tipificación de casos para pensar el fenómeno de las denominadas *causas armadas*. La descripción de tres arquetipos de causas armadas — el *perejil*, el *engarronado*, el *empapelado* — nos permite dar cuenta de la diversidad de situaciones que pueden englobar el fenómeno que nos propusimos analizar. Al dar cuenta de esta heterogeneidad, además, pudimos advertir que las respuestas frente a las causas armadas no resultan tampoco homogéneas: el trabajo etnográfico nos permitió identificar narraciones acerca de la resistencia y lucha frente a una causa armada como también la resignación frente a la misma.

Pero, además, la investigación que sustenta este texto se encuentra atravesada por la dificultad teórica-metodológica fundamental: el análisis y la descripción del fenómeno nos podría llevar, equivocadamente, a afirmar que efectivamente todos los casos analizados son efectivamente *causas armadas*. Es justamente en esta dualidad de la categoría (y en la complejidad intrínseca que porta) que nos propusimos detenernos. Comprender la noción en tanto una categoría nativa, con fuerte presencia en el ámbito carcelario y espacios anti represivos, que nos permite pensar, entre otros fenómenos, en los vínculos de los sectores populares con el sistema de justicia.

En este sentido, el artículo buscó dar cuenta de cómo la categoría de causa armada resulta elocuente para diagnosticar una relación entre los sistemas de justicia y los sectores populares. Esta relación está signada por una profunda desigualdad, puesto que la articulación de distintas instituciones del estado puede *armar una causa* mientras que las personas deben iniciar una serie de recorridos para poner en circulación (no siempre virtuosa) diversos recursos sin que ello implique *desarmar* esa causa. Entonces, nuestro propósito apuntó a iluminar esos recorridos y las formas de comprender a esas instituciones, sus acciones y las relaciones de fuerza, dando cuenta de que las causas armadas ameritan acciones específicas que solapan a las acciones y atenciones que todo detenido requiere de sus familiares.

En otro orden, en las dimensiones analizadas a partir de *engarronado* y *empapelado* se

financieras digitales, dinero propio y autonomía. Un análisis sobre los usos y sentidos del dinero digital en un contexto de encierro resultan muy elocuentes para comprender los vínculos de las personas privadas de su libertad con el dinero.

²¹ En el trabajo mencionado resulta muy elocuente el análisis sobre la selección de billetes para distintos pagos: proveedores, policía y familia. En esa selección se producen y circulan valoraciones sociales (Pires, 2013).

advierte una naturalización atada a las lógicas propias del mundo del delito *te pueden empapelar y te la tenés que bancar*. Los entrevistados afirman que participar de ciertos mundos supone ciertos riesgos. La *causa armada* puede ser pensada justamente como uno de los riesgos posibles de ese mundo.

Por otro lado, en las dimensiones analizadas a partir de la figura de *perejil* en primer lugar es posible advertir cómo la cárcel es un instrumento que empobrece familias (con causas justas o armadas). Pero, además, es posible advertir cómo se lee el poder arbitrario de la justicia y de la policía: *no se puede hacer nada* es una frase recurrente para describir las consecuencias de una causa armada. Una suerte de aceptación de la injusticia en determinados espacios de la vida social. En este punto, retomamos a Pita (2019) cuando discute la idea de naturalización de la violencia cuestionando que a la hora de hablar de las violencias que sufren los sectores populares se piense que se acepten las violencias como naturales. Lo que propone que la mayoría de las personas conviven con estas prácticas abusivas desde una experiencia de la injusticia (Pita, 2019).

Finalmente, sostuvimos que la pobreza pareciera ser una condición clave para entender algunas *causas armadas*, pero al mismo tiempo resulta insuficiente en términos analíticos en tanto el trabajo etnográfico nos permitió pensar también en la relativa agencia de los actores para intentar contrarrestar sus efectos. Las tácticas que determinados actores (especialmente aquellos que gozan de un lugar destacado en el mundo del delito) llevan adelante para contrarrestar los efectos penales también deben ser pensados al momento de analizar etnográficamente este fenómeno. Ahora bien, estas tácticas se desenvuelven en un mundo signado por las desigualdades y las llevan adelante actores atravesados por múltiples violencias y formas de dominación. De este modo, las tres figuras arquetípicas analizadas nos muestran que el sistema penal en general y las causas armadas en particular contribuyen a reforzar las formas de control social ejercidas sobre los sectores populares.

Bibliografía

- Auyero J. (2021) *Pacientes del Estado*. Buenos Aires: Eudeba.
- Caravaca, E.; Garriga Zucal, J. (2022). “Tu hijo está tirado ahí, le dieron como cinco tiros”. Experiencias cotidianas de violencias en barrios vulnerables de Argentina. *Argumentos. Revista de crítica social*, (25), 96-118.
- Cozzi, E. (2019) “Arreglar” y “trabajar”: vínculos entre jóvenes y policías en Rosario, Argentina. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Universidad de Manizales y Cinde, Colombia. 17(2), 1-19.
- Daroqui, A., López, A. y Cipriano G. (Coord.) (2012). *Sujeto de castigos. Hacia una sociología de la penalidad juvenil*. Instituto de Investigación del Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Eilbaum, L. 2004. “La transformación de los hechos en procesos judiciales: el caso de los «procedimientos policiales fraguados»”. *Cuadernos de Antropología Social* (20), 79-91.
- Ferreccio, V. (2017). *La larga sombra de la prisión. Una etnografía de los efectos extendidos del encarcelamiento*. Buenos Aires: Paidós.
- Figueiro, P., y Sánchez, M. S. (2023). Plataformas financieras digitales, dinero propio y autonomía. Un análisis sobre los usos y sentidos del dinero digital en un contexto de encierro. *Revista Uruguay de Antropología y Etnografía*, 8(2).

- Garland, D. (1999). *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de teoría social*. México: Siglo XXI Editores.
- Garland, D. (2005). *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Gingold, L. (1991). *Documento N° 65. Crónicas de muertes anunciadas: el caso de Ingeniero Budge*. Buenos Aires, Argentina: CEDES.
- Godoi, R. (2016) Intimacy and power: body searches and intimate visits in the prison system of São Paulo, Brazil. *Champ Penal*. (13).
- González, C. (2022). *El fetichismo de la marginalidad*. Buenos Aires: Sudestada.
- Mancini, I., y Caravaca, E. (2022). "Cuando sabés que es causa armada, buscás soluciones": Un abordaje etnográfico al problema de las 'causas armadas' en la argentina contemporánea. *Psicología Iberoamericana*, 30(3), 21- 33.
- Mancini, I. (2020). Las luchas contra el delito y sus efectos en la Argentina. Sobre la expansión del encarcelamiento y las dificultades de seguir a nuestros presos. *CS*, (31), 139-157.
- Mancini, I. (2021). Relaciones de género en los intersticios de las prisiones argentinas. Tensiones en torno a derechos y cuidados. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y humanidades*, 30(6), 1-18.
- Misse, M. (2007). Mercados ilegais, redes de proteção e organização local do crime no Rio de Janeiro. *Revista Estudos Avançados*, v. (21), 139-157.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Perelman, M. y Tufró, M. (2016). *Violencia institucional: tensiones actuales de una categoría política central*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.
- Pires, L. (2013). Entre notas e moedas: trocas e circulação de valores entre negociantes em constituição. *Revista Horizontes Antropológicos*, (39), 149-178.
- Pita, M.V. (2010). *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires: Del Puerto/CELS.
- Pita, M. V. (2017.) Violencias y trabajos clasificatorios. El análisis de la noción "violencia institucional" qua categoría política local, *Revista Ensamblés*, (7), 52-70.
- Pita, M. V. (2019). Hostigamiento policial o de las formas de la violencia en barrios populares de la Ciudad de Buenos Aires. Relato de una investigación. *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales*, (60), 78-93.
- Tiscornia, S. (2017). La violencia institucional como tema de trabajo e investigación Una breve historia. *Revista Espacios de crítica y producción*. (53).
- Tiscornia, S. (2008) *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*. Buenos Aires: Del Puerto/CELS.
- Silva de Sousa, R. (2004). Narcotráfico y economía ilícita: las redes del crimen organizado en Río de Janeiro. *Revista Mexicana de Sociología*, 66 (1), 141-192.
- Sozzo, M. (2007). "¿Metamorfosis de la prisión? Proyecto normalizador, populismo punitivo y 'prisión-depósito' en Argentina". *URVIO. Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad* (1), 88–116.
- Sozzo, M. (2016). "Postneoliberalismo y penalidad en América del Sur. A modo de introducción". En Sozzo, M (comp.), *Postneoliberalismo y penalidad en América del Sur* (pp. 9-28). Buenos Aires: CLACSO.
- Otero, A y Barrera, Y. (2021) Criminalización y jóvenes en Argentina: Reflexiones sobre la situación penal y alternativas al encierro carcelario. *Revista Sudamérica* (15), 453-475.



Inés Mancini es doctora en Antropología Social (Escuela IDAES- UNSAM), magíster en Antropología Social y Política (FLACSO Argentina), y licenciada en Sociología (FSOC-UBA). Investigadora Independiente del CONICET en el Centro de Estudios en Antropología de la Escuela IDAES, donde también se desempeña como docente. Coordinadora del Núcleo de Estudios sobre Violencias (EIDAES-UNSAM).



Evangelina Caravaca es doctora en Ciencias Sociales (FSOC-UBA), magíster en Estudios Latinoamericanos (Escuela de Humanidades-UNSAM) y licenciada en Sociología (FSOC-UBA). Investigadora Asistente del CONICET. Profesora de grado y posgrado en la Escuela IDAES (UNSAM). Coordinadora del Núcleo de Estudios sobre Violencias (EIDAES-UNSAM).

Subjetividad feminista y comprensión etnográfica. Reflexiones teórico-metodológicas sobre una antropóloga estudiando masculinidad con varones de clase obrera¹

[FERNANDA GANDOLFI]
Universidad de la República
fer.gandolfi@gmail.com

*En realidad, el feminismo occidental
es menos culpable de haber alterado las referencias
que de haber mostrado al rey desnudo*
Elisabeth Badinter, 1993

Resumen

Este es un artículo que analiza las implicancias teórico-metodológicas que tuvo ser una antropóloga mujer realizando un trabajo de campo con varones estudiando sus masculinidades. La etnografía realizada tuvo el objetivo de examinar la construcción de masculinidades en el ámbito de la militancia sindical de trabajadores de la industria de la construcción en la ciudad de Montevideo, Uruguay. El propósito fue comprender la producción de subjetividades y performances masculinas de varones adultos a través de sus trayectorias de militancia sindical, partiendo de entender al género y la clase como categorías analíticas indisociables. Este artículo explora, a través de los aportes de la antropología feminista, cómo algunos estereotipos de las masculinidades de sectores populares, más la intersubjetividad surgida en el trabajo de campo, propiciaron que las categorías de análisis de género y clase tomaran un énfasis específico que me colocaba de forma antagónica a mis interlocutores.

Palabras clave: masculinidades, clase obrera, etnografía, antropología feminista



¹ Artículo recibido: 15 de agosto 2024. Aceptado: 15 de noviembre de 2024.

Feminist subjectivity and ethnographic understanding. Theoretical-Methodological Reflections on a Female Anthropologist Studying Masculinity with Working-Class Men

Abstract

This article analyzes the theoretical and methodological implications of being a female anthropologist conducting fieldwork with men while studying their masculinities. The ethnographic research aimed to examine the construction of masculinities within the context of union activism among construction industry workers in Montevideo, Uruguay. The objective was to understand the production of male subjectivities and performances of adult men through their experiences in union activism, based on the premise that gender and class are inseparable analytical categories. Drawing on feminist anthropology, this article explores how certain stereotypes about the masculinities of working-class sectors, combined with the intersubjectivity that emerged during fieldwork, led to a specific emphasis on gender and class as categories of analysis—an emphasis that positioned me in an antagonistic relationship with my interlocutors.

Keywords: masculinities, working class, ethnography, feminist anthropology

Subjetividade feminista e compreensão etnográfica. Reflexões teórico-metodológicas sobre uma antropóloga estudando masculinidade com homens da classe trabalhadora

Resumo

Este artigo analisa as implicações teórico-metodológicas de ser uma antropóloga mulher realizando trabalho de campo com homens enquanto estudava suas masculinidades. A pesquisa etnográfica teve como objetivo examinar a construção das masculinidades no contexto da militância sindical de trabalhadores da indústria da construção na cidade de Montevideu, Uruguai. O propósito foi compreender a produção de subjetividades e performances masculinas de homens adultos por meio de suas trajetórias de militância sindical, partindo do entendimento de gênero e classe como categorias analíticas indissociáveis. Com base nas contribuições da antropologia feminista, este artigo explora como certos estereótipos sobre as masculinidades das classes populares, somados à intersubjetividade surgida no trabalho de campo, levaram a um enfoque específico nas categorias de análise de gênero e classe —um enfoque que me colocava em uma relação antagônica com meus interlocutores.

Palavras-chave: masculinidades, classe trabalhadora, etnografia, antropologia feminista.

Introducción

En este artículo exploro y analizo las implicancias teóricas y metodológicas de realizar una etnografía con varones estudiando sus masculinidades desde una perspectiva feminista. Entre los años 2019 y 2022 realicé una etnografía sobre subjetividades y performances masculinas de varones sindicalistas de la industria de la construcción en la ciudad de Montevideo, Uruguay. El trabajo de campo etnográfico tuvo implicancias metodológicas y analíticas que propiciaron que las categorías de análisis de género y clase social tomaran un énfasis específico que nos colocaban a mis interlocutores y a mí en posiciones antagónicas. Aquí analizo los emergentes conceptuales surgidos a partir de ese momento.

Enmarcada en mi tesis de maestría, esta investigación tuvo el objetivo de comprender las experiencias y subjetividades de varones de clase obrera en relación a sus trayectorias de militancia y a sus vidas privadas, íntimas y/o familiares. Me propuse indagar en la articulación entre el espacio de lo privado, afectivo y doméstico y el espacio de la militancia sindical, lo público y la actividad política. El propósito fue identificar los modos en que la experiencia de clase y las relaciones de género se configuran de forma entrelazada para la construcción de subjetividades políticas y liderazgos sindicales; a la vez que analizar las relaciones intra-masculinas y cómo éstas se conjugan con los procesos de construcción de la identidad política colectiva y los estilos de militancia. El universo de estudio estuvo conformado por varones obreros de la construcción y militantes sindicales en el Sindicato Único de la Construcción y Anexos (SUNCA)² además de ser afiliados al Partido Comunista del Uruguay (PCU)³. Asimismo, tienen un vínculo estrecho y una participación concreta en el Plenario Intersindical de Trabajadores - Convención Nacional de Trabajadores (PIT-CNT)⁴. Son varones adultos que rondan entre los 30 y 55 años aproximadamente y viven en la ciudad de Montevideo. El trabajo de campo se situó en Montevideo. Comenzó en setiembre de 2019⁵ y se interrumpió en diciembre de 2020, momento en el que quedé embarazada y suspendí toda actividad presencial hasta junio de 2022 cuando volví a participar de algunas movilizaciones y me reencontré con algunxs⁶ de mis interlocutores, con quienes sigo en contacto de forma eventual. Me propuse estudiar las masculinidades de estos varones tanto en instancias individuales como colectivas. Algunos de los interrogantes que guiaron este trabajo estuvieron vinculados a reflexionar sobre qué atributos de las masculinidades de la clase obrera condensan una imagen de mayor virilidad y hombría en los varones; y cómo impactan los arquetipos y estereotipos de la masculinidad obrera en sus subjetividades y en la elaboración de sus subjetividades políticas. En línea con varixs autorxs (Connell 2019, Gutmann 1999, Minello 2002, Amuchastegui

² El SUNCA, como su sigla lo indica, es desde 1958 el sindicato único que nuclea a lxs trabajadores de estas ramas de trabajo.

³ El Partido Comunista del Uruguay (PCU), de larga tradición en el país, nace en 1920, momento en el que se divide como fracción del Partido Socialista del Uruguay. Desde 1971 el PCU forma parte del Frente Amplio (FA) como uno de sus miembros fundadores. El FA es la mayor coalición de izquierda y centro-izquierda en Uruguay, que nuclea una variedad de partidos y agrupaciones políticas. El PCU, de inspiración ideológica marxista-leninista, representa según su Estatuto la “vanguardia política e ideológica de la clase obrera” (2007).

⁴ El PIT-CNT es el Plenario Intersindical de Trabajadores – Convención Nacional de Trabajadores, y funciona como la central sindical única del Uruguay.

⁵ En setiembre de 2019 tomé contacto con la primera persona que me dio acceso al campo y acordamos que yo comenzaría a concurrir a algunas reuniones o plenarios en febrero de 2020. En marzo de ese año, al desatarse la pandemia por COVID-19 el trabajo de campo se vio interrumpido sólo algunas semanas ya que en Uruguay la industria de la construcción retomó sus actividades en abril, y mis interlocutores continuaron concurriendo a las brigadas solidarias (que detallaré más adelante) que fue donde comencé a realizar mi observación participante. En efecto, el hecho de ser uno de los primeros sectores en retomar actividades les permitió como sindicato sostener la construcción de una narrativa sobre su capacidad del “aguante” (Alabarces y Garriga Zucal, 2008) y de una épica del combate que al tiempo que los hacía ser el sostén industrial, les proporciona un orgullo obrero y popular en estrecha vinculación a sus masculinidades (Gandolfi, 2022).

⁶ A lo largo del trabajo utilizaré un lenguaje inclusivo en relación al género. En general usaré la letra x como morfema para incluir a todos los géneros. En otras ocasiones y según la redacción del texto lo amerite, usaré la letra o para una lectura que permita mayor fluidez.

2006 y de Stéfano 2021) entiendo a la masculinidad como una herramienta analítica y una categoría teórica, que, con base en una realidad empírica, nos permite comprender las dinámicas culturales que dan sentido a experiencias en función del género, y los conflictos que se producen en el marco de relaciones atravesadas por el poder. Esto permite, como menciona Minello, (2002), establecer interpretaciones que son siempre parciales y están sujetas a contextos socio-históricos específicos, y que deberán seguir siendo interrogadas. Como argumenta Amuchástegui (2006), la masculinidad entendida como categoría teórica facilita el análisis de la fluidez en las subjetividades de género, y permite entenderla como un proceso social más que como una entidad discernible.

Desde sus inicios, los estudios sobre masculinidades pusieron el foco en examinar a los hombres como sujetos imbuidos, portadores y productores de lógicas de género. Esto hizo que la masculinidad como categoría teórica permitiera evidenciar que el protagonismo de los hombres -tanto por ser investigadores como por ser sujetos de estudio- no hacía más que silenciar su posición dominante en las relaciones de género. Es decir, en la oposición simbólica de masculinidad y feminidad, la masculinidad se constituyó como el significante sin marca que a su vez configuraba la autoridad simbólica (Connell 2019:105). Es de la mano de los estudios feministas y de género que las propuestas de estudios sobre las masculinidades colocan al conflicto y al poder como ideas centrales.

En línea con los planteos de Connell, entiendo que el proyecto de conocimiento sobre la masculinidad nace del proyecto de comprender las relaciones de género y, en ese sentido, la propuesta de una “ciencia de la masculinidad” tiene un carácter inherentemente político (2019:76). Asimismo, este trabajo tiene la pretensión de hacerse eco de la tradición latinoamericana de mujeres feministas pioneras en los estudios sobre masculinidades en la región (Fuller 2002, Olavarria y Valdés 1997 y Viveros Vigoya 2002) que, interesadas por sus entornos, se inclinaron al estudio de la singularidad de sus contextos. Esta óptica, en consonancia con la tradición de la antropología latinoamericana en tanto antropología periférica (Cardoso de Oliveira 1997), pone el foco en las categorías de poder y desigualdad. Esta investigación se inscribe en el interés de “investigadora-ciudadana” (Jimeno 2004) por explorar las particularidades y los procesos de producción de las relaciones de género en espacios específicos de nuestro país, como son los sectores populares y la militancia sindical.

Machismo como estereotipia de la masculinidad latinoamericana

Los trabajos sobre masculinidades en esta región evidenciaron tempranamente la existencia de imágenes estereotipadas en la literatura sobre varones latinoamericanos (Gutmann, 1994; Viveros Vigoya, 2006 y Fuller, 2012), estereotipos que a través del proceso colonizador colocaron el modelo de varón machista con más énfasis en las masculinidades de sectores populares. La intersección entre masculinidad, clase y raza está en los cimientos de identidades regionales, entendidas frecuentemente como homogéneas, produciendo así estereotipos particulares. De esta forma, esta suerte de interseccionalidad generalizaba la diversidad regional, sin interrogar el funcionamiento y las dinámicas entre diferentes jerarquías sociales.

A través de la etnografía, pude constatar que estos modelos no escapan a la idiosincrasia uruguaya, y son significados que circulan actualmente sobre los militantes del SUNCA. Son varones a los que se les adjudica un formato más tradicional o exacerbado de la

masculinidad, que los presenta como más fuertes físicamente, con una heterosexualidad compulsiva y un hermetismo emocional. Algunas de esas ideas arribaron conmigo al campo y de forma apriorística pautaron el vínculo con mis interlocutores. Las categorías analíticas de género y clase social fueron anclajes desde los cuales me encontré de forma antagónica con ellos. En ese marco, la no-generización de los varones junto con el signo marcado de mi identidad femenina, provocaron que el género tomara relevancia como forma de intersubjetividad.

En nuestro continente la investigación académica sobre masculinidades surge durante las décadas de 1980 y 1990 y se enmarca como una continuidad en el campo de los estudios de género (Gutmann y Viveros Vigoya 2005). Desde sus inicios los trabajos de varones fueron vistos como una parte integral de estos estudios y las investigaciones pioneras fueron iniciadas por mujeres feministas que ya venían desarrollando su trabajo desde la década de 1970 sobre la opresión de género y las demandas de movimientos feministas, que a su vez permitieron ampliar las interrogantes sobre la masculinidad (Olavarría 2009). Esto presentó una diferencia notable con el norte, en donde los estudios sobre varones fueron hechos mayormente por varones.

Este campo de estudios en América Latina nació también del interés por combatir el SIDA, lo que Gutmann y Viveros Vigoya (2005) interpretan como un hecho que destaca a la región en su necesidad y atención a las problemáticas sociales y posibles intervenciones. A su vez, señalan que en un momento en que la clase dejó de tener cierta relevancia teórica en varias partes del mundo, en esta región las desigualdades de clase continuaron presentes en las agendas académicas.

La estereotipación de ciertos rasgos latinoamericanos emanó, en parte, de conceptualizaciones externas a la región, que, como mecanismo del proceso colonizador, identifican a Latinoamérica como culturalmente arcaica. El machismo latinoamericano se constituye como un término mistificador que esencializa el comportamiento de varones y grupos subalternos y que sirve para calificarlos como incivilizados e incapaces de adoptar una ética moderna, que sería propia de los varones de grupos sociales dominantes (Viveros Vigoya 2006).

La representación estereotipada del varón en Latinoamérica en varios estudios sobre masculinidades es proyectada con mayor frecuencia en figuras como el campesino y el obrero (Ramírez 1995 en Viveros Vigoya 1997) y configura un arquetipo de masculinidad tradicional, machista o exacerbada. Norma Fuller (1997) define el machismo como un complejo de rasgos que caracterizan la concepción de masculinidad latinoamericana y que se distinguen como la obsesión del varón por el dominio y la virilidad. A su vez Viveros Vigoya (2006) y Fuller (2012) han señalado que el estereotipo machista que caracteriza al varón del continente tiene fuertes raíces en el “trauma de la conquista” (Viveros Vigoya 2006:113). La lógica de dominación colonial sustentada en la idea de raza permitió el desarrollo de los proyectos nacionalistas en los estados latinoamericanos, planteando criterios de distinción en torno a la centralidad de la cultura occidental.

Otras perspectivas como la de Rita Segato (2018) argumentan que en el mundo pre-intrusión colonial podía reconocerse una construcción de la masculinidad que tenía que ver con la obligación de adquirir estatus a través de habilidades de resistencia, agresividad, dominio y obtención de mujeres, para poder lograr su reconocimiento como sujeto masculino. Sin embargo, la conquista recrudesció las jerarquías previas. Para la autora, la posición masculina ancestral fue hábilmente colocada como el “interlocutor”

adecuado por parte de las administraciones coloniales y las agencias poscoloniales, y a su vez los líderes indígenas varones llevaron adelante esa interlocución como medio posible y más conveniente de resistencia comunitaria a la dominación. Los hombres indígenas se vieron ante la doble situación de hiperinflación masculina dentro de sus comunidades, al ser los interlocutores con el mundo exterior y público, al mismo tiempo que el frente blanco colonial les mostraba la relatividad de su autoridad.

Es innegable que el género jugó un papel significativo durante la colonización, particularmente la masculinidad, en tanto la conquista, exterminio y posterior dominación fueron actos llevados adelante por fuerzas imperiales abrumadoramente constituidas por hombres que cumplían tareas fuertemente masculinizadas (Connell 2015).

Nolasco (1993) señala que el término *machismo* se popularizó en la literatura social de las décadas de 1950 y 1960 como una noción descriptiva pero algo imprecisa a la vez, que demarcaba un complejo de actitudes, un agrupamiento de características o un síndrome. Estas conductas implican impresiones, juicios de valor o estereotipos negativos. Las características asociadas tenían que ver con la dominación, la agresividad, el narcisismo o una sexualidad incontrolada.

Por su parte, Gutmann y Viveros Vigoya (2005) señalan que a pesar de que los términos *macho* o *machismo* tienen historias relativamente cortas, ha prevalecido en algunos análisis la asociación de un machismo especialmente virulento como un atributo “típicamente latino”. Aseguran que es una expresión comúnmente utilizada para hablar de sexismo. A su vez, Minello (2002) advierte sobre la inconveniencia de convertir al machismo en una categoría de análisis en tanto su significado depende de quien la enuncia, en qué contexto y bajo qué entonación, lo cual sugiere una función más moral que analítica. Es una categoría aplicada a situaciones distintas y a veces contradictorias que a su vez contribuye a una reificación de ciertos caracteres de los sujetos.

En este sentido, la investigación empírica ha sido clave para comprender las contradicciones y heterogeneidades que caracterizan a los procesos de identidad en la región. Los trabajos de Gutmann (1994) en México, de Rafael L. Ramírez (1993) en Puerto Rico, Sócrates Nolasco (1993) en Brasil, Eduardo Archetti (2003) en Argentina y Susana Rostagnol (2002) en Uruguay fueron pioneros en revelar algunas representaciones de las identidades masculinas en el contexto latinoamericano.

El corporativismo masculino o la homosociabilidad figuran en varios trabajos mencionados como prácticas que habilitan la participación en la escena pública, el ejercicio de posiciones políticas, la ocupación de lugares de poder y el acceso a prestigio y distinción. A su vez, se presentan como la contracara de lo doméstico, lo íntimo o el espacio privado entendido como devaluado. La homosociabilidad figura como un hecho inevitable en sociedades patriarcales en donde la vida social tradicionalmente transcurría entre varones (Marqués 1997). En ese sentido, el mundo del trabajo y de la militancia política y sindical han sido espacios forjadores de masculinidades. La identidad de trabajador y proveedor contribuyó a una construcción de subjetividades masculinas en las que lo íntimo y sentimental figuran como una amenaza cuando aparecen en el espacio público y trastocan aspectos instrumentales y racionales propios de ese ámbito.

Estrategia metodológica

Los aportes de la antropología feminista en torno a sus contribuciones epistemológicas y sus reflexiones metodológicas específicas fueron fundamentales para el análisis de la interlocución etnográfica. Son insumos teóricos que pusieron de relieve el tratamiento que se hizo en la disciplina de la mujer, criticando no tanto su inclusión empírica sino su tratamiento como sujeto en el orden de la representación (Moore, 2009 [1991]). Asimismo, dejar de observar a las mujeres como un “otro” para pasar a conceptualizar como sujetos cognoscentes y cognoscibles impactó directamente en los modos de hacer etnografía, complejizando así la noción de sujeto dando paso a su mayor diversificación (Castañeda, 2006). En ese sentido, la antropología feminista no supone una especialidad de la disciplina sino todo un corpus teórico que no puede ignorarse en términos conceptuales y que es aplicable a cualquier temática o campo de estudio (Esteban, 2019).

Gracias a ese corpus teórico, se me hizo evidente que el vínculo con mis interlocutores estaba trazado con especial énfasis en el género y la clase como componentes, no solo de las categorías de análisis que utilicé, sino de posiciones y experiencias que me colocaban en un lugar bien específico en relación con ellos. A la luz de los debates teórico-metodológicos que implican a la antropología feminista y a la etnografía, pero en estricta relación a las masculinidades, me planteé interrogantes cómo: ¿cuáles son las preguntas que me devuelve esta experiencia de investigación como antropóloga feminista sobre el quehacer antropológico, y específicamente con las masculinidades? y ¿cuáles son los desafíos que se pueden identificar en los feminismos a partir de mi experiencia de investigación antropológica con varones?⁷ Las reflexiones en este artículo son un ensayo de posibles respuestas.

El eclecticismo de la práctica etnográfica (Rockwell 2009) permite una articulación particular de técnicas que varían en su combinación según los problemas estudiados y los enfoques teóricos de quien investiga. A lo que también podrían agregarse las características específicas del universo de estudio, las líneas emergentes de análisis y las posibilidades y limitaciones que las personas con quienes trabajamos imponen. La estrategia metodológica que utilicé implicó una combinación de técnicas que me permitió la observación e interacción con el universo de estos varones, tanto en instancias individuales como colectivas.

Establecí un relacionamiento estrecho con algunxs interlocutores que entrevisté más de una vez y con quienes mantuve un vínculo fraterno que incluyó intercambios de mensajes escritos y de audio por WhatsApp, reuniones en la rambla, plazas o en sus hogares para realizar entrevistas abiertas, y establecimiento de vínculos en la red social Facebook.

El vínculo con ellos a través de las plataformas de Facebook y Whatsapp formó parte de nuestro relacionamiento y fue una forma de interpretar las prácticas y discursos de los sujetos en ámbitos que trascienden lo tangible y que les proporcionan mayores márgenes de influencia a través de sus experiencias *online* (Ábrego Molina 2013), en el marco de la cada vez más creciente “digitalización de la vida”, que establece una

⁷ Algunas de estas preguntas y consideraciones fueron meditadas en conjunto con mi amiga y colega Cecilia Garibaldi, con quién debatimos las implicancias y desafíos de realizar trabajo de campo en entornos masculinizados. Algunas de esas reflexiones resultaron en una exposición que realizamos en la materia Ética y Derechos Humanos de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Udelar. Agradezco ese intercambio y los comentarios recibidos en nuestra presentación.

sociedad fuertemente mediatizada y construida por la visibilización de la imagen (Sibila 2006). Se constituyó como una vía comunicativa en la que las producciones de sentido a través del uso de la tecnología me permitían interpretar sus experiencias y enlazar etnográficamente prácticas y discursos *offline*.

También participé activamente durante algunos meses (mayo, junio y julio de 2020) de una de las principales actividades solidarias que realiza el sindicato, la Brigada Agustín Pedroza. Si bien más adelante detallaré las características de mi participación y de la actividad, cabe mencionar que fue la instancia por excelencia en la que compartí la cotidianidad de trabajo en tareas de construcción con varios varones, viajando juntxs en una camioneta que nos trasladaba a los lugares de trabajo y nos traía de retorno, trabajando en las viviendas que debían ser refaccionadas, y almorzando juntxs luego de terminada la actividad.

Realicé observación participante en las brigadas y en varias movilizaciones de demandas específicas que el SUNCA realizó en el espacio público, así como concentraciones o plenarios de discusión. En varias de esas instancias llevé una cámara fotográfica profesional que me permitió “estar ahí” de un modo más “desapercibido” - aunque mi sensación fue que no logré pasar desapercibida del todo -.

El desplazamiento que sugiere la antropología es uno que nos interpele intersubjetivamente. Para eso, es indispensable además de las percepciones del mundo que nos ofrecen lxs sujetos con quienes estudiamos, la apertura hacia el propio campo perceptivo. Dicha intersubjetividad puso de relieve la situación de interlocución en la que se me hizo evidente la imposibilidad de establecer una relación social exenta de las codificaciones internas que hacemos de esx otrx con quien interactuamos. Estas codificaciones llevan consigo percepciones *a priori*, pero que también se ven trastocadas por las derivas y contingencias propias de la interacción.

A partir del autodescubrimiento que propone la intersubjetividad podemos comprender ciertos elementos, y en esa clave la antropología no deja de implicar ejercicios comparativos. Ciertas comparaciones fueron inevitables, teniendo en cuenta que estudiaba las masculinidades de obreros industriales, siendo una mujer universitaria de clase media. En buena parte del trabajo de campo, la comparación se hizo presente más como una práctica cognitiva básica que como una reflexión metodológicamente sustentada (Balbi, Gaztañaga y Ferrero 2017). Al proponerme indagar los procesos de construcción de identidad con base en el género y la clase, la contrastividad afloraba como mecanismo reflexivo de mi propia subjetividad, pero fueron contrastes que debí problematizar en la medida en que la codificación de diferencias sociales *puede* presentarse como contrastiva, pero no necesariamente *debe* serlo (Briones 2007).

Asignaciones y asunciones identitarias: un recorrido del trabajo de campo

Conocí a Jorge⁸, uno de mis interlocutores, en mi lugar de trabajo ya que era quien realizaba tareas de mantenimiento de forma tercerizada. Al verlo en varias oportunidades vestido con distintivos del SUNCA me acerqué a él y le conté de mi propuesta de investigación e intención de entrevistarle. Lo entrevisté “formalmente” en dos oportunidades, pero a medida que avanzó el tiempo fuimos generando un vínculo fraterno, compartiendo opiniones y descargas sobre el contexto político que vivía el país. Ambxs nos identificamos con el partido y el movimiento de izquierda o

⁸ Todos los nombres reales fueron suplantados por seudónimos para preservar el anonimato.

progresista en Uruguay, y al habernos conocido durante la etapa electoral y posterior asunción de un nuevo gobierno de signo contrario a nuestras ideas, conversábamos frecuentemente sobre eso. Además, Jorge me invitó a participar de la brigada Agustín Pedroza. Para eso, me puso en contacto con el coordinador de las brigadas en ese momento, Sebastián.

Las brigadas solidarias son intervenciones sociales organizadas por el SUNCA con el fin de refaccionar o construir la vivienda de familias en situación de vulnerabilidad, centros comunitarios, escuelas u otras instituciones que precisen arreglos o construcciones. También se hacen arreglos a partir de desastres naturales como inundaciones o tornados. Funcionan desde el año 2012 y son de participación voluntaria para lxs obrerxs de la construcción, así como para todx ciudadanx que quiera participar. Colaboran principalmente obrerxs que tengan fueros sindicales totales. Desde el año 2015, y a partir de un acuerdo en convenio colectivo con los empresarios, cada delegadx de obra tiene un jornal pago cada cuatro meses para poder concurrir a la brigada si lo desea. Las brigadas funcionan los miércoles y los sábados. El SUNCA proporciona la mano de obra, la logística, el transporte y las herramientas. Los materiales los deben conseguir lxs destinatarixs de la ayuda (en general lo hacen a partir de donaciones), pero en situaciones particulares el sindicato puede proporcionarlos. El Fondo Social de la Construcción también brinda materiales ocasionalmente. Las brigadas son una actividad que el sindicato promociona mucho, por lo que han salido varias veces en la prensa, son conocidas en el ámbito sindical y son una actividad que el SUNCA enuncia con orgullo y responsabilidad. Los militantes del SUNCA suelen vestir la camiseta de las brigadas solidarias de forma habitual.

Un jueves de mayo le escribí a Sebastián para ir a la brigada el próximo sábado y enseguida coordinamos mi incorporación. A través del WhatsApp la conversación con Sebastián fue fraterna desde el inicio, a pesar de que no nos conocíamos. Solo hablamos para coordinar hora y lugar de encuentro para salir ese sábado a la brigada, sin embargo, hubo de parte de él un intercambio de identificación política a partir de enviarme stickers de WhatsApp de referentes políticos conocidos, que yo también devolví, entre risas.

Ese sábado concurrí a la brigada por primera vez. Llegué a la sede del SUNCA a las 7 de la mañana, en el centro de la ciudad, desde donde salen en una camioneta a las distintas viviendas en donde hay que trabajar. Éramos 5 personas, todos varones menos yo. Estaba Sebastián junto a tres compañeros más. Cuando doblé la esquina, llegando a la sede del sindicato, pude visualizarlos a todos a mitad de la cuadra, conversando en la puerta mientras tomaban mate. Eran las 7 de la mañana de un mayo casi invernal por lo que aún estaba un poco oscuro y no había nadie en la calle. Cuando vi a esos hombres juntos ahí, vestidos con sus mamelucos y camperas de la construcción me sentí algo intimidada, no porque ellos me lo hicieran sentir, de hecho, no hicieron más que saludarme como habitualmente se saludan personas que se están viendo por primera vez. Sin embargo, cuando me abstraí unos segundos de la escena, me vi a mí misma caminando y a ellos observándome a medida que me acercaba. De hecho, nunca nos habíamos visto, así que ellos no sabían hasta que me detuve allí, si yo era alguien que simplemente pasaba o si me detendría allí porque ese era mi destino. Esa mini-escena me devolvió la sensación de ser la única mujer entre hombres que no conocía, y la necesidad de ejercer de ahí en más una performance que no se excediera en simpatía, pero que al mismo tiempo demostrara amabilidad e interés en socializar. Fue una

ambivalencia que me hizo fluctuar entre el azar y el cálculo constante, entregándome a una deriva etnográfica, que implicaba rescatar mi experiencia y recuperarla para el análisis social (Blázquez y Liarte Tiloca 2018).

Previo a subirnos a la camioneta y arrancar hacia los trabajos que debíamos realizar, Sebastián decidió regalarme una camiseta de la brigada. Quedaba solo la última que estaba destinada a uno de los compañeros que estaba allí. Sin embargo, Sebastián me la entregó a mí excusándose con ese compañero y mencionándole: “Bueno, hay que ser caballero”. En esa sencilla pero popular y tradicional frase, Sebastián condensaba lo que me diferenciaba a mí del resto de las personas que estaban allí, y afirmaba que el género que yo performo implica una forma específica de tratarme con amabilidad y galantería.

Los procesos de estereotipia (Restrepo 2007) de la masculinidad latinoamericana repasados en la introducción, no son la excepción en el caso uruguayo, y tampoco en los militantes del SUNCA. El 8 de marzo de 2017, Laura Argencio, una de las referentes principales de la Comisión de Género del SUNCA y secretaria de organización del PIT-CNT, fue entrevistada por un conocido periodista radial de nuestro país, Emiliano Coteló. En esa entrevista y en ocasión de la conmemoración de un nuevo 8 de marzo, Coteló no sólo presentó a Natalia como la primera mujer al frente del SUNCA en la mesa representativa del PIT-CNT, sino que le realizó la siguiente pregunta: “¿Cómo es esto de representar a un sindicato tradicionalmente asociado a los hombres, y más aún, en algunos casos muy asociado al machismo?”. La pregunta del periodista ilustra cierta visión del SUNCA y sus integrantes como exhibidores de una masculinidad específicamente machista. Estos hombres parecieran ser más machistas que otros.

Cuando comencé a escribir el proyecto de esta investigación fueron relevantes para mí los intercambios mantenidos con colegas y amigxs. Las visiones sobre estos varones giraban en torno a una misma idea: el obrero del SUNCA es un varón que cumple con la mayoría de los atributos de un varón machista. Yo misma compartía ciertas nociones que algunas personas intercambiaban conmigo. Algunxs identificaban al militante del SUNCA como un varón que me veía únicamente como un ser potencialmente sexual, generando así un cruce entre clase, género y sexualidad que los colocaba en un lugar de mayor accionar sexual que el de otros varones. Estas ideas me importaban en la medida en que representaban una visión de sus masculinidades en el imaginario y la idiosincrasia uruguaya, en la que la caracterización del obrero con el perfil clásico de acosador callejero aparece con frecuencia (Anzalone, Cedrés, Delgado y Reyes 2018).

De hecho, en 2016 el SUNCA lanzó una campaña en contra del acoso callejero con el objetivo de erradicar dichas prácticas en la industria de la construcción. Si bien se venía trabajando el tema de la violencia de género desde la Comisión de Género del sindicato, la campaña se impulsó y tomó mayor visibilidad a partir de dos sucesos conocidos que vinculaban a militantes del SUNCA en ese mismo año. Por un lado, la denuncia de una periodista uruguaya que manifestó haber recibido chiflidos y gritos mientras pasaba por una movilización de obreros del SUNCA en la puerta del hotel Sheraton⁹. Por otro lado, un paro que se realizó por obreros en el departamento de Río Negro, en solidaridad con un trabajador que se había suicidado luego de haber cometido un feminicidio contra su ex-pareja. El presidente de la dirección departamental de Río

⁹ Nota de prensa: <https://www.elpais.com.uy/informacion/hombres-ordinarios-del-sunca-acosan-mujeres-en-movilizacion>

Negro presentó su renuncia luego del repudio que recibió la noticia¹⁰ de que el SUNCA había parado en solidaridad con ese feminicida. Ese año, en una entrevista televisiva, Oscar Andrade¹¹, secretario general del SUNCA en ese momento, señala que a partir del año 2009 se da la incorporación de aproximadamente 3000 mujeres en el trabajo de la construcción, lo que también fomentó que el sindicato comenzara a trabajar los temas de género.

La identidad ha sido una discusión central para la antropología en tanto disciplina científica, y a su vez la etnografía en tanto proceso de conocimiento permite problematizar los contrastes entre los “puntos de vista nativos” y los modos en que las proyecciones externas se vinculan con esos puntos de vista. Sin embargo, el interjuego que se establece entre las prácticas de asignación y asunción de la identidad (Restrepo 2007) nunca está tan claramente delimitado. Es justamente parte de la tarea antropológica, como sostiene Restrepo, observar cómo los procesos de asignación y asunción varían en sus proporciones, y las repercusiones de esas variaciones. Estos varones son asignados con un formato específico de la masculinidad, que es a su vez un formato de clase.

Subjetividad feminista en el trabajo de campo con varones

No fue sino cuando comencé a pensar en este artículo que me di cuenta de que esa fluctuación entre amabilidad y recaudo al socializar con ellos, me había hecho incurrir en prácticas como cambiar la foto de mi perfil de WhatsApp sola por una foto con mi pareja varón cuando tuve encuentros a solas con algún interlocutor. Una estrategia que *a priori* parece legitimar la premisa patriarcal que supone respeto de un varón hacia otro varón, es decir en este caso a mi pareja por encima de mi voluntad. El terreno masculinizado de mi universo de estudio me obligó a ser cautelosa con el uso del cuerpo, con las prácticas corporales que adopté frente a mis interlocutores para que mis intenciones no se confundieran. Me di cuenta de que ponía especial énfasis en que mis movimientos no fueran interpretados como demasiado cercanos o incluso seductores. Sobre todo, teniendo en cuenta que para el abordaje etnográfico es importante establecer vínculos que permitan cierta soltura en los relatos, y en este caso en relatos que referían a la intimidad de mis interlocutores.

Algunas de las estrategias en las que me vi involucrada fueron cuidar qué decir, no ser antipática pero tampoco tan suelta o espontánea, ser recatada en mi vestimenta, evitando usar ropa que me marcaran demasiado el cuerpo o dejaran al descubierto ciertas partes, evitar movimientos sexualizados (sobre todo en las brigadas en las que el trabajo moviendo el cuerpo era central, agachándome, sacándome un bazo). Mencionar a mi pareja – aunque no viniera al caso – en alguna conversación, como forma de deserotizar el (posible) vínculo.

No obstante, las estrategias no eran tan nuevas para mí. Esta adaptación performática de mi parte suponía mantener una actitud a la que las mujeres ya estamos acostumbradas cuando estamos frente a varones, o solas frente a muchos varones. Las mujeres en

¹⁰ Nota de prensa: <https://www.elpais.com.uy/informacion/homicidio-marcha-y-polemica>

¹¹ Oscar Andrade es un político y sindicalista uruguayo. Es miembro del PCU y actual senador de la república por el Frente Amplio. Además, fue secretario general del SUNCA durante varios años y es hasta hoy una figura líder dentro del sindicato. Todxs mis interlocutores lo conocían personalmente, han militado con él y representa para ellxs alguien de suma importancia, más allá de que puedan tener algunos matices de índole político.

el marco de la homosociabilidad somos muchas veces convertidas en signo, aunque seamos -como toda persona- productoras de signos (Lévi-Strauss 1969). Se actúa frente a nosotras y se nos trata *como* mujeres, más que como personas, se lee nuestro género con anterioridad a cualquier otro aspecto de nuestra personalidad, como el término que sí tiene marca. Mejor dicho, a través de la socialización, se leen con anterioridad las marcas identitarias que ocupan posiciones de subordinación, que en mi caso era la de ser mujer. Eso leía de mí Sebastián cuando “debió ser caballero” conmigo.

También me sentí así cuando fui a instancias de plenarios o movilizaciones que hizo el SUNCA, en donde las mujeres son muy pocas en relación a la cantidad de varones, y en las que era claro que yo no estaba allí por ser una trabajadora afiliada. Tanto mi forma de vestir, al no tener ninguna prenda con insignias del SUNCA, o uniforme de trabajo de la construcción, como mi actitud de simple observadora que no integraba ningún grupo de personas específico, hacían de mí alguien evidentemente externo. Sentía que dicha situación, no solo me incomodaba, sino que interfería en la estrategia de mi observación participante. Entonces, se me ocurrió empezar a concurrir con una cámara de fotos profesional. Esto me permitió mayor comodidad con una excusa concreta para estar allí. De esta forma, mi propósito parecía no ser “tan desconocido”, aunque paradójicamente no se conociera para muchos. En alguna oportunidad me preguntaron de qué medio de prensa era, y en otras ocasiones me pidieron que les sacara fotos o directamente posaban ante la cámara.

Resultaba imposible no experimentar estas sensaciones, que entiendo como intrínsecas a mi sentido común y mi socialización y experiencia de género femenina. Esto resultó clave para la interpretación de las relaciones construidas con mis interlocutores, y las estrategias corporales que puse en práctica para realizar un trabajo etnográfico con varones. La “sobre-interpretación” de intenciones sexuales de parte de mujeres no era algo ajeno a las sensibilidades de mis interlocutores, Sebastián, uno de ellos, me diría:

Porque, ¿sabés lo que pasa? Lo que yo aprendí con los años también es que el hombre se confunde mucho a veces. Yo tengo muchos amigos viste, que la mujer es simpática o te muestra una sonrisa y ya piensan que ya está con él. Y yo siempre digo: bo, ino te desubiqué! A veces van y encaran y capaz que ta, y muchas veces no corresponde, ¿entendés? Entonces, no porque sea simpática una mujer y te muestre los dientes quiere decir algo, es porque es la forma de ser. (Fragmento de entrevista a Sebastián, junio 2020).

El intento por construir un vínculo desexualizado con mis interlocutores me devolvió con evidencia la premisa antropológica de que el principal dispositivo de producción de conocimiento en una etnografía no es más que la propia etnografía. Como menciona Restrepo: “Esto significa que el principal medio de aprehensión, comprensión y comunicación que media la etnografía es el etnógrafo y sus sensibilidades, habilidades y limitaciones” (2018:19). Fue precisamente mi subjetividad la que habilitó y/u obturó abrir determinadas preguntas y escuchar determinadas respuestas (Viveros Vigoya 2002). Además, Restrepo señala: “es prácticamente imposible hacer etnografía sin confrontarse también en el plano personal” (2018:19), un señalamiento que sencillamente puede extrapolarse al momento en que una se hace feminista. Sería casi imposible hacerse feminista sin confrontar la opresión de género en el plano personal. Si bien mi perspectiva de análisis tenía una mirada feminista, no fue hasta que esas

sensaciones brotaron en mí y logré des-contidianizarlas, que las entendí como medio analítico. El género puede ser un criterio que transversalice las investigaciones, y a esta altura cualquier investigación que no lo integre sería un tanto miope; pero un posicionamiento feminista implica una visión encarnada de la experiencia de la subordinación de género y de la injusticia que implica. Por eso Sandra Harding menciona que:

(...) los proyectos feministas de investigación no se originan en ninguna clase de ‘experiencias femeninas’ obsoletas sino, principalmente, en las experiencias de las mujeres en la lucha política. (Kate Millett y otras autoras nos recuerdan que la habitación y la cocina son sitios de lucha política en la misma medida en la que pueden serlo el tribunal o la casilla de votación). Es posible que sólo por medio de tales luchas sea como puede una llegar a entenderse a sí misma y al mundo social (Harding 1987:23).

La autora señala que la perspectiva del sujeto oprimido es un logro que exige que la ciencia vea por debajo de la superficie de las relaciones sociales en las que todos son forzados a participar (Hartsock en Harding y Bernal 1987). El sujeto oprimido conoce aquello que el sujeto hegemónico no puede o no está interesado en conocer (Azpiazu 2017). Esto permite afirmar la importancia y la pertinencia de que las mujeres estudiemos y analicemos las masculinidades, y evaluar los aportes específicos de esos análisis.

El trayecto del análisis no se desarrolló desde una abstracción intelectual que me llevó a toparme con lo sensorial y lo emocional, sino que, guiada por preguntas y asombros del campo vehiculizadas a su vez por una praxis feminista, la emoción se estableció como una herramienta social y comunicacional que me mostró modos de relacionamiento específicos (Sirimarco y Spivak L’Hoste 2019). Como señalan Magnone y Grabino (2018): razonar científicamente implica de por sí una percepción corporal; implica sentimientos, afectos, emociones, que es bueno incorporar como un camino crítico que allana el camino hacia la objetividad, una objetividad que sólo puede ser tal en tanto reconozca su parcialidad. El uso de la emoción como herramienta reflexiva en las ciencias sociales permite entender a la emoción como el ojo de una cerradura: como aquello que permite asomarse a relaciones sociales (Sirimarco y Spivak L’Hoste 2019). En ese sentido surgen dos elementos que destaco en las relaciones establecidas con mis interlocutores varones. En primer lugar, considero que mi experiencia aparece comprendida en la denominada matriz heterosexual descrita por Butler (2018), que en tanto régimen político asume como evidente la heterosexualidad, en donde las masculinidades ocupan un lugar de acción y conquista sexual ineludible. A pesar de las estrategias para auto-desexualizarme, los efectos que buscaba evitar efectivamente sucedieron: uno de mis interlocutores hizo referencia a mi belleza, a una posible instancia de cita, o simplemente dejó entrever “segundas” intenciones. Sin embargo, no se constituyó en una actitud más acentuada ni con una intencionalidad más exacerbada que la que pude haber recibido de otros varones, en otros ámbitos de la vida. En segundo lugar, mi vínculo con ellos también interpelaba cuestiones relativas al rol estereotipado que ocupan estos varones de sectores populares, que los caracteriza con un mayor despliegue sexual que otros, y que los coloca casi de manera automática en el perfil de acosador.

Sin embargo, fueron varias las posiciones en las que fui colocada, ya sea como partícipe, como testigo, como jueza de ciertos acontecimientos o como canal de información; esas posiciones no se reducían a ser mujer cis género y heterosexual. Nuestros interlocutores nos otorgan un espacio en su mundo y es a partir de dicho vínculo que podemos construir líneas interpretativas de sus producciones simbólicas (Althabe y Hernández 2005). Un aspecto clave radicó en mi nivel educativo y afiliación institucional universitaria, y en mi ámbito laboral. Al presentarme como antropóloga queriendo estudiar las relaciones de género y la masculinidad, hubo varias referencias a mi nivel de conocimiento, inteligencia o capacidad de análisis de sus entornos. Esto a su vez se disgregó en dos aspectos: yo era feminista, y era intelectualmente capaz desde el punto de vista político. Además, trabajar como asesora técnica en el Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) implicó un elemento de encuentro con ellos. De hecho, conocí allí a uno de mis principales interlocutores, quien me brindó acceso a gran parte del campo. Trabajar en una institución de políticas focalizadas a sectores vulnerables y con gestiones desde sus comienzos de dirigentes del PCU¹², resultó una fuente de confianza, legitimidad y cercanía ideológica, sindical y territorial, que aceitó nuestro vínculo.

Muchas de nuestras interacciones estaban marcadas por lo que ellos creían que yo “sabía” sobre un tema; las entrevistas y conversaciones tomaban derivas específicas si ellos identificaban que yo tenía elementos para analizar (y criticar) de sus prácticas o discursos. En varias instancias ese capital cultural (Bourdieu 1997) que ellos identificaban en mí me colocaba en el lugar de ser escuchada con relación a ciertos temas de agenda, como las demandas feministas o la coyuntura política. En aquellos temas en los que mi interpretación podía ser diferente a la suya, sobre todo en cuestiones relativas a las mujeres o a demandas feministas, algunos entendían que una conversación a solas conmigo era una instancia propicia para contar su verdad.

Frente a acusaciones, en general vinculadas a la violencia, el maltrato o el desprecio a mujeres, estos varones necesitaban contar sus versiones de los acontecimientos. Este mecanismo también es señalado en otros estudios sobre masculinidades hechos por mujeres feministas, como el de Mara Viveros Vigoya (en Arango 2002), en donde la expresión de la masculinidad a través de relatos de entrevista interactúa de manera específica con ciertos aspectos de la identidad de la investigadora como mujer, negra, académica, antropóloga y feminista. El interés por agradar y la búsqueda de absolución de ciertos temas por parte de sus entrevistados, hacen que la autora sea consciente de sus implicancias académicas y políticas.

Fui colocada más de una vez en el lugar simbólico de árbitro con relación a sus deseos de absolución sobre situaciones de las que fueron acusados por mujeres con las que se habían vinculado sexo-afectivamente.

Fueron posiciones que me hicieron percibir formas sutiles de manipulación, al poner

¹² El Ministerio de Desarrollo Social fue una creación del primer gobierno frenteamplista, no solo para centralizar gran parte de las políticas sociales como su ejecutor, sino para enfrentar las consecuencias de la crisis económica y social del 2002, que aún se hacían visibles en el 2005, año en el que el Frente Amplio asumió el gobierno nacional y se creó esta cartera de trabajo dentro del Poder Ejecutivo. En su primer y último mandato de los tres que tuvo dentro del gobierno frenteamplista, el Ministerio estuvo encabezado por Marina Arismendi y Ana Olivera, ambas militantes y figuras importantes del PCU y vistas por mis interlocutores como: “camaradas que son pesos pesados dentro del Partido”, como me mencionó Jorge una vez.

en juego sus emociones y las injusticias a las que se veían sometidos, pero que para un análisis de sus relatos muestran qué asuntos eligen destacar, qué caracteres de ellos mismos enaltecen y sobre cuáles aparecen silencios o poca información. Esto presentó el desafío de estudiar las masculinidades a la luz de nuevos escenarios de acusación, escrache y búsqueda de visibilización feminista de la violencia de género; y la influencia de las posturas punitivistas y los procesos de culpabilización y ex-culpabilización a nivel social.

La entrevista en su versión etnográfica ofició como un diálogo en el que se produjeron choques morales que me permitieron identificar intolerancias de mi parte a valoraciones específicas de mis interlocutores. Ciertas intolerancias me permitieron distinguir las formas en que algunos varones enfrentan acusaciones sobre actitudes inadecuadas en sus vínculos con mujeres. También me permitieron ser testigo de las estrategias de seducción etnográfica, noción elaborada por Antonius Robben (2011), para hablar de cómo los discursos de nuestrxs interlocutores provocan muchas veces en quienes investigamos, mecanismos de contratransferencia, a través de los cuales quedamos inmersxs en la pura identificación. El autor argumenta que:

La seducción evita la empatía y el conocimiento profundo. La seducción hace que el etnógrafo falle en mantener cierto grado de independencia frente al informante. Lo que se ve erróneamente como empatía es de hecho una identificación contratransferencial. La distinción es importante para entender a la seducción etnográfica porque la contratransferencia no detectada debilita el conocimiento antropológico, al llevar al etnógrafo a una órbita de identificación, con su correspondiente visión del mundo (Robben 2011:11).

Esto hizo que por momentos quedara atrapada en un intento por comprender cabalmente y desde una supuesta “objetividad” ciertos conflictos de los que fui testigo. Llegué a confundirme pensando que precisaba más información sobre asuntos que circulaban y que comprometían el comportamiento y señalamiento moral de algunos de mis interlocutores; en definitiva quedé atrapada en la necesidad de una “búsqueda de la verdad” de los hechos, apartándome de mi propósito, que era más bien el de interpretar el modo en que esa información circulaba y qué sentidos se ponían en juego. Durante buena parte del trabajo de campo, creí que debía poner en “entredicho” mi perspectiva feminista para una comprensión cabal de las masculinidades. Al destrabar ciertas trampas que me tendía mi propia moralidad y la de mis interlocutores, pude elaborar con mayor precisión el modo en que la perspectiva feminista y el abordaje de las masculinidades se compatibilizan, entendiendo que el género era una de las muchas composiciones identitarias que nos interconectaban, y que era al mismo tiempo una categoría empírica que los sujetos movilizan para elaborar explicaciones de su mundo. En relación a lo anterior, Viveros Vigoya (2002) en uno de sus estudios sobre varones colombianos plantea:

Es importante considerar que los aportes de la mirada “feminista” no deben confundirse con los aportes de la perspectiva femenina. No tiene ningún significado analítico hablar de un punto de vista femenino, puesto que no existe la categoría universal “mujer”. En segundo lugar, las perspectivas

feministas no se definen por el sexo biológico de las personas que la practican, sino por el punto de vista en el cual se sitúan (Viveros Vigoya 2002:51).

Si bien es cierto que analíticamente los aportes no provienen de tener una perspectiva femenina, en términos metodológicos sí considero que mi subjetividad de género en tanto feminizada, me brindó herramientas que a través de la reflexividad propulsaron y enriquecieron dicha labor. El género, así como otros anclajes de identidad, nos hacen experimentar el mundo desde un lugar particular, que a su vez restringe otros lugares disponibles (Briones 2007). Entonces, si bien no existe categoría universal de lo femenino, lo femenino, así como lo masculino y toda la gama de anclajes identitarios posibles marcados por un orden cultural atado a la diferencia sexual, tienen un dorso de subjetividades en las que el mundo se experimenta bajo formas provistas de género, que nunca son determinantes, pero sí condicionantes.

Antropología feminista como posicionamiento heurístico

El carácter feminista de la antropología no radica en su objeto de estudio, sino en un compromiso crítico de subversión política (Rostagnol 2016 y 2018), que entiendo atañe necesariamente el modo de hacer etnografía y de capitalizar las implicancias intersubjetivas del trabajo de campo en líneas argumentales del análisis. En ese sentido, los cuestionamientos feministas a la pretensión de objetividad de la ciencia pusieron en crisis a buena parte de la epistemología tradicional, que entiende a la subjetividad como una contaminación de la neutralidad y la distancia pretendida entre objeto de conocimiento y sujeto cognoscente. Sobre mediados de la década de 1970, estas críticas a la ciencia fueron transformando su visión reformista¹³ por una más revolucionaria que entendía a la construcción científica tradicional como contraria a toda emancipación (Harding 1996). Se elaboraron nociones como la del “punto de vista feminista” (Fox Keller 1989, Harding 1996 y Hartsock 1983) para dar cuenta de la importancia de una mirada que logre privilegiar la posición de las mujeres como seres subordinados socialmente, que pueden dilucidar de formas más sofisticadas el dominio masculino. Se introdujeron conceptos como el de “conocimiento situado” (Haraway 1995) para hablar de una objetividad encarnada en el marco de proyectos de ciencia feminista capaces de ofrecer críticas rigurosas desde perspectivas siempre parciales.

Algunas tendencias no estuvieron exentas de críticas epistemológicas que se vieron representadas bajo lo que Harding describe como “posmodernismo feminista”, que mostró un fuerte escepticismo respecto de enunciados universalizantes como el de “mujeres” (1996:26). Esta visión posmodernista aboga por la comprensión de la constante fragmentación de identidades que crea el mundo posmoderno.

En el caso de la antropología, algunas autoras como Marilyn Strathern (1987) han

¹³ La visión reformista se corresponde con lo que Sandra Harding (1996) ha llamado *empirismo feminista*, que sería la posición de aquellas científicas que consideran que el proceso de investigación logrará aspirar a la objetividad en tanto se someta de forma rigurosa a los estándares establecidos por el método científico. El androcentrismo se combate simplemente con el rigor del propio método y con más mujeres científicas que identificarían más los sesgos androcéntricos. Según Harding, el empirismo feminista pasa por alto el hecho de que, según los estándares científicos duros, el rigor del método no tiene que ver con la identidad social de quien investiga. Según la autora, la historia muestra que no es el rigor de los métodos lo que ha incrementado la objetividad científica, sino los movimientos de liberación social.

destacado que a primera vista las críticas feministas a la objetividad científica y a la disciplina misma parecían tener buena recepción. En primer lugar, porque a diferencia de otras disciplinas, la antropología es más tolerante a la ruptura de estándares tradicionales, y en segundo lugar, porque la centralidad dada al parentesco y a la perspectiva holística en la antropología tradicional, hacían del género una noción más aceptada para explicar la organización social. Sin embargo, ya en ese momento Strathern (ibídem) advertía, así como lo continuaron advirtiendo otras autoras (Gregorio Gil 2006 y Esteban 2019), que la antropología feminista es tolerada como una especialidad, sin llegar a desafiar al conjunto de la disciplina.

Lila Abu-Lughod (2012) irá más allá, y retomando algunos planteos de Strathern (1987), hará una contundente crítica sobre la base de la omisión teórica que la antropología posmoderna había hecho de las feministas y de las personas con identidades culturales mixtas. La antropóloga señalará que los dilemas enfrentados por estas posicionalidades revelaban con evidencia la distinción fundante que la disciplina hace entre el “yo” y el “otro”.

A pesar de generar un giro interpretativo sobre los recursos retóricos y la autoridad etnográfica en la antropología, los aportes reunidos en *Writing Culture* (1986) parecían sugerir una noción de polifonía con demasiada planitud de las distintas voces, ignorando así las tensiones producidas por el poder (Rostagnol 2018).

De cualquier forma, hubo planteos provenientes de la entonces reciente antropología posmoderna, y de antropólogas feministas que convergieron. Los planteos posmodernos de la antropología incluían una vertiente preocupada por el uso central dado a la razón, señalando una crisis científica general (Reynoso 1996). Las preocupaciones epistemológicas de la antropología contemporánea comenzaron a plantear que, si bien el etnógrafo se hacía presente en el trabajo de campo, su figura aparecía de modo demasiado implícito en tanto autor del texto (Ghasarian 2008). Aquello observado no era independiente de las condiciones de la observación, por eso Ghasarian señala que “la profesión permaneció, durante mucho tiempo, bajo la ilusión de la separación entre lo personal y lo profesional” (2008:16), y podemos pensar que es una frase con una cercanía retórica de la premisa feminista de que “lo personal es político”. Sin embargo, el señalamiento de que lo profesional es personal, no alude al llamamiento de una conciencia colectiva, sino a una advertencia de rigurosidad hermenéutica.

Asumir el valor epistémico de las emociones fue una característica central que varias antropólogas mujeres y feministas pusieron sobre la mesa (Briggs 2018, Esteban 2015, Gregorio Gil 2006 y Rostagnol 2018), al cuestionar una serie de binarismos que separaban lo personal de lo político, la razón de la emoción y la subjetividad de la objetividad. En mi caso, las emociones me permitieron, desde el punto de vista epistémico, vehicular interpretaciones sobre el contexto social de estos varones y los recursos que se movilizan para construir y reproducir masculinidad. También es cierto que el foco epistémico puesto en lo emotivo hacía mayor énfasis en las relaciones de género que atravesaban nuestro vínculo. Mi subjetividad feminista, me habilitó caminos reflexivos respectivos al género con mayor hincapié que a otros sistemas de relaciones, como la clase o la racialización. Mi perspectiva feminista, anclada en mi experiencia de opresión de género es una de las tantas posiciones desde las que se puede habitar el feminismo, y por cierto, un lugar también conformado por privilegios de clase y de raza. Cuando Michael Kimmel (2015) habla de los privilegios de la masculinidad, hace alusión a lo invisibles que son para quien los porta, y como allí radica la universalidad

y la identidad “sin marca” de la masculinidad.

Por lo tanto, el ejercicio de reflexividad y las estrategias de auto-conocimiento tendientes a desarrollar líneas de análisis, deben elaborarse en paralelo a una revisión teórica que permita ampliar ese horizonte de análisis y así verse enriquecido, complejizado y problematizado. En tal sentido, los argumentos de Abu-Lughod (2019) sobre los aportes de la antropología feminista permiten entender que las identidades se constituyen de forma fragmentaria, inacabada y siempre parcial. De este modo, no es posible hablar de *un solo* punto de vista feminista, y es precisamente la no esencialidad de nuestras identidades lo que conforma nuestro mayor recurso en tanto investigadorxs. Por eso el aporte epistémico de lo emotivo legitimado por la perspectiva feminista de la antropología, debe articularse con bagajes conceptuales que permitan una revisión constante de posicionamientos heurísticos que son valiosos, pero no suficientes de forma aislada. En efecto, las emociones son valiosas desde el punto de vista epistemológico si las entendemos como indisociables del pensamiento, y no como una reflexión autocentrada o psicológica en defensa de un “emocionalismo” que sólo refuerza la jerarquía razón/emoción (García Dauder, Dau y Ruiz Trejo 2023), pero que no se presenta al servicio de la construcción de conocimiento.

La antropología feminista planteará que lo personal es teórico (Rostagnol 2018) aludiendo con énfasis al carácter político de sus planteos conceptuales, que logren dar cuenta de los mecanismos de dominación y adquieran compromiso con subvertir desigualdades. A este respecto Rostagnol (2018) señala una articulación interesante entre el carácter periférico y de compromiso político de la antropología latinoamericana (Cardoso de Oliveira 1999, 2000; Jimeno 2004; Krotz 1993; todos citados en Rostagnol 2018) y la relación dominante “yo-otro” constitutiva de la antropología que señala Abu-Lughod (1991, en Rostagnol 2018). La preocupación por un entendimiento sobre el propio entorno en términos de compromiso intelectual y político acerca en mayor medida la vertiente latinoamericana de la antropología a la antropología feminista.

Enmarcada en los términos de tal compromiso, esta etnografía tuvo un doble nudo conceptual estrictamente entrelazado, que tiene que ver con el método mismo y con el objeto analítico como aspectos indisociables. Es decir, por un lado, mi posición de investigadora con una identidad múltiple pero en la que se destaca de modo visible y como contraste con mis interlocutores, el ser mujer, blanca, de clase media y universitaria y con apariencia heterosexual. Por otro lado, mi objeto analítico comprende la conformación de identidades masculinas, de sectores populares, dedicadas al trabajo manual y algunas atravesadas por procesos de racialización. A pesar de que la complejidad que atraviesa los procesos identitarios no puede reducirse a las categorías que mencioné -o mejor dicho esas categorías no son monolíticas en sí mismas-, a nivel simbólico el binarismo que las traza hace que se planteen como polarizadas, únicas y jerárquicas. Bajo esta apariencia - que yo también habito y reproduzco - mi objeto de estudio se constituía como opuesto y complementario a mi identidad. En esa oposición y complementariedad, el género y la clase¹⁴ se intersectaban de forma controversial ya

¹⁴ Si bien entiendo que estrictamente las identidades que mencioné no se constituyen de modos que no sean provisionales, inestables y contingentes (Restrepo 2007), con el fin de argumentar de modo más sencillo mi planteo, tomo la decisión de subsumir por un lado, la heterosexualidad a la posición de género como fenómenos estrechamente entrelazados según la matriz heterosexual que plantea Butler (2018); y los procesos de racialización y las trayectorias educativo-laborales a la clase social según el planteo que hace Ortner (2016).

que en relación a la primera jerarquía mi posición era subordinada, y en relación a la segunda era dominante.

Sin embargo, siguiendo el planteo que hace Abu-Lughod (2019) sobre el valor agregado de la etnografía feminista, hay un elemento que se torna central para el doble nudo conceptual que planteo. Como mencioné, la autora sostiene que la principal contribución de la etnografía feminista tiene que ver con perturbar los límites que han sido fundantes en la antropología como disciplina científica, esto es, el “yo” estudiando a lo “otro”. Es decir, la *mismidad* del discurso antropológico reprodujo en la disciplina una idea a través de la cual el “otro” se constituyó en oposición a un “yo” que resultó invisible por mucho tiempo, pero que cuando dejó de serlo, tampoco tornó problemática la distinción en sí misma. La autora señala:

Lo que preocupa a los etnógrafos ahora, no es la historia de la creación de la distinción entre el yo y el otro, sino cómo sería posible comunicarse a través de la brecha, cómo dialogar con el otro. Todavía se asume que hay un “otro”, con el corolario de que hay un yo que es concebido sin ningún problema distinto de ese otro (2019:39).

En ese sentido, y como comparación paralela, la autora sostiene que fue recién en la segunda ola de críticas feministas a la objetividad, que el estatus mismo de objetividad se cuestionó. Las primeras críticas, necesarias pero insuficientes, señalaban la parcialidad y el sesgo masculino de la ciencia que dio impulso a la inclusión de las experiencias de las mujeres, pero dejó intacta la objetividad en sí misma como valor científico. Asimismo, Abu-Lughod señala que el discurso feminista se ha constituido desde el camino opuesto al señalado anteriormente. El feminismo fue un intento de convertirse en *sujetos de sí*, que se habían constituido como *lo otro* (siguiendo los planteos de Simone de Beauvoir)¹⁵ con relación al *yo* del hombre. Una lucha por convertirse en sujetos y no en objetos. Con la crisis de su sujeto político, los feminismos se vieron enfrentados a entender que la constitución de un sujeto único tenía una violencia inherente en términos identitarios, y que la *mujeridad* era solo una parcialidad, frente a las múltiples identidades que nos habitan.

De esta forma, la autora argumenta que las identidades siempre parciales implican *yos* fragmentados y diferentes “que solo se intersectan parcialmente” (2019:40). El aporte de una etnografía feminista radica entonces en poder trascender las dicotomías sujeto/objeto y yo/otro a través de teorizar la experiencia de las implicancias de habitar constantemente la parcialidad en un mundo políticamente determinado. En ese sentido, la *mismidad* del discurso antropológico que se construyó como universal e invisible es representativa de la identidad masculina y su aparente *carencia* de género que la posiciona, como repasé en el apartado anterior, como el “término sin marca” (Connell 2019). Por lo tanto, mi posición de “otredad” como etnógrafa mujer contribuyó a perturbar los límites marcados por la *mismidad del discurso* antropológico, pero dicha perturbación (metodológica) parecía entrar en contradicción con mi cometido analítico

¹⁵ En la obra de Simone de Beauvoir (2017 [1949]) “lo Otro” alude a la determinación de la mujer en estricta relación con el hombre. Ella no puede ser definida sin la referencia exclusiva al hombre. La mujer es desde la óptica masculina un ser esencialmente sexuado que se define como lo Otro, frente a lo Absoluto del hombre. De esta forma se la fija como Objeto mientras el hombre representa al Sujeto.

que implicaba justamente poner en evidencia a la masculinidad en tanto *otredad*. Es decir, yo habitaba la *otredad* en tanto mujer, pero la *mismidad* en tanto etnógrafa, mientras que ellos habitaban la *otredad* en tanto sujetos de estudio, pero la *mismidad* en tanto varones. Sin embargo, tales antagonismos se diluyeron en tanto comprendí que esa *otredad* de ellos era tal, ya no como algo exótico a ser descubierto, sino como signo a marcar por un sistema de género que hábilmente hace pasar desapercibida la dominación, entre otras cosas mediante la des-generización de los varones.

En efecto, lo que el discurso de la *mismidad* antropológica y la masculinidad tienen en común al presentarse como “invisibles”, es ocupar una posición de poder que de forma perspicaz y por momentos desapercibida, logra consenso y legitimidad. Son justamente, como pude observar a lo largo de esta investigación, las variaciones y oscilaciones de la hegemonía las que subrayan su carácter escurridizo, y provocan desafíos metodológicos y analíticos al intentar seguir sus pasos. Como señalan Jean y John Comaroff (1992), aunque lo haga en menor medida que otras disciplinas con pretensiones universalistas, la etnografía también objetiva cuando confiere significados, el hecho es que lo haga a partir de consideraciones cuidadosas sobre las posibles implicancias de alterización de los sujetos.

Reflexiones finales

Uno de los principales hallazgos de la investigación tiene que ver con la constatación de acciones, símbolos y procesos políticos que producen una permanente reinstalación de la masculinidad asociada a la fortaleza y el combate. El espíritu combativo ligado al género masculino forma parte de los inicios de las luchas de estos trabajadores, en donde la épica y la subalternidad se fusionan para la confección de la clase obrera, forjando cierta estereotipia masculina que el sindicato gestiona colectivamente en pos de su subjetivación política. Estos símbolos varían considerablemente si se dan en un marco colectivo a si lo hacen en términos individuales, sin embargo, son énfasis de género que el sindicato ejerce mediante la construcción de memoria, y de aspectos que deciden destacarse sobre algunos acontecimientos socio-históricos del gremio. La confección de un espíritu combativo aparece tempranamente en las referencias históricas del sindicato y es una alusión a través de la cual los militantes construyen identidad en el presente. El carácter aparentemente “invisible” que adquiere la masculinidad en la formación de la clase obrera, reproduce la idea del género sin marca que a su vez -y paradójicamente- produce simbologías que, desde un enfoque etnográfico de las masculinidades, permiten observarse como signos y prácticas marcadamente generizadas.

Algunas de las asignaciones identitarias estereotipadas de estos varones arribaron conmigo al campo y de forma apriorística pautaron el vínculo con mis interlocutores. Las categorías analíticas de género y clase social fueron anclajes desde los cuales me encontré de forma antagónica con ellos. En ese marco, la no-generización de los varones junto con el signo marcado de mi identidad femenina, provocaron que el género tomara relevancia como forma de intersubjetividad. A la luz de la tradición antropológica feminista que subraya el valor epistémico de las emociones, se me hizo evidente que los ejes de clase y género que nos vinculaban tenían implicancias analíticas además de metodológicas. Sin embargo, estos mismos aportes me permitieron constatar que la posicionalidad es siempre múltiple y fragmentada, sobre todo desde un enfoque feminista, ya que no puede hablarse de un solo feminismo. En ese sentido, los ejes que

nos vinculaban no se reducían a los contrastes de género y clase, sino que contenían aspectos relacionados a la racialidad, la ideología política y el capital intelectual.

Bibliografía

- Ábrego Molina, V. H. (2013) Generación hipertextual de sentido y construcción de la presencia en Facebook. Escenarios emergentes. En: Rodríguez Salazar, Tania y Rodríguez Morales, Zeyda (coord.) *Socialidades y afectos: vida cotidiana, nuevas tecnologías y producciones mediáticas*. Universidad de Guadalajara - Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Coordinación Editorial, Guadalajara, 217-255.
- Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9 (19), 129-157.
- Abu-Lughod, L. (2019). ¿Puede haber una etnografía feminista? En: A. Caicedo (Ed.), *Antropología y feminismo* (pp. 15-48). Colombia, Popayán: Asociación Colombiana de Antropología.
- Alabarces, P., y Garriga Zucal, J. A. (2008). El «aguante»: una identidad corporal y popular. *Intersecciones en Antropología* (9), 275-289. Recuperado de: <https://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/gyd/wp-content/uploads/sites/199/2021/08/Alabarces-Pablo-y-Jose-Garriga-Zucal.-El-aguante.-una-identidad-corporal-y-popular.pdf>
- Althabe, G. y Hernández, V. (2005). Implicación y reflexividad en antropología. En: V. Hernández, C. Hidalgo, y A. Stagnaro. (Comps.). *Etnografías Globalizadas* (pp. 71-88) Argentina, Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Amuchástegui, A. (2006). ¿Masculinidad(es)? los riesgos de una categoría en construcción. En: Gloria Careaga y Salvador Cruz (Coords.) *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*. (pp. 159-181). México: PUEG/UNAM.
- Anzalone, F., Cedrés, I., Delgado, F., y Reyes, J. (2018). De usos y abusos: género, acoso y espacio público. En: Colectivo Catalejo. *No me halaga, me molesta. Aportes a la discusión sobre el acoso sexual callejero en Uruguay* (pp: 63-80). Uruguay, Montevideo: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Arango, L. G. (2002). Prólogo. En: M. Viveros Vigoya. *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia* (pp: 13-20). Colombia: CES-Universidad Nacional de Colombia.
- Archetti, E. P. (2003). *Masculinidades. Fútbol, Tango y Polo en la Argentina*. Argentina, Buenos Aires: Antropofagia.
- Azpiazu Carballo, J. (2017). *Masculinidades y feminismo*. Barcelona: Virus.
- Badinter, E. (1993). *XY. La identidad masculina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Balbi, F. A., Gaztañaga, J., y Ferrero, L. (2017). Introducción. Pensar la comparación para pensar comparativamente. En: F. A. Balbi (Comp.) *La comparación en Antropología Social: problemas y perspectivas*. (pp: 7-27). Argentina, CABA: Antropofagia.
- Blázquez, G. y Liarte Tiloca, A. (2018). De salidas y derivas. *Anthropological Groove* y 'la noche' como espacio etnográfico. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, (60) 193-216. <https://doi.org/10.17141/iconos.60.2018.2630>
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. España, Barcelona: Anagrama.
- Briggs, J. L. (2018) Las emociones tienen muchas caras. Lecciones Inuit, *Etnografías Contemporáneas*, 4(7) 161-174.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las

teorías, *Tabula Rasa*, (6) 55-83.

Butler, J. (2018). *El género en disputa*. Argentina, Buenos Aires: Paidós.

Cardoso de Oliveira, R. (1997) Antropologías Periféricas 'versus' Antropologías Centrales, *Temas de antropología social: Lo local y lo global. La antropología ante un mundo en transición*. 19-38. Recuperado de:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7091/ev.7091.pdf

Castañeda Salgado, P. M. (2006) La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 48(197), 35-47.

Comaroff, J. y J. (1992). Part One: Theory, Ethnography, Historiography. En: J & J. Comaroff. *Ethnography and the historical imagination*. (pp. 3-69) USA: Westview Press.

Connell, R. (2015). *El género en serio. Cambio global, vida personal, luchas sociales*. México, México D.F: UNAM.

Connell, R. (2019) [2005] *Masculinidades*. México, Ciudad de México: UNAM.

De Beauvoir, S. (2017) [1949] *El segundo sexo*. Argentina, Buenos Aires: Debolsillo.

De Stéfano Barbero, M. (2021). *Masculinidades (im)posibles. Violencia y género, entre el poder y la vulnerabilidad*. Argentina, Buenos Aires: Galerna.

Esteban, M. L. (2015). La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable. *Ankulegi*, (19), 75-93.

Esteban, M. L. (2019). Antropología feminista. Diálogos y tensiones con la antropología y el feminismo. En: R. Cobo, (Ed.) *La imaginación feminista. Debates y transformaciones disciplinares*, s.p. España: Madrid: Catarata.

Fox Keller, E. (1989). Reflexiones sobre género y ciencia, *Asparkia*, (12) 149-153, Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/39498161_Reflexiones_sobre_genero_y_ciencia_fragmento

Fuller, N. (1997). Fronteras y retos: varones de clase media del Perú. En: A. J. Olavarria, A. y T. Valdés (Eds.) *Masculinidad/es, Poder y Crisis*. (pp. 139-152) Chile, Santiago de Chile: Isis-FLACSO.

Fuller, N. (2002). *Masculinidades. Cambios y permanencias*. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Fuller, N. (2012). Repensando el machismo Latinoamericano, *Masculinity and social change*, 1(2) 114-133.

Gandolfi, F. (2022) "La épica subalterna de la masculinidad. La performance corporal de varones militantes obreros", *Rev. urug. Antropología y Etnografía*, 7(1), 102-126. Disponible en: http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2393-68862022000100102&lng=es&nrm=iso

García Dauder, D. y Ruiz Trejo, M. G. (2023) *Epistemologías feministas: cuerpo y emociones en investigación*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.

Ghasarian, C. (2008). Por los caminos de la etnografía reflexiva. En: C. Ghasarian (et. al). *De la etnografía a la antropología reflexiva*. (pp. 9-42). Argentina, Buenos Aires: Ediciones Del Sol.

Gregorio Gil, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1) 22-39.

Gutmann, M. and Viveros Vigoya, M. (2005). Masculinities in Latin America. En: M. Kimmel, J. Hearn, R. W. Connell. (Eds.). *Handbook of studies on men and masculinities* (pp. 114-128) USA: Sage Publications.

- Gutmann, M. C. (1994). Los hijos de Lewis: la sensibilidad antropológica y el caso de los pobres machos, *Alteridades*, 4(7) 9-19.
- Gutmann, M. C. (1999). Traficando con hombres, *Horizontes Antropológicos*, (10) 245-286.
- Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. España, Madrid: Ediciones Cátedra.
- Harding, S. (1996) *Ciencia y feminismo*. España, Madrid: Ediciones Morata.
- Harding, S. y Bernal, G. E. (1987). ¿Existe un método feminista? En: S. Harding (Ed.) *Feminism and Methodology* (pp. 9-34) USA, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press (traducción).
- Hartsock, N. C. M. (1983) The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. En: S. Harding y M. B. Hintikka (Eds.). *Discovering Reality* (pp: 283-310), Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Jimeno, M. (2004). La vocación crítica de la antropología latinoamericana, *Maguaré* (18) 33-58.
- Kimmel, M. (2015). [TEDWoman] ¿Por qué la igualdad de género es buena para todos, incluso para los hombres?" [Video]. *Ted.com*. https://www.ted.com/talks/michael_kimmel_why_gender_equality_is_good_for_everyone_men_included?language=es
- Lévi-Strauss, C. (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*. España, Barcelona: Paidós.
- Magnone Alemán, N., y Grabino Etorena, V. (2018). De la reacción a la afirmación: hacia una epistemología feminista. En: E. Calisto Echeveste, V. Gómez Sónora, V. Grabino Etorena, N. Magnone Alemán, L. Recalde Burgueño, S. Rostagnol Dalmas y M. Viera Cherro. *Trashumancias. Búsquedas teóricas feministas sobre cuerpo y sexualidad* (pp. 15-37). Uruguay, Montevideo: CSIC. Universidad de la República.
- Marqués, J. V. (1997) Varón y patriarcado. En: A. J. Olavarria, A. y T. Valdés (Eds.) *Masculinidad/es, Poder y Crisis*. (pp. 17-30) Chile, Santiago de Chile: Isis-FLACSO.
- Minello Martini, N. (2002). Los estudios de masculinidad, *Estudios Sociológicos* 20, (60) 715-732.
- Moore, H. L. (2009) *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Nolasco, S. (1993) *O mito da masculinidade*. Brasil, Rio de Janeiro: ROCCO.
- Olavarria, A. J. y Valdés, T. (1997). Introducción. En: A. J. Olavarria, A. y T. Valdés (Eds.) *Masculinidad/es, Poder y Crisis*. (pp. 9-15) Chile, Santiago de Chile: Isis-FLACSO.
- Olavarria, J. (2009). La investigación sobre masculinidades en América Latina. En: J. Toro-Alfonso. (Ed.) *Lo masculino en evidencia. Investigaciones sobre masculinidad* (pp: 315-344) Puerto Rico: Publicaciones Puertorriqueñas Editores y Universidad de Puerto Rico.
- Ortner, S. B. (2016) *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. Argentina, Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Partido Comunista del Uruguay (PCU) (2007). *Estatuto del Partido Comunista de Uruguay*. Recuperado de <https://pcu.org.uy/estatutos/>
- Ramírez, R. L. (1993). *Dime capitán: reflexiones sobre la masculinidad*. Puerto Rico, Río Piedras: Ediciones Huracán.
- Restrepo, E. (2007) Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio, *Jangwa Pana*, (5) 24-35.
- Restrepo, E. (2018) *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Perú: Universidad Nacional

Mayor de San Marcos.

Reynoso, C. (1996) Presentación. En: C. Geertz, J. Clifford, y otros, C. Reynoso. (Comp.) *El surgimiento de la Antropología posmoderna* (pp: 11-60). España: Gedisa.

Robben, A. C. G. M. (2011) Seducción etnográfica. Transferencia y resistencia en diálogos sobre terror y violencia en Argentina, *Aletheia*, 1(2). Recuperado en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4824/pr.4824.pdf

Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Argentina, Buenos Aires: Paidós.

Rostagnol, S. (2002). Martin Aquino: masculinidad hegemónica en el imaginario social. En: L. Bermúdez y otras. *Aproximaciones multidisciplinares a lo femenino y a lo masculino*. (s.p). Uruguay, Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Papeles de Trabajo.

Rostagnol, S. (2016). *Aborto voluntario y relaciones de género: políticas del cuerpo y de la reproducción*. Uruguay, Montevideo: CSIC-Udelar.

Rostagnol, S. (2018). Antropología feminista o cuando el adjetivo se torna sustantivo, *Revista Feminismos*, 6, (1) 117-126.

Segato, R. L. (2018). Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. En: R. L. Segato. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (pp. 69-99) Argentina, Buenos Aires: Prometeo.

Sibila, P. (2006). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Argentina, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sirimarco, M. y Spivak L'hoste, A. (2019). Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos, *Horizontes Antropológicos*, (54) 299-322.

Strathern, M. (1987). An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology, *Signs*, 12(2) 276-292.

Viveros Vigoya, M. (1997). Los estudios sobre lo masculino en América Latina. Una producción teórica emergente, *Nómadas*, (6) Recuperado en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105118999005>

Viveros Vigoya, M. (2002). *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Colombia: CES-Universidad Nacional de Colombia.

Viveros Vigoya, M. (2006). El machismo latinoamericano. Un persistente malentendido. En: M. Viveros Vigoya, C. Rivera, y M. Rodríguez (Comp.) *De mujeres, hombres y otras ficciones: Género y sexualidad en América Latina* (pp. 111-128). Colombia, Bogotá: Grupo TM.



Fernanda Gandolfi es Maestranda en Antropología por la Universidad de la República (Udelar) y Licenciada en Antropología por la Udelar. Diplomada en Antropología Social y Política por FLACSO Argentina. Integrante del Programa Género, Cuerpo y Sexualidad del FHUCE-Udelar. Especializada en antropología de la sexualidad y en estudios de género y masculinidades.

Entre el deseo y el sufrimiento: experiencias en la demanda por la ley de reproducción asistida¹

[ESTEFANÍA VICTORIA AYALA]

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires
estefaniaayala85@gmail.com

[MARGARITA CARUSO STEFANINI]

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires
maguicaruso@gmail.com

Resumen¹

Durante las últimas décadas, en Argentina, se constituyeron diversas asociaciones civiles y colectivos de personas que pugnaron al Estado el acceso a tratamientos reproductivos para concretar un embarazo, que en el año 2013 derivó en la aprobación y promulgación de la Ley de Reproducción Médicamente Asistida. En el presente trabajo se analizan las trayectorias de dos grupos de usuarios/as. Por un lado, la experiencia de parejas heterosexuales con problemas de fertilidad que conformaron sus familias a través de la donación de óvulos y, por otro lado, las experiencias de parejas de hombres homosexuales que formaron sus familias a través de la gestación por sustitución (GS). Nos valdremos de los aportes de la bibliografía que busca comprender las relaciones entre el biopoder contemporáneo y los desarrollos científico-tecnológicos en el ámbito de la biomedicina, entendiendo que son coproducidos, es decir, inseparables de las dinámicas políticas, de poder y culturales en las cuales se inscriben, cuestionando concepciones de ciencia y tecnología como neutrales y ajenas a la sociedad de las que forman parte y a sus contradicciones inherentes. En este sentido, indagaremos en el diagnóstico de infertilidad, las categorías de *sufrimiento* y *deseo* y la demanda organizada por el acceso a las técnicas de reproducción humana asistida (TRHA).

Palabras clave: tecnologías de reproducción asistida; sufrimiento; deseo

¹ Artículo recibido: 10 de junio de 2024. Aceptado: 20 de diciembre de 2024.

Between desire and suffering: experiences in the demand for assisted reproduction law

Abstract

During the last decades, in Argentina, various civil associations and groups of people were formed that have challenged the State for access to reproductive treatments to achieve a pregnancy, which in 2013 led to the approval and promulgation of the Medically Assisted Reproduction Law. In this work, the trajectories of two groups of users are analyzed. On one hand, the experience of heterosexual couples with fertility problems who formed their families through egg donation and, on the other, the experiences of couples of homosexual men who formed their families through surrogacy (GS). We will use the contributions of the bibliography that seeks to understand the relationships between contemporary biopower and scientific-technological developments in the field of biomedicine, understanding that these are co-produced, that is, inseparable from the political and power dynamics and the culture in which they are part, questioning conceptions of science and technology as neutral and alien to the society they are part of and its inherent contradictions. In this sense, we will investigate the diagnosis of infertility, the categories of suffering and desire and the organized demand for access to assisted human reproduction techniques (ART).

Keywords: assisted reproductive technologies; suffering; desire.

Entre o desejo e o sofrimento: experiências na demanda pela lei de reprodução assistida

Resumo

Durante as últimas décadas, na Argentina, formaram-se diversas associações civis e grupos de pessoas que desafiaram o Estado pelo acesso a tratamentos reprodutivos para conseguir uma gravidez, o que em 2013 levou à aprovação e promulgação da Lei de Reprodução Medicamente Assistida. Neste trabalho são analisadas as trajetórias de dois grupos de usuários. Por um lado, a experiência de casais heterossexuais com problemas de fertilidade que formaram as suas famílias através da doação de óvulos e, pelo outro lado, as experiências de casais de homens homossexuais que formaram as suas famílias através da barriga de aluguer (GS). Utilizaremos as contribuições da bibliografia que busca compreender as relações entre o biopoder contemporâneo e os desenvolvimentos científico-tecnológicos no campo da biomedicina, entendendo que estes são coproduzidos, ou seja, indissociáveis das dinâmicas políticas e de poder, questionando concepções de ciência e tecnologia como neutras e alheias à sociedade da qual fazem parte e às suas contradições inerentes. Nesse sentido, investigamos o diagnóstico de infertilidade, as categorias de sofrimento e de desejo e a demanda organizada pelo acesso às técnicas de reprodução humana assistida (TRH).

Palavras-chave: tecnologias de reprodução assistida; sofrimento; desejo.

Introducción

En Argentina existe la Ley de Reproducción Médicamente Asistida (26.862) que establece que toda persona mayor de edad pueda acceder de forma gratuita a las técnicas y procedimientos médicos para la concreción del embarazo. La Ley regula y garantiza el acceso a tratamientos de baja y alta complejidad². Sumado a esta, el Código Civil y Comercial (CCyC) publicado en el año 2015 incluyó a la voluntad procreacional³ como una tercera fuente de filiación, diferenciada de las ya existentes -por naturaleza y por adopción-, y que contempla a las Técnicas de Reproducción Humana Asistida (TRHA) como medio para procrear. Si bien esta actualización permitió la presentación de tres criterios diferenciados para la pater/maternidad -lo genético, lo biológico y lo voluntario-, la misma dejó por fuera a la Gestación por Sustitución (GS) en función de su asociación con contratos que mercantilizan a las mujeres.

La concreción de la Ley fue resultado de una larga lucha de colectivos reunidos en asociaciones y ONG's que procuraron no sólo la regulación de las TRHA, sino también el acceso a través del sistema de salud público. Estas agrupaciones nucleaban pacientes autoconvocados imposibilitados de concebir *naturalmente*, ya sea por su orientación sexual o incapacidad reproductiva por cuestiones médicas.

En las trayectorias compartidas de lucha y reclamo por su cobertura podían vislumbrarse reclamos que alegaban que la no concreción de sus deseos de maternidad/paternidad implicaba procesos de sufrimiento y vulnerabilidad por no poder tener hijos/as biológicos, lo que manifestaban como una imposibilidad en el ejercicio pleno de la ciudadanía (Farji Neer, 2015). En este sentido, el concepto de biosocialidad de Rabinow (1999) da cuenta de cómo los procesos de diagnóstico y los tratamientos biomédicos, pueden sentar las bases de cierta diferencia y conducir a la formación de nuevos grupos biosociales, donde la biomedicina opera en la prescripción de tratamientos y tecnologías, prácticas de cuidado y disciplina corporal modelando un paciente activo y responsable y de este modo puede ser pensada la formación de asociaciones civiles que demandaron la Ley y su reglamentación.

Mediante normativas el Estado define las formas familiares y modelos de filiación, siendo uno de los ámbitos de su actuación las políticas de salud reproductiva que establecen la viabilidad y limitaciones de la procreación. Es a través de esta monopolización del reconocimiento y la consiguiente creación de un vocabulario relacionado, que el Estado toma el control y crea órdenes simbólicos que permiten la inteligibilidad de las relaciones entre los individuos (Butler, 2006). En las siguientes páginas analizamos y caracterizamos la lucha por la Ley de Reproducción Médicamente Asistida que llevaron adelante las parejas heterosexuales y, recuperamos las acciones y demandas que aún hoy llevan adelante parejas LGBT por el reconocimiento y acceso a la GS.

² Los primeros son aquellos donde la unión entre el óvulo y el espermatozoide ocurre dentro del cuerpo de la persona con capacidad de gestar, mientras que los segundos ocurren fuera del cuerpo, en general en una placa de laboratorio.

³ El artículo 561 del Código Civil y Comercial establece que “los hijos nacidos de una mujer por las técnicas de reproducción humana asistida son también hijos del hombre o de la mujer que ha prestado su consentimiento previo, informado y libre en los términos del artículo anterior, debidamente inscripto en el Registro del Estado Civil y Capacidad de las Personas, con independencia de quién haya aportado los gametos”. Este fragmento indica que los lazos filiatorios pueden estar constituidos no solamente biológicamente o por adopción, sino por la voluntad de conformar una familia sin la necesidad de que los datos genéticos de quienes la conforman estén presentes en la descendencia.

Se busca recuperar el activismo y las demandas de estos colectivos por la Ley ya que en el proceso de manifestación y lucha pueden vislumbrarse puntos de convergencia que implica el reclamo al Estado de que brinde las posibilidades de conformar una familia emparentada genéticamente. En los dos casos las demandas están atravesadas por discursos que apelan a la afectividad: *familia, deseo y amor*. La diferencia radica en la infertilidad como enfermedad, característica de las parejas heterosexuales con las que trabajamos en el presente artículo. Sí bien entendemos que la infertilidad no es necesariamente excluyente del movimiento LGBT -porque pueden ser infértiles- el activismo de personas heterosexuales toma una dimensión ligada a la enfermedad que profundiza la idea de deseo y su inconcreción que ilustran un dualismo ontológico clave de la modernidad: la naturaleza-cultura. En estos casos, la incapacidad de gestar aparece como un obstáculo para cumplir un *mandato natural*: la unión del óvulo y del espermatozoide a través del acto sexual. En cambio, para las parejas LGBT- específicamente nos centramos en parejas de varones gays- el amor, el deseo, la afectividad y los derechos humanos son símbolos y criterios suficientes para su reconocimiento, para la reivindicación del derecho de acceso a la GS y en ese sentido, el principio de igualdad el motor para vehiculizar las demandas a ser padres biológicos. Apuntamos a una reflexión sobre la articulación entre la construcción de políticas públicas en el ámbito de la salud y los reclamos de estos colectivos. Esta contribución surge del trabajo de campo realizado por ambas autoras. Nuestra presentación se estructura con una descripción teórico-metodológica, luego se desarrollan y analizan los casos, y finalmente elaboramos una reflexión a partir de los puntos de encuentros y divergencias de los campos.

Aspectos teóricos y metodológicos

Las TRHA movilizan las representaciones y las prácticas respecto del cuerpo, la sexualidad, la identidad de género y la noción de salud-enfermedad. Son prácticas que redefinen las relaciones y fronteras entre naturaleza y cultura, humanos y no humanos, entre otras, construidas en la modernidad como entidades duales en oposición. Desde este punto de vista dichos procedimientos brindan la oportunidad de revisar las formas de pensar y producir las relaciones de parentesco y la constitución misma de las personas. Uno de los aspectos fundamentales de las tecnologías reproductivas es su potencial desestabilizador y la forma en que convierten problemas sociales en problemas médicos (Haraway, 1995; Rabinow, 1992).

Las naturalezas-sociedades y los cyborgs/ híbridos, que cuestionan la verdad natural del cuerpo y del sexo, dan lugar a subjetividades mediadas tecnológicamente con una impronta política y situada. Su análisis excede los espacios científicos y médicos, más bien los colectivos biosociales producen identidades en el fluir y la circulación de nociones y prácticas, enriquecidas en diálogos y demandas en el que confluyen una inmensa diversidad de actores humanos y no humanos (Latour, 1983, 1993; Mol, 1999; Rose, 2012).

La tendencia hacia la *naturalización* de la familia es reforzada por el hecho de tratarse de una institución que refiere a la reglamentación social de actividades de base biológicas como el sexo y la reproducción. La complementariedad de estos sistemas de parentesco se desarrolló en estrecha relación con una idea de la sangre como soporte de las relaciones de filiación. La sangre condensa símbolos e ideas, la naturaleza socialmente creada de los denominados lazos de consanguinidad (Bestard,

2009). De esta forma, las concepciones e ideas acerca del parentesco y la familia son percibidas como naturales, al igual que las emociones y las obligaciones sociales que se derivan. La mediación tecnológica en la producción material de seres humanos implica necesariamente construcciones variadas. Los vínculos familiares en estos casos pueden trascender los lazos biológicos mediante decisiones conscientes donde la construcción de la familia involucra una serie de prácticas y relatos que permiten que las/os actores de estas prácticas *normalicen* sus vínculos de parentesco (Rivas, 2009; Rivas, Álvarez y Jociles, 2018).

La idea de que el lazo social del parentesco sea una traducción política del lazo de sangre, como si el mismo fuese propio de un terreno, el natural y se lo clasifique e inscriba en el otro mundo, el de la cultura, nos aproxima a la necesidad de examinar esta problemática sorteando la reducción de los dualismos ontológicos modernos. Bruno Latour (1993) sostuvo que el dualismo naturaleza/cultura, natural/artificial, mente/cuerpo, mundo social/mundo natural impuesto por el modelo cartesiano, es una convención resultante de un proceso de purificación surgida en la modernidad que niega pero al mismo tiempo favorece la proliferación de híbridos. Estos desplazamientos entre lo natural y lo artificial operan activamente en las prácticas de las TRHA: un hecho *natural* es producido tecnológicamente, de esta forma el embrión es un híbrido, un artefacto (Roca, 2010).

Estas tecnologías abren un nuevo espectro de opciones y de debates bioéticos. En este espacio se discuten y redefinen las concepciones y límites de la vida y la diferencia sexual, en medio de conversaciones sociales sobre hasta dónde debe llegar el progreso científico y cómo se deben reconsiderar los roles y responsabilidades tanto de la comunidad médica como del Estado. La demanda por la democratización en el acceso a estas innovaciones tecnológicas plantea nuevos desafíos.

Pensamos la organización y demanda política valiéndonos de los aportes teóricos de los procesos de victimización, aunque el término *víctima* en sí mismo no sea evocada por ninguno de los colectivos trabajados. Al hablar del “campo de las víctimas” Gatti y Martínez (2017) argumentan que la condición de víctima es alrededor de la cual todo sufriente orbita y que son las “maquinarias interpretativas” aquellas que construyen el suceso en una “catástrofe”. Esto quiere decir que no es el suceso objetivo lo que define la condición de víctima. Ser o no ser víctima no depende de la cualidad intrínseca del acontecimiento sino de los procesos sociales que le dan forma como producto social siempre inconcluso, reflexivo y colectivo (Barthe, 2019; Zenobi y Marentes, 2020). En el proceso de victimización, podríamos decir que uno de los puntos centrales para el acceso a la condición de víctima es el reconocimiento que produce la diferencia entre las distintas víctimas en su campo. El punto es el *grado* de reconocimiento obtenido, es decir, existir simbólicamente para los demás y obtener el reconocimiento legal-institucional.

Las TRHA originaron nuevas formas de filiación a partir de invocar sistemas de creencias como el deseo de conformar una familia y el derecho a concretarlo particularmente en el contexto de uniones que tensionan la heteronormatividad. Consideramos al deseo como una potencia productiva que impulsa a la acción, que inventa o imagina, en el anhelo o búsqueda de sus realizaciones (Fernández, 2013). Para que sea posible la comunión entre el deseo y la tecnología, en la reproducción se produce una coordinación dinámica de aspectos técnicos, científicos, de parentesco, de género, emocionales, legales, políticos y económicos (Izrael, Ayala, Roca y Caruso, 2022). Algunas reflexiones

teóricas se centraron en cuestionar lo que podríamos llamar el deseo de la norma familiar (Butler, 2007; Saraiva Paiva, 2007). Varios investigadores señalaron que el reconocimiento social y legal implica transgredir el principio universal de la diferencia de los sexos, sobre el cual se fundamenta la estructura de parentesco y la familia. Así, se desarrollaron interpretaciones comprometidas con el giro familiarista, procurando comprender la lógica de los cambios familiares y sus reclamos legales.

Sobre la base de esta construcción conceptual, este artículo surge de dos trabajos etnográficos. Las investigaciones se llevan adelante en Buenos Aires (Ciudad y alrededores) donde se encuentran las principales clínicas de reproducción asistida del país. Ambas coinciden en analizar las formas en que los/as usuarios/as de TRHA, experimentan y significan los sentidos de las diversas parentalidades. Considerando lo precedente, el desarrollo de esta investigación se llevará a cabo mediante técnicas de investigación cualitativa como la observación participante y las entrevistas abiertas en profundidad. Éstas fueron realizadas a partir de una muestra formada por la técnica bola de nieve y todas se realizaron respetando la confidencialidad de lo relatado por los/as entrevistados/as y protegiendo sus identidades, con previo consentimiento, por lo que los nombres utilizados en el presente artículo son ficticios. El corpus de entrevistas abarca trece parejas de varones cis homosexuales, de entre 35 y 55 años que viven en Buenos Aires, profesionales de clase media, de más de 5 años en pareja. A su vez, se entrevistaron cinco parejas heterosexuales con problemas de fertilidad que tuvieron hijos/as por ovodonación y cuatro profesionales de una clínica de la Ciudad de Buenos Aires.

Asimismo utilizamos como recurso la producción fílmica documental “Ventre” (2016). Si bien algunas de las entrevistas realizadas han contado con los testimonios de parejas que participaron activamente por el reclamo de la Ley de Reproducción Médicamente Asistida, decidimos incluir el documental debido a que ofrece una perspectiva visual y testimonial donde se reúnen las experiencias de usuarios/as, profesionales de la salud y organizaciones sociales que tuvieron una participación activa por la demanda de la Ley. El documental fue producido desde la perspectiva de las parejas con infertilidad o imposibilidad de tener hijos de manera que, lejos de ser un testimonio neutral, retrata la manera en la que estos usuarios/as representan el *sufrimiento* ligado a la incapacidad de tener hijos/as.

El deseo, el sufrimiento y la enfermedad

En el siguiente apartado indagaremos cómo se articula la categoría de sufrimiento en el conjunto de demandas y acciones políticas para la consecución de la Ley de Reproducción Humana asistida en parejas heterosexuales. Buscamos examinar las maneras en las que se configuró su actividad política en la búsqueda de la consecución de la Ley de Reproducción Médicamente Asistida. Aunque el carácter de esta ley es no patologizante debido a que busca garantizar el acceso a las tecnologías reproductivas de cualquier persona mayor de edad más allá de su condición de salud y orientación sexual (Ariza, 2023), veremos que en la organización y demanda colectiva, la idea de infertilidad como enfermedad no es ajena.

La biocidadanía implica la existencia de colectivos agrupados en la demanda de reconocimiento o cobertura por cuestiones médicas. En estas demandas, las categorías de *deseo*, *sufrimiento* y *reconocimiento* son elementos claves. Al trabajar la demanda por la Ley de Reproducción Humana Asistida en estos sujetos nuestro objetivo no es

determinar la legitimidad o ausencia de ella en la consecución de la causa, sino que estamos frente a un proceso colectivo, incierto e inconcluso en donde no es el hecho traumático (la incapacidad de gestar) lo que la define sino las interacciones de agencias humanas y no humanas que lo llevan a ser reconocido -o no- como tal.

Organizaremos el desarrollo de este apartado a través del trabajo con los/las sujetos/as y en la búsqueda de reconocimiento y con la organización política y movilización. Finalmente, aunque la categoría de víctima no es evocada entre personas con infertilidad, retomaremos el proceso de victimización para ver la manera en la que implica la movilización de un conjunto de actores, de conocimientos y de reflexividad en donde la identidad de las personas se ve redefinida.

Cuando pensamos en los/as sujetos/as protagonistas de esta demanda, la pregunta que guía el entendimiento de su organización colectiva es: *¿cómo se vieron damnificadas/os?* Las personas agrupadas y movilizadas en búsqueda de la aprobación de la Ley de Reproducción Médicamente Asistida, en este caso son parejas heterosexuales en donde al menos un integrante de la pareja enfrenta problemas para concebir. El documental “Ventre” del 2016 es un testimonio del camino recorrido por estas personas y representa un elemento para introducirnos en una de las maneras que tienen de pensarse a sí mismas y a sus prácticas. La sinopsis dice:

Deseaban ser padres, y se involucran en una causa ciudadana que propone la sanción de una Ley que considere a la infertilidad como una enfermedad. Esta historia acompaña los 5 años de lucha ciudadana en pos de la sanción de la Ley. (Sinopsis del documental “Ventre” tal como aparece en CINE.AR)

Este fragmento nos adelanta una serie de cuestiones: el *deseo*, el *sufrimiento* y la *enfermedad*. La OMS reconoce a la infertilidad como enfermedad. La misma se define como una enfermedad del aparato reproductor (femenino o masculino) “caracterizada por la incapacidad de lograr un embarazo tras 12 meses o más de relaciones sexuales sin protección” (World Health Organization, 2019: CIE-11). Este reconocimiento no es menor debido a que la medicina es una forma simbólica, mediadora del entendimiento de la realidad y, como tal, une dominios materiales y morales (Good, 1993). Nuestra visión occidental del padecimiento se encuentra configurada por la medicina porque es una forma simbólica y por ello implica necesariamente la consideración de la soteriología, de la manera en la que entendemos el padecimiento, sufrimiento y salvación. La medicina está necesariamente implicada en la imagen que tenemos del sufrimiento y la redención al punto que el concepto de salud reemplazó al de salvación: la medicina determina nuestras expectativas en lo que respecta al sufrimiento y la manera de ocuparnos de él.

Consideramos que el diagnóstico de infertilidad es una categoría clave en esta reflexión. Proponemos pensarlo como resultado de la orquestación de agencias humanas y no humanas que colaboran en redes heterogéneas:

A mí me dijeron que tenía una ‘esterilidad sin causa aparente’ o sea, sin causa, que no hay una causa que vea. Como era joven, tenía 26, no había motivo que diga por qué no quedaba embarazada. Y bueno, hice 4 tratamientos de baja fertilidad, 3 con Fertilización In Vitro y finalmente con ovodonación (Fragmento de entrevista con María).

María fue madre por ovodonación luego de 15 años de intentos mediante TRHA. A través del diagnóstico de “esterilidad sin causa aparente” se le colocó un nombre, una etiqueta, una categoría médica, a un suceso que María venía atravesando: la incapacidad de quedar embarazada sin mediación tecnológica. No se determinó la causa de esta incapacidad y se le recomendó el tratamiento reproductivo tanto de baja complejidad como de alta complejidad hasta llegar a la ovodonación que resultó en su maternidad. Consideramos entonces que para que la esterilidad se vea materializada en su cuerpo, se movilizaron distintos y diferentes artefactos y procedimientos tecnológicos: histerosalpingografía, ecografías transvaginales, análisis de sangre y finalmente los tratamientos reproductivos.

El documental utilizado como fuente muestra la lucha por el reconocimiento desde el 2008 hasta el 2013. Al no ser considerada como enfermedad por instituciones encargadas del cuidado de la salud en Argentina, podemos introducirnos en los procesos de victimización y su definición: no es el hecho el que define a la víctima sino su interpretación.

El documental es narrado de manera cronológica hasta llegar a la aprobación de la ley. Cuenta que el 17 de mayo de 2008 nace la iniciativa “Sumate a Dar Vida”, referente del movimiento cuya primera acción fue juntar trescientas mil firmas para que se trate la Ley de Reproducción Médicamente Asistida en el Congreso. De acuerdo al narrador, buscan la Ley “porque nadie considera a la infertilidad como una enfermedad”. Como dijimos, el reconocimiento de la enfermedad por parte de la OMS produjo un cambio en la manera de encarar el reclamo, en tanto desde ese momento el sufrimiento se encontraba directamente asociado al padecimiento de una enfermedad, la infertilidad. El 9 de noviembre de 2011 la comisión de presupuesto emitió un dictamen favorable que habilitaba a que la Ley *bajara* al recinto de diputados. La ley fue postergada para tratarse al año siguiente, frente a esto una mujer afirmaba: “Me estaban sacando la última esperanza de mi vida de ser mamá. Es muy difícil decir que no puedo hacer algo de salud porque no tengo la guita” (Documental “Ventre”, 2012).

En el 2012, momento en el que se trataría nuevamente la ley en el Congreso, en una intervención artística en la plaza había testimonios como el siguiente:

Ojalá que salga la Ley pronto, es algo que seguramente muchos de nosotros no vamos a utilizar, pero va a quedar para muchas generaciones y eso es lo que importa. La infertilidad es una enfermedad y tiene remedio. Necesitamos la Ley. (Testimonio de una mujer en una manifestación en el Congreso, 2012. Documental “Ventre”)

Para sintetizar el análisis de los testimonios mencionados, podemos decir que la diferencia es el reconocimiento de la infertilidad como enfermedad. La constante es la misma: el *deseo* y el *sufrimiento*. La búsqueda de la Ley de Reproducción Médicamente Asistida como figura en el documental no sólo tenía como objetivo la concreción de un deseo (la paternidad/maternidad) sino que su imposibilidad se vinculaba a una cuestión de salud y como tal debía ser atendida por el Estado: al no conseguir que la Ley se tratara en el recinto, el Estado estaba ignorando las necesidades de gente con un padecimiento de salud y de este modo se constituía como *relativizador*.

En lo que respecta a la organización y movilización política se destacan dos cuestiones: la movilización política en sí misma y el rol del saber médico-profesional en los

procesos de victimización y reconocimiento. La existencia de asociaciones civiles que conglomeran a un conjunto de parejas con incapacidad de gestar o personas infértiles, nos remite a la manera en la que tienen las víctimas de compartir el sufrimiento. Las asociaciones civiles son formas de acción colectiva, de compartir y crear espacios comunes, “comunidades del dolor” (Gatti y Martínez, 2017) donde se construyen espacios particulares de socialidad y que se arman en torno a la condición compartida, en este caso del sufrimiento. A su vez, los profesionales de diferentes disciplinas de las clínicas de fertilidad recuperan la idea de dolor o sufrimiento:

Lo que más me gusta es poder aliviar el dolor. A esta altura soy muy eficaz haciendo eso, a veces la gente me pregunta cómo hago para soportar tanto dolor porque hay situaciones que son bravas. Yo sé que hoy los veo hechos mierda, pero en un año o dos o en algún momento van a venir a mostrarme su bebé. (Entrevista a Javier, Psicólogo especialista en reproducción asistida)

Cuando hablamos de movilización política, estamos entendiendo a la misma como un ejercicio amplio. Los autores Pereyra y Berardi (2020) hablan de “compromiso político” para referirse a un vasto conjunto de actividades como la protesta, movilización, negociación con funcionarios estatales, declaraciones a los medios de comunicación. Entre los rasgos que caracterizan la movilización política, los autores llaman la atención sobre la creación o participación de Organizaciones no Gubernamentales. En nuestro caso, las denominadas asociaciones civiles fueron las encargadas de la producción del documental que forma parte del corpus analizado. Las asociaciones civiles, de acuerdo a la Ley N° 24.057, son entidades sin fines de lucro cuyo objeto es apoyar a un conjunto de personas para la solución de problemas vinculados a la insuficiencia de recursos, realización de actividades de investigación, temas de salud, entre otros. Aquí nos centraremos específicamente en Concebir, porque es la que realiza más trabajo de difusión de la Ley, la infertilidad y la pater/maternidad en redes sociales y a través de su página Web. Al entrar a esta última, la asociación se presenta de la siguiente manera

¡Estamos aquí para acompañarte! Somos un grupo de pacientes para pacientes que ayudamos a transitar el camino en la búsqueda de un hijo; porque nadie te va a entender tan bien como alguien que pasó o está pasando por lo mismo que vos (<https://www.concebir.org.ar/>)

En esta presentación figuran elementos trabajados como apelar a la emoción para generar cierto sentimiento de colectividad como también la influencia del diagnóstico en la definición de identidades en el proceso reflexivo que representa la victimización: Concebir es un grupo de pacientes para pacientes. Fue la asociación civil que, junto con otras, organizó movilizaciones y manifestaciones pacíficas como la marcha de *los cochecitos vacíos* (que consistía en marchar frente al congreso con cochecitos de bebés sin bebés), una suelta de globos en el planetario con los nombres de los hijos que no pudieron tener por la incapacidad de acceder al tratamiento de fertilidad necesario y una intervención artística de Milo Locket en el congreso.

Al hablar de movilización política es importante mencionar que aquello que los sujetos consideran acciones políticas se encuentran moralmente informadas y que pueden considerar un problema la “politización de la causa” (Zenobi, 2017). En este sentido,

y como mencionan Pereyra y Berardi (2020) a partir del trabajo de otros autores, el desarrollo de un compromiso político se vincula con el objetivo de adquirir relevancia/notoriedad pública. Muchas veces las víctimas intentan marcar distancia con la política partidaria. Al alejarse de la política partidaria se trata de evitar que las motivaciones de la causa no sean cuestionadas. Hablar de política podría interpretarse como un factor que opaca o contamina el vocabulario de las emociones (Pereyra y Berardi, 2020; Zenobi 2017). En referencia a la movilización política y retomando los rasgos del compromiso político mencionados, podríamos decir que en este caso estamos frente a un “compromiso político que vincula el caso particular con algún marco de acción colectiva disponible o con alguna causa o problema público” (Pereyra y Berardi, 2020: 204). De esta manera, el compromiso colectivo gira en torno a la propia causa (la Ley de Reproducción Médicamente Asistida) pero está íntimamente relacionada con una causa mayor (el reconocimiento de la infertilidad como enfermedad). Los autores mencionan dos elementos propios de este tipo de compromiso político. El primero vinculado a la legitimidad de los portavoces (en este caso, las parejas heterosexuales porque su incapacidad de gestar viene dada por una cuestión de salud) y el desarrollo del conocimiento experto.

El desarrollo del conocimiento experto es clave en lo que respecta a la búsqueda del reconocimiento y de una normativa. En el documental se incluyen testimonios de médicos/as y su presencia puede ser entendida en este sentido, al hablar de la donación de óvulos -una de las técnicas de reproducción asistida de alta complejidad- la Dra. Lancuba, indicaba que

Lo que más nos preocupa (como sociedad) en la ovodonación son los aspectos ético-sociales. Veo una gran maduración y avance como sociedad. La experiencia humana con ovodonación es maravillosa. La mujer que da a luz a ese bebé realmente siente la maternidad y esto tiene que ver con que llevar a un hijo en el vientre durante 9 meses es muy fuerte, determina la maternidad. Yo tuve la oportunidad de participar en la primera ovodonación que se realizó en el país en el 87: el bebé se parece a la mamá que lo lleva en el vientre. (Dra Lancuba. Documental “Vientre”)

En este caso la profesional utiliza su formación y experiencia para legitimar el parentesco sin filiación genética. Como indica Zenobi, la “expertise” de los agentes se encuentra imbricada en la causa ya sea por una relación laboral, emocional y/o política. La Dra. Lancuba es médica especialista en reproducción asistida, participó en la primera ovodonación realizada en el país. Fue presidenta de la Sociedad Argentina de Medicina Reproductiva y es dueña de una clínica de reproducción asistida de la Ciudad de Buenos Aires. Hemos hablado de cómo la existencia de una marca objetivable, medible desde el conocimiento experto es central en la definición de la víctima y que el conocimiento técnico aquí juega un rol fundamental. El uso de su conocimiento técnico y experiencia en el proceso de validación/legitimación de la causa debe ser entendida desde ese lugar. Así podemos pensar el rol de los expertos como agentes legitimadores de representaciones (Zenobi, 2017). En este caso la maternidad, pero también la infertilidad a raíz del reconocimiento de la OMS.

La existencia de asociaciones civiles, las nociones *deseo* y *sufrimiento* y los reclamos frente al congreso son elementales para pensar la categoría de diagnóstico de la

infertilidad como enfermedad a partir del resultado de procesos donde intervienen agencias humanas y no humanas. Estas reflexiones también nos han permitido ilustrar los procesos de movilización política y la búsqueda de reconocimiento para la consecución de la ley de colectivos biosociales, como lo son las personas con infertilidad.

Iniciativa y demandas de familias homoparentales mediante GS

La existencia de mujeres que gestan para otras personas cuenta con una larga trayectoria histórica. Sin embargo, el primer caso reportado globalmente bajo la figura de la GS fue en 1984, luego de que una mujer diera a luz a un niño con quien no compartía ningún vínculo genético, dado que recibió los óvulos de una amiga que no tenía útero. Pasados los años, estas modalidades de reproducción fueron adquiriendo una mayor difusión en cuanto a su uso y análisis, lo cual devino en el desarrollo de normativas específicas. En nuestro país, no existe ninguna Ley que prohíba la GS por lo que no puede ser considerada ilegal. Dicho vacío dio pie a que se sentara jurisprudencia respecto al registro de bebés como hijos o hijas de madres y/o padres en función de un acuerdo con una tercera persona bajo la figura jurídica de la voluntad procreacional. Es en este sentido que una multiplicidad de doctrinarios/as promueven su regulación formal para que dicho procedimiento no dependa de la discreción del juez o la jueza de turno (Herrera, 2008; Lamm, 2011).

Las agrupaciones que demandaron la sanción de la Ley 26.862 nucleaban pacientes imposibilitados/as de concebir naturalmente, quienes alegaban que la no concreción del deseo implicaba procesos de sufrimiento y vulnerabilidad imposibilitando el ejercicio pleno de su ciudadanía. El deseo se presentaba como criterio suficiente para la reivindicación del acceso a las TRHA y en ese sentido, el principio de igualdad sería el motor para vehiculizar las demandas a ser padres biológicos.

En el caso de las familias homoparentales estas demandas pueden pensarse en relación a la lucha histórica del colectivo LGBT por la Ley 26.618/2010 de “matrimonio igualitario”⁴. Con ésta se consolidaron los arreglos domésticos homoconyugales, inaugurando reclamos de derechos familiares del colectivo que llegan hasta el presente. Destacamos que esa particular realidad difícilmente podría haber sido inteligible sin la mediación de un discurso activista que seleccionaba un trazo de la cotidianeidad del universo de las parejas homosexuales: la familia.

El marco interpretativo familiarista es característico de otros movimientos sociales y de derechos humanos, ya que opera performativamente como un lenguaje idóneo para canalizar conflictos políticos variados integrado por el discurso de los derechos humanos y el de igualdad jurídica y ciudadana. Al mismo tiempo, estuvieron atravesados por el argumento de la *afectividad*, el *amor*, el *deseo* y el *sufrimiento*.

Para el movimiento, el matrimonio, la institución considerada como uno de los pilares de la opresión heterosexista, se convirtió en uno de los principales campos de batalla, en un camino para acceder a la ciudadanía y a la inclusión, legitimando —y dando

⁴ La sanción de la Ley de “matrimonio igualitario” fue el punto de inflexión en este proceso de demanda frente al Estado. Junto a la socialización del debate fueron claves para que más tarde se sancionara la Ley de Identidad de Género y para que las diversidades fueran incorporadas en la elaboración e implementación de políticas públicas. A partir de entonces, el movimiento LGBT en Argentina se ha constituido como un actor social y político de relevancia, ha demostrado su capacidad de poner en agenda las demandas del colectivo y de participar visiblemente para garantizar el acceso a los derechos conquistados.

cobertura y derecho— a dar y recibir cuidados, herencia y el resto de expectativas sociales que se colocan sobre las relaciones familiares. De esta manera, se entiende que el *amor* y el *deseo* devengan en símbolos centrales de la homoparentalidad y sorteen el supuesto procreativo implícito en la unión heterosexual y los lazos de sangre, nociones que son fundamento de las familias homoparentales (Weston 2003). En consecuencia, el *amor* y el *deseo* son criterios que aparecen como necesarios y suficientes para justificar la reivindicación de los derechos de acceso a las TRHA y específicamente a la GS.

El desarrollo precedente explica que para muchas parejas de varones los acuerdos de GS en el extranjero -principalmente en los EE. UU. y la India- resultan su principal opción. Pese a ello, las paternidades mediante esta práctica cobraron impulso en nuestro país y los padres con los que hemos llevado adelante nuestra investigación dan muestra de nuevas dinámicas de biociudadanía, vehiculizando demandas de igualdad de derechos a ser padres *biológicos* y visibilizando sus experiencias que se dan en un escenario paralegal.

Los sujetos de la investigación varones cis homosexuales que no se reconocían a sí mismos activistas LGBT previamente al *deseo* de ser padres. Podría decirse que el deseo de formar una familia los llevó a un reconocimiento como sujetos políticos, de identificación y de participación en el movimiento, gestionando y demandando políticas públicas.

En este apartado recuperamos las prácticas de estos actores cuando quieren formar una familia, dando cuenta de las tramas de relaciones históricas y cotidianas en las que tienen lugar sus iniciativas y prácticas. En ese sentido, ¿qué hacen estos hombres cuando quieren ser padres y formar una familia emparentada genéticamente? Reconocemos dos tipos de prácticas: las que se vinculan específicamente con el proceso, que tienen como objetivo llevar adelante el tratamiento, y por otro lado las que realizan en su cotidianeidad para demandar reconocimiento y acceso igualitario.

La titular del Instituto contra la Discriminación de Defensoría del Pueblo CABA, Secretaria General de la Mesa Nacional por la Igualdad y de la Federación Argentina LGBT (de ahora en más FALGBT)- relató que, en primera instancia, fueron las experiencias que le llegaron a la FALGBT las que invitaron a miembros del colectivo a problematizar el tema y emprender iniciativas y demandas:

“(…) la primera pareja que se acercó era una pareja que lo había hecho en la India, en un momento en que la India decidió cerrar la GS para parejas del mismo sexo, entonces tuvimos que hacer un trabajo de ir a hablar con el embajador, hacer toda una gestión, hablar con el canciller en su momento (...) esa fue nuestra primera aproximación, al principio con un poco de prejuicio sobre el tema, nos preocupaba cuál era la relación con esas mujeres gestantes en la India, y en qué condiciones estaban, cuál era la situación de las donantes de gametos, bueno, un montón de cosas que tenían que ver con prejuicios que fuimos desarmando” (fragmento de conversación, Agosto 2022).

Frente a esto, desde la Federación se emprendió un relevamiento acerca de esta práctica en el exterior, que es donde la mayoría de las parejas gays las realizaban. Eso implicó ver las cuestiones legales, conocer y discutir los aspectos económicos implicados y

principalmente analizar los roles de los actores involucrados: padres, donantes y gestantes. Así, acudieron a la FALGBT y al Instituto contra la Discriminación personas que comenzaban a gestionar este procedimiento en Argentina:

Había mucha inquietud para hacerlo en Argentina, se dio el debate en el código civil y participamos y decidimos litigar uno de los casos acá, por una medida cautelar que permitiera que no se tuvieran que judicializar los casos y que pudieran registrar directamente la filiación, por lo menos en la Ciudad de Buenos Aires, porque es un juicio que lamentablemente tiene que darse a nivel local” (Fragmento de conversación, Agosto 2022).

A partir de esa primera sanción, se sumaron casos y usuarios que acudieron a fin de realizar el procedimiento en Argentina. Para estos padres si bien en el exterior todo es más *sencillo*, los costos en dólares están lejos de sus realidades. Ez. relata ese primer paso en pos de formar una familia:

Sacamos un turno y fuimos a Procrearte y ahí lo hacen pero la pareja debe llevar a la gestante, ellos no se encargan de esa búsqueda...y mediante la clínica llegamos a Maria de la Defensoría del Pueblo, que es activista de derechos LGBT y bueno ella trabaja para el sector antidiscriminación y fue la que nos asesoró acerca de cómo hacerlo acá (Fragmento de conversación con Ez., Octubre 2021)

Esta asesoría es el comienzo del camino del tratamiento pero también de cierto devenir activista, de un compromiso que implica reconocimiento e iniciativas personales y colectivas en función del reclamo de acceso igualitario a las TRHA.

Abordar los procesos de resistencia y lucha implica considerar el modo que adquieren históricamente expresiones particulares en el marco de relaciones de hegemonía (Grimberg, 1997). Desde este enfoque, es importante que miremos las expresiones de los procesos de resistencia a partir de las interacciones que se establecen con determinadas agencias y agentes estatales, dando cuenta del modo que inciden en ellas tradiciones de lucha y procesos organizativos.

Activistas de la Federación Argentina LGBT (FALGBT) fueron quienes realizaron las primeras iniciativas para que se llame “gestación solidaria” a lo que muchas veces se llama “gestación por sustitución”, “subrogación de vientre” o “alquiler de vientre”. El giro lingüístico no es ingenuo:

“en la gestación solidaria muchas veces quienes llevan adelante el embarazo son personas conocidas de las requirentes, en donde el aspecto económico puede estar plenamente ausente, y aun cuando está presente, dado que un embarazo genera gastos y lucro cesante para la persona que gesta, encontramos que en la mayoría de los casos sí existe un sentido de la solidaridad presente en la motivación de todas las partes” (Fragmento de conversación con integrante de la Defensoría y presidenta de la FALGBT).

Actualmente la FALGBT tiene dos proyectos de Ley sobre el tema. Uno que pretende modificar el Código Civil y Comercial, para que sea más claro que la GS es una técnica

dentro de las de reproducción humana asistida, y otro que apunta a su regulación. Volviendo a la pregunta de ¿qué hacen estos actores cuando quieren formar una familia? Vemos que más allá de la articulación de reclamos con agentes estatales, estos padres llevan adelante diversas prácticas en su cotidianidad que son el resultado de sus devenires activistas en el encuentro con otros.

Manzano y Ramos (2015) plantean que los compromisos vinculantes son una articulación estratégica y afectiva resultante de encuentros y negociaciones de un ser juntos. Esos procesos se inician cuando sujetos con trayectorias heterogéneas se cruzan en la experimentación de algún conflicto, interés o reclamo común. De acuerdo a los testimonios, a estos usuarios los unió una cuestión común: el deseo de ser padres biológicos y de formar una familia. Dubar (2000) piensa a la identidad como una construcción que se da en la articulación de un plano biográfico y relacional, y es el resultado a la vez estable y provisorio, individual y colectivo, subjetivo y objetivo, biográfico y estructural de diversos procesos de socialización que, conjuntamente construyen los individuos y definen las instituciones. De esta manera, los/las otros/as asumen un papel crucial en la construcción identitaria del sujeto individual y colectivo condicionadas por la propia trayectoria como sujetos y por el contexto de acción atravesado por relaciones de desigualdad social y de disputa política.

De acuerdo a lo que manifiestan los actores lo que llevó a unificarse, organizarse y comenzar a llevar adelante acciones colectivas e individuales para dar a conocer sus historias y demandar políticas públicas fue el deseo de ser padres de un/a bebe emparentada genéticamente. Asimismo, estas nociones vinculadas a la efectividad se entrecruzan con el discurso de la igualdad como ciudadanos.

La mayoría de estos padres frente a este *deseo* comienzan a indagar en el tema. Si bien en principio todos manifestaron intentar acceder en el exterior debido a un mayor resguardo legal en referencia a sus paternidades, los costos excesivos -de cien mil dólares en adelante- son un factor determinante para analizar la posibilidad de llevar adelante el tratamiento en Argentina. Allí comienza un camino en el que se encuentran con otros en la misma situación. Como lo expresan las palabras de J.:

“Sí, igual, también está la cuestión, ver cómo toda esta cuestión social ¿no? los ciudadanos de primera, los ciudadanos de segunda, y te diría que hasta un ciudadano de tercera ¿no? porque el ciudadano de primera seríamos, nos tenemos que poner en ese lugar, nosotros que vivimos en Ciudad de Buenos Aires, que contamos con los recursos, así no sea la misma cantidad de plata que se destinan a hacerlo en Estados Unidos, necesitás contar con los recursos, que se yo, hoy en día ponele que son U\$S 30.000 seguro todo el proceso, le pagás a la clínica, la obra social de la gestante, lo que le pagás a la gestante, y el hecho de vivir en Ciudad de Buenos Aires dónde a través de una jurisprudencia vos la anotás como hija tuya” (Fragmento de conversación con J., mayo de 2022).

En principio acceden a las clínicas- ya que en las páginas web de las mismas las promocionan- y comienzan el camino de búsqueda de la gestante y de pasos legales- contractuales requeridos previos al tratamiento. En ese camino entran en contacto con otros que están en la misma búsqueda y en un acercamiento a organizaciones como la FALGTB. L. comentaba que en la búsqueda llegaron a un grupo de Facebook llamado

Gestación Subrogada Argentina en el que hay más de 400 familias. Allí se vincularon con personas de la FALGBT y con parejas que empezaba a gestionar el tratamiento en Argentina, lo que posibilitó iniciar intercambios acerca de “cómo hacerlo acá...y entre todos nos fuimos dando el aliento para hacerlo, nos fuimos dando las condiciones, explicando un poco, no sabíamos los grises de la Ley.”

Para estos usuarios, el deseo de formar una familia los enfrenta a una condición desigual y es allí en donde comienzan a llevar adelante iniciativas con pares, las que muchas veces surgen de la acción individual en la cotidianeidad. Los contactos con pares visibilizan que lo personal es político: discuten acceso desigual a las TRHA pero también aspectos de la crianza, de acceso a la salud y derechos laborales como las licencias de paternidad. Lo hacen público a través de redes sociales, tanto en grupos cerrados de facebook, como en blogs y perfiles de Instagram en donde cuentan sus historias de amor suben fotos de sus vidas e hijos/as y narran sus procesos de gestación, pero a la vez hacen publicaciones sobre los obstáculos en ese proceso y se da una asesoría cruzada acerca de los mismos, circulan contactos de médicos/as, clínicas, abogados/as, gestantes y otros actores intervinientes.

Otras iniciativas apuntan a dar a conocer sus reclamos en medios de comunicación. Son ellos mismos quienes ante alguna complicación en el proceso se acercan a productores/as televisivos/as o radiales para dar una entrevista, en las que dan a conocer su experiencia y apuntan al reconocimiento del acceso a la GS. En ocasiones dan las entrevistas con algún/a abogado/a para despejar incertidumbres acerca del mismo. A la vez discuten el rol de las gestantes -una de las principales críticas desde algunos sectores del feminismo-, aspectos económicos, licencias de paternidad y cuestiones éticas vinculadas a las elecciones durante los tratamientos:

“En esto ayudan los medios, o sea que el caso se haga mediático, que nosotros hagamos presión y todo y terminamos consiguiendo licencia, es lo que proponemos en proyecto de Ley, consiguiendo licencias igualitarias, o sea, tenemos 3 meses como maternidad, bueno, nosotros las pedimos en el trabajo como licencia por crianza (...) y ahora estamos peleando por el jardín maternal, el nombre... ¿viste?... hay que cambiar... o los cambiadores exclusivos en los baños de mujeres, tiene que haber en el baño de varones... (Fragmento de conversación con G., noviembre de 2021).

La mayoría de los padres comentan que tanto con sus círculos más cercanos y en ambientes laborales deben emprender iniciativas y discusiones que implican poner en tensión una categoría hegemónica como la familia o la crianza y la paternidad. Es así que para estos padres el encuentro con pares y el deseo compartido de conformar una familia emparentada genéticamente, los impulsó a prácticas que simultánea y contradictoriamente implican cuestionar/impugnar algunos aspectos de las relaciones de dominación-subordinación, mientras reproducen, negocian o resignifican en el desarrollo de iniciativas en sus vidas cotidianas.

En ese devenir activista que surge del deseo y del reclamo de igualdad de derechos, las emociones constituyen un registro que permite explorar el modo en que más allá de la intención de las personas se van entramando relaciones para el desarrollo de acciones comunes, tanto en el plano de la legitimación y expresión pública de las demandas como en la intimidad y cotidianeidad del hacer juntos.

Conclusión

Las TRHA invocan sistemas de creencias como el de la familia, el deseo y el derecho de acceso a los mismos. En los casos presentados, la incapacidad reproductiva -ya sea por cuestiones de orientación sexual o problemas de fertilidad- parten de evocar estas creencias y se materializa debido a la movilización de diferentes conocimientos, procedimientos y prácticas tecnológicas que son producto de procesos de biociudadanía, es decir de la agrupación con pares a fin de demandar reconocimiento y cobertura de cuestiones médicas, y en nuestros caso a las TRHA. Es decir que, en la producción de identidades políticas se entremezclan los sitios, el cuerpo, los artefactos, la memoria y la narrativa (Da Silva, 2015).

Los procesos de demanda y acción colectiva deben entenderse en su doble carácter de procesos históricos y cotidianos de vida, que involucran a colectivos y sujetos. Los procesos de subjetivación política reflejan las posibilidades de agencia y de resistencia al poder vinculados a la lucha en el acceso a derechos lo que impacta en las trayectorias biográficas pero que a la vez deben pensarse de forma colectiva. Así, estos sujetos que se encuentran para conformar o participar en alguna lucha, debieron reconocerse juntos en alguna desigualdad, en algún conflicto, interés o reclamo común, comparten sus historias, sus conocimientos y experiencias, se reconocen entre sí, interpretan juntas experiencias presentes e identifican coincidencias en sus proyectos de vida.

Resaltamos la importancia de analizar estos procesos como formas de subjetivación política -relacionales y contextuales- que pueden emerger por fuera de los espacios típicamente considerados como políticos. Diversos/as autores/as instaron a considerar que la identidad es una posición dinámica y estratégica, arraigada en procesos históricos como puntos de referencia (Hall, 2006; Dubar, 2000; Butler, 1990). En ese sentido, cuando el deseo surge nos manifestamos como sujetos sociales e identidades en constante evolución. El deseo, para estos usuarios/as, anima a las acciones colectivas y constituye una fuerza propulsora que se presenta como un conjunto de promesas que ofrecen posibilidades. Cabe aclarar que el deseo nunca es exclusivamente personal, el ámbito social nutre deseos tanto individuales como colectivos, siendo la identidad una expresión de los mismos (Fernández, 2013).

Hemos visto que las políticas estatales configuran escenarios de disputa y negociación, delimitando modalidades y lenguajes dentro de los que se hacen posibles prácticas de movilización específicas. El Estado en todas sus manifestaciones, crea órdenes simbólicos que permiten la inteligibilidad de las relaciones entre los individuos. En ese sentido, hemos mencionado que las políticas de salud reproductiva establecen la viabilidad y limitaciones de la procreación, o más bien de quienes pueden o no conformar una familia vinculada genéticamente.

La incapacidad reproductiva en ambos casos presentados configura las experiencias de las personas que lo atraviesan porque existe la tecnología y los conocimientos de las prácticas de reproducción asistida. Se trata de dos elementos indisociables. El sufrimiento que los sujetos expresan es irremediablemente social y resulta de la manera en la que el poder político, económico e institucional afecta a las personas y a su vez la forma que le da respuesta a los problemas sociales. Así, mientras dominamos la naturaleza a través de los avances tecnológicos, la forma que toma el sufrimiento es moldeada por la tecnología y los conocimientos disponibles para aliviarla: la tecnología biomédica lejos de ser autónoma define y caracteriza al sufrimiento (Kleinman, Daas y Lock, 1997). La infertilidad o la incapacidad reproductiva entre personas del mismo

sexo se constituye como factor de sufrimiento porque existe una tecnología que soluciona el problema, pero que resulta inaccesible. Si no existieran las tecnologías de reproducción humana asistida el dolor o molestia por la incapacidad de gestar, tomaría otras formas o demandaría otras estrategias.

Bibliografía

- Ariza, L. (2022). El fundamento no patologizante de la ley nacional de acceso a la reproducción asistida en Argentina: la situación en el ámbito de la salud pública a dos años de su implementación. *Inter Disciplina*, 10(28), 203-231. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2022.28.83296>
- Barthe, Y. (2019). Elementos para uma sociologia da vitimização. *Políticas etnográficas no campo da moral*, 2019, 978-85-66094-42-8. □hal-02408104□
- Bestard, J. (2009). *Los hechos de la reproducción asistida: entre el esencialismo biológico y el constructivismo social*. País: Editorial. DOAJ (DOAJ: Directory Of Open Access Journals). https://doi.org/10.5209/rev_raso.2009.v18.9681
- Butler, J., & Constantino, J. (2005). ¿El parentesco siempre es de antemano heterosexual? *Debate Feminista*, (32), 3–36. <http://www.jstor.org/stable/42624889>
- Clasificación Internacional de Enfermedades, undécima revisión (CIE-11), Organización Mundial de la Salud (OMS) 2019/2021, <https://icd.who.int/browse11>. Licencia de Creative Commons Attribution-NoDerivatives 3.0 IGO (CC BY-ND 3.0 IGO).
- Da Silva, T. C. (2015). Tracing identities through interconnections: the biological body, intersubjective experiences and narratives of suffering. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 12(1), 260-289. <https://doi.org/10.1590/1809-43412015v12n1p26>
- Dubar, C. (2000). *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*. País: Armand Colin.
- Fernández, A. M. (2013). Los cuerpos del deseo: potencias y acciones colectivas. *Nómadas*, (38), 13-29. Retrieved March 31, 2024, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-75502013000100002&lng=en&tlng=es.
- Gatti, G., & González, M. M. (2017). El campo de las víctimas. Disensos, consensos e imaginarios compartidos con el nacimiento del ciudadano-víctima. En *Un mundo de víctimas* (pp. 73-90). País: Editorial. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6018177>
- Good, B. J. (1993). How medicine constructs its objects. En *Cambridge University Press eBooks* (pp. 65-87). País: Editorial. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511811029.005>
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. País: TupyKurumin.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. España: Universitat de València.
- Herrera, M. (2008). “Filiación, adopción y distintas estructuras familiares en los albores del siglo XXI” En Ferreira Basto, E. y Dias, M. B. (Eds.) *A família além dos mitos, Aspectos do Direito de Família nacional e internacional* (pp 151-200). Porto Alegre: Editora Del Rey.
- Izrael, E., Ayala, E., Roca, A., & Caruso, M. C. (2022). Parentalidades híbridas: circulación, apropiación y mercantilización de biomaterias primas. *Saude E Sociedade*, 31(2). <https://doi.org/10.1590/s0104-12902022220077es>
- Kleinman, A., Das, V. y Lock, M. (1997). *Social Suffering*. California: University of California Press.
- Lamm, E. (2011). “La autonomía de la voluntad en las nuevas formas de reproducción.

La maternidad subrogada. La importancia de la voluntad como criterio decisivo de la filiación y la necesidad de su regulación legal”, *Revista de Derecho de Familia*, (50), 107-132.

Latour, B. (1983). Dadme un laboratorio y moveré el mundo. En J. M. Iranzo & R. Blanco (Eds.), *Sociología de la Ciencia y la tecnología*. Madrid: CSIC.

Latour, B. (1993a). *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Debate.

Manzano, V., & Ramos, A. M. (2015). *Procesos de movilización y de demandas colectivas: estudios y modos de abordar 'lo político' en la vida social*. País: Editorial. DOAJ (DOAJ: Directory Of Open Access Journals). <https://doaj.org/article/6966f9d13bfd4565ab7350d5c123d515>

Mol, A. (1999). Ontological Politics. A Word and Some Questions. *The Sociological Review*, 47, 74-89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1999.tb03483.x>

Neer, A. F. (2015). Cuerpo, derechos y salud integral: Análisis de los debates parlamentarios de las Leyes de Identidad de Género y Fertilización Asistida (Argentina, 2011-2013). *Salud Colectiva*, 11(3) (pp. 351-365). <https://doi.org/10.18294/sc.2015.721>

Pereyra S. y Berardi A. (2020) “El compromiso político de las víctimas”. En Pita M. V. y Pereyra S. (coords). *La movilización de los familiares de víctimas y los sentidos de justicia*. Buenos Aires: Teseo Press.

Rabinow, P. (1999). Cortando os laços. En *Antropologia da Razão* (pp. 150-183). Ciudad, país: Relume Dumará.

Rivas A. M., Álvarez C. y Jociles M. I. (2018). La intervención de ‘terceros’ en la producción de parentesco: perspectiva de los/as donantes, las familias y la descendencia. Un estado de la cuestión. *Revista de Antropología Social*, 27(2), 221-245. <https://doi.org/10.5209/RASO.61850>

Rivas, A.M (2009). Pluriparentalidades y parentescos electivos. Presentación del volumen monográfico. *Revista de Antropología Social*, (18), 7-19. DOI: 10.5209/rev_RASO.2009.v18.9647

Roca, Alejandra. (2010). Cuando la antropología interroga. En: *Encrucijadas*, no. 49. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Disponible en el Repositorio Digital Institucional de la Universidad de Buenos Aires: “<http://http://repositorioubas.sisbi.uba.ar>”

Rose, N. S. (2012). *Políticas de la vida*. Lugar: Alianza Editorial.

Saraiva Paiva, A. (2007). Desejo de normalização e homoconjugalidade: epílogo da questão homossexual?. En *VII Reunión de Antropología del Mercosur-RAM*, Brasil: Universidad Federal de Rio Grande do Sul.

Weston, K. (2003). *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Bellaterra, 2003. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=221335>

Zenobi, D. y Marentes M. (2020). “Panorama sobre la producción social de las víctimas contemporáneas”. En Pita M. V. y Pereyra S. (coords). *La movilización de los familiares de víctimas y los sentidos de justicia*. Buenos Aires: Teseo Press.

Zenobi Diego. (2017). “Políticas para la tragedia: estado y expertos en situaciones de crisis”. *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies (Special Issue: La contribución de la Antropología al estudio de crisis y desastres en América Latina)*, 46(1), 30-41.

Fuentes

Ley 26.862. Ley de Reproducción Médicamente Asistida. (2013). Publicada en el Boletín Oficial, 26 de junio de 2013.

Ley 24.057. Ley de Asociaciones Civiles. (1991). Publicada en el Boletín Oficial, 20 de enero de 1992.

Filmografía

Sticca, F. (Director) (2016). Vientre. [Película; video online]. Veintidós Films.



Estefanía Victoria Ayala es Profesora en Ciencias Antropológicas, becaria de la Maestría en Antropología Social de la Universidad de Buenos Aires y docente de la materia Antropología del Instituto de Salud Comunitaria de la Universidad Nacional de Hurlingham. Está llevando adelante una tesis titulada “De cómo la biología ya no es destino. Una aproximación antropológica a la gestación por sustitución y las parentalidades diversas”.



Margarita Caruso Stefanini es Profesora en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires y docente de la materia Antropología del Instituto de Salud Comunitaria de la Universidad Nacional de Hurlingham. Se encuentra realizando la tesis de licenciatura para la carrera de Ciencias antropológicas sobre las prácticas y procedimientos de la ovodonación en parejas heterosexuales de la Ciudad de Buenos Aires.

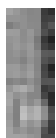
Trabajo y vivienda en la trampa de la estacionalidad turística. El caso de Villa Gesell¹

[LUCÍA DE ABRANTES]

Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Territorio, Economía y Sociedad,
Universidad Nacional de Río Negro/
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
deabranteslucia@gmail.com

Resumen

Este artículo investiga algunos de los impactos generados por la estacionalidad del turismo en las ciudades costeras que lo practican. En particular, busca problematizar cómo el mercado turístico condiciona, transforma y encadena a otros dos mercados: el laboral y el inmobiliario. El estudio se centra en la localidad de Villa Gesell, ubicada en la costa atlántica de la provincia de Buenos Aires, Argentina. Con una población de 40 mil habitantes, es el segundo destino estival del país, recibiendo cerca de 2 millones de turistas durante las temporadas. Desde su fundación, este balneario ha explotado sus recursos naturales y paisajísticos, y ha subsistido gracias a los servicios que ofrece a los veraneantes argentinos. Con un enfoque etnográfico, la investigación analiza cómo las dinámicas estacionales de este modelo económico y social impactan en el acceso a la vivienda y en las prácticas laborales de los sectores populares y medios que allí residen. Palabras clave: ciudades costeras, estacionalidad turística, mercado laboral, mercado inmobiliario



¹ Artículo enviado: 8 de abril de 2024. Aceptado: 31 de diciembre de 2024

Work and housing in the trap of tourist seasonality. The case of Villa Gesell

Abstract

This article explores some of the impacts generated by the seasonality of tourism in coastal cities that practice it. In particular, it seeks to problematize how the tourism market conditions, transforms, and ties to two other markets: labor and real estate. The study focuses on the locality of Villa Gesell, located on the Atlantic coast of the province of Buenos Aires, Argentina. With a population of 40 thousand inhabitants, it is the country's second summer destination, receiving close to 2 million tourists during the seasons. Since its foundation, this resort has exploited its natural and scenic resources and has subsisted thanks to the services it offers to Argentine vacationers. Using an ethnographic approach, the research analyzes how the seasonal dynamics of this economic and social model impact access to housing and the labor practices of the popular and middle sectors living there.

Keywords: coastal cities; tourism seasonality; labor market; real estate market

Trabalho e habitação na armadilha da sazonalidade turística. O caso de Villa Gesell

Resumo

Este artigo investiga alguns dos impactos gerados pela sazonalidade do turismo nas cidades costeiras que o praticam. Em particular, busca problematizar como o mercado turístico condiciona, transforma e acorrenta outros dois mercados: o laboral e o imobiliário. O estudo concentra-se na localidade de Villa Gesell, localizada na costa atlântica da província de Buenos Aires, Argentina. Com uma população de 40 mil habitantes, é o segundo destino estival do país, recebendo cerca de 2 milhões de turistas durante as temporadas de verão. Desde sua fundação, este balneário tem explorado seus recursos naturais e paisagísticos e subsistido graças aos serviços oferecidos aos veraneantes argentinos. Com uma abordagem etnográfica, a pesquisa analisa como as dinâmicas sazonais deste modelo econômico e social impactam no acesso à moradia e às práticas de trabalho dos setores populares e médios que ali residem.

Palavras-chave: cidades costeiras, sazonalidade turística, mercado de trabalho, mercado imobiliário

Introducción

“El turismo es una trampa, te atrapa [...] crea la ilusión óptica de una ganancia desmedida, pero se va el verano, llega el invierno y la cosa cambia [...]: sin trabajo, sin casa y sin sol, la playa ya no es la playa” (historiadora, 40 años)². Estas palabras, dichas por una entrevistada, me invitaron a reflexionar sobre las relaciones que se extienden entre el turismo estival y los modos de vida. ¿Dónde se vive y cómo se trabaja en una ciudad que hace de la playa su principal atractivo, su recurso explotable y su fuente de supervivencia?

El turismo estival es el motor de la economía de la mayoría de los municipios del litoral atlántico de la provincia de Buenos Aires que se extiende desde la Bahía de

² Las referencias de las entrevistas realizadas incluyen aquellos datos (como profesión o actividad y edad) relevantes para problematizar los argumentos de los sujetos interpelados.

Samborombón hasta la desembocadura del Río Patagones (Mantero 2006; Bertoncello 2008; Ordoqui y Hernández 2009). Estos municipios, de distinto tamaño y alcance turístico, fueron concebidos durante las primeras décadas del siglo XX con la intención de ofrecer servicios recreativos a los viajantes argentinos (Dadon 2011). En aquellos años –en el marco de un proceso de modernización y urbanización más amplio–, se inició el conocimiento del litoral, pero también su transformación con fines lúdicos y ociosos (Bruno y Lemme 2010). La costa dejó de ser vista como un escenario improductivo y fue emergiendo la figura de la playa como aquel lugar ideal –e idílico– para desplegar el tiempo libre.

Durante la década del cuarenta, al compás de la democratización del bienestar, se impulsó la masificación del turismo y, con ello, el desarrollo de infraestructuras, rutas, caminos, negocios, hoteles, escuelas, servicios y balnearios (Pastoriza y Torre 2019; Piglia 2014). Asimismo, se traccionó la “materia viva” necesaria para fundar y hacer crecer distintas villas de veraneo. Así, muchas familias –provenientes de varios puntos del país– se establecieron en estos escenarios para participar de la prestación de servicios al veraneante.

Entre los años cuarenta y los ochenta los balnearios argentinos vivieron sus “años dorados” (Pastoriza 2011). En este contexto, apostar al sector turístico y desplegar el montaje de una ciudad para tales fines parecía ser una opción sensata: “Fueron los años dorados, vivíamos todos del turismo y nos iba bien” (agente inmobiliario, 79 años). Desde ese entonces, estos pueblos “subsisten” gracias a las ganancias de la “industria sin chimeneas”, viven de lo que “deja la temporada turística que se reedita cada verano” (comerciante, 68 años). Sin embargo, esta apuesta por “un pleno” no es –ni tampoco ha sido– siempre exitosa. Los habitantes más antiguos sostienen que los balnearios han tenido que lidiar, desde su origen, con los “vaivenes del verano y las temporadas”. Cuando me dispuse a preguntar con más detalle por estos vaivenes, encontré que lo que ocurre durante el verano (en la Argentina, de diciembre a marzo) depende de una multiplicidad de factores que no siempre pueden ser “controlados o anticipados”: la capacidad adquisitiva de los veraneantes, los lugares de moda, el clima, la accesibilidad del transporte, los calendarios oficiales, las crisis económicas, sociales o sanitarias, entre tantos otros. Por esto, sería lógico suponer que las ciudades dedicadas a ofrecer servicios turísticos de sol y playa hayan implementado –o al menos intentado– otras estrategias para subsistir cuando el verano no “promete lo suficiente”. Pero no es así: la mayoría de estas localidades –que ya cuentan con más de noventa años de vida– no han logrado diversificar sus actividades económicas y continúan atrapados “en la trampa”.

El turismo que practican –estacional e inestable– configura un mercado de trabajo complejo, informal, precarizado y volcado, esencialmente, al tercer sector. Los tiempos del trabajo son peculiares, impredecibles, flexibles y atormentados, porque una vez que la temporada termina, las posibilidades de encontrar trabajo son escasas o inexistentes. A su vez, este turismo impacta en el mercado inmobiliario. Junto al trabajo, el acceso a la vivienda es otro de los grandes desafíos. El desarrollo del mercado destinado al ocio ha generado que las formas de apropiación y los usos del suelo, así como la oferta de viviendas, se encuentren supeditados a las lógicas que imponen los agentes inmobiliarios y turísticos, quienes ven en estos recursos la potencialidad de incrementar su capital.

El presente artículo se propone abordar el fenómeno de la estacionalidad a partir

de las dinámicas de estos dos mercados que determinan las trayectorias de vida de cualquier sujeto porque, como me indicó un entrevistado, “la casa y el trabajo son las cosas básicas”. En esa línea agregó: “educación y salud, por suerte tenemos acceso público, pero hay que tener trabajo para comer y una casa en donde vivir y descansar” (camarero, 38 años). Con un sentido similar, otra entrevistada me explicó: “son dos derechos claves para todo ser humano” (historiadora, 40 años).

La investigación se sitúa en la ciudad balnearia de Villa Gesell, ubicada a 350 kilómetros de la Ciudad de Buenos Aires. Esta localidad, de 38.000 residentes permanentes, recibe cerca de un millón y medio de turistas durante la temporada y se presenta como el segundo destino estival del país, después de Mar del Plata (INDEC 2022a). En la actualidad, el 70 % de su Producto Bruto Geográfico (PBG)³ obedece a las ganancias generadas por los servicios turístico y asociados: hoteles y restaurantes; servicios inmobiliarios, empresariales y de alquiler; comercio al por mayor y menor; transporte; logística y almacenamiento; y construcción (de Abrantes 2021).

Esta ciudad no-metropolitana (Greeney de Abrantes 2021) –al igual que otras balnearias de la Provincia de Buenos Aires– fue diseñada para la permanencia, pero también para la transitoriedad. Es decir, desarrolló toda la infraestructura necesaria para que los residentes puedan asentarse en estas tierras medanosas y también para que los turistas la visiten en un período de tiempo específico. Villa Gesell vive exclusivamente del turismo y, por esto, los geselinos señalan con frecuencia que “la temporada marca un antes y un después” en sus vidas (comerciante, 68 años). Marca, como me dijo otro interlocutor, “un cambio radical” (agente inmobiliario, 79 años)⁴.

La estrategia metodológica escogida es la etnografía: un abordaje que busca conocer y problematizar los fenómenos sociales desde las perspectivas, experiencias, prácticas y representaciones de los actores involucrados. Es decir, que se propone recuperar perspectivas nativas no sólo como formas de concebir y significar mundos, sino también como maneras de hacer y crear vida social (Quirós 2014). Este abordaje además construye argumentos de manera inductiva y desde la selección de un caso de estudio específico. Por esto, se trata de una metodología artesanal que combina recursos, técnicas y fuentes de diversa índole (Guber 2004).

Las técnicas de recolección de datos de esta investigación han sido, principalmente, las entrevistas en profundidad (a diversos habitantes, turistas y funcionarios) y las observaciones en el espacio público. Además utilicé diversas fuentes secundarias que se triangulaban con los datos recogidos en campo. La multiplicidad de técnicas me permitió construir un corpus de datos amplio y capaz de sostener las ideas principales

³ El PBG mide el valor de la producción, a precios del mercado, de bienes y servicios finales, atribuible a factores de producción físicamente ubicados en el país. Los PBG de los principales partidos del litoral atlántico bonaerense (Pinamar, Villa Gesell y La Costa), con la excepción de General Pueyrredón donde se incluye Mar del Plata, evidencian que en la actualidad estos escenarios viven esencialmente de las ganancias que deja la temporada turística estival (Departamento de Estadística, Provincia de Buenos Aires, 2024).

⁴ La ciudad de Villa Gesell fue fundada en 1931 como una villa de veraneo y, desde ese entonces, se ha dedicado a ofrecer servicios turísticos. La historia da cuenta de un sinnúmero de intentos por romper la exclusividad de la actividad económica y también por desarticular la estacionalidad de la práctica. Sin embargo, como sostienen a lo largo de este trabajo mis interlocutores –residentes de este balneario–, ambas tareas aún continúan sin resolverse. Para más detalle sobre el recorrido histórico de la ciudad, el montaje del paisaje costero y el desarrollo de los servicios turísticos para los veraneantes ver de Abrantes (2024).

de este artículo. Los hallazgos fueron obtenidos a partir de un trabajo de campo, entre el 2015 y el 2022⁵, desplegado en invierno y verano.

Los argumentos antropológicos aquí volcados pretenden iluminar el fenómeno de la estacionalidad y, particularmente, los impactos que tiene este modo de organización social sobre el acceso a la vivienda y las formas de subsistencia para los trabajadores de las ciudades balnearias. En definitiva, este artículo busca develar una serie de dimensiones de la desigualdad social invisibilizadas y brindar algunas claves para descifrar la trampa de la estacionalidad.

Aportes conceptuales para desarmar la trampa

En mis primeras incursiones en Villa Gesell detecté que la categoría “mercado” atravesaba la vida social de este balneario. Los geselinos la usaban una y otra vez para dar cuenta de un sinfín de elementos que hacían a la actividad económica, pero también para hablar de otras situaciones vinculadas con el trabajo, la vivienda y la sociabilidad local. La categoría resonaba en las voces de mis interlocutores para dar cuenta de transacciones de todo tipo y de las características que estas transacciones podían llegar a asumir: “mercado turístico”, “mercado de alquileres”, “mercado de trabajo”, “mercado de verano”, “mercado en alza”, “mercado restrictivo”, “mercado complejo”, en otras variantes que apunté en mi libreta de campo. Estas múltiples formas en las que el mercado emergía, me hicieron entender rápidamente que aquí radicaba una de las claves conceptuales para desarmar la trampa en la que esta ciudad parecía estar sumergida.

La pregunta por la cantidad y la cualidad de los diversos fenómenos y actores que intervienen en los movimientos y las lógicas de los mercados es un interrogante que este artículo no puede, ni pretende, responder. Los mercados apelan a un repertorio de situaciones disímiles: condiciones estructurales –locales, nacionales, internacionales–; gestión, intervención y regulación estatal en sus diversas escalas; estrategias, deseos, impulsos, gustos, capacidades o necesidades de una gran variedad de actores que van tejiendo los intercambios entre la oferta y la demanda. Se trata de configuraciones complejas, dispositivos densos encargados de asignar múltiples recursos, bienes y servicios.

La antropología ha explorado desde sus orígenes los distintos tipos de intercambios económicos que llevan a cabo los grupos humanos, incluso cuando las figuras del contrato, la moneda y el propio mercado parecían no encontrar lugar en sus campos etnográficos. Como señaló Narotzky,

La observación directa de sociedades no capitalistas mediante el trabajo de campo etnográfico produjo una información enorme y muy rica en matices sobre las actividades económicas en distintas sociedades por todo el mundo (2003: 134).

⁵ Es importante mencionar que este texto forma parte de una investigación más amplia y de largo aliento que dio sustento a mi tesis de doctorado en Antropología Social defendida en el año 2022. Para esa investigación realicé más de 90 entrevistas en profundidad, trabajo de archivo en el Museo y Archivo Histórico de Villa Gesell y múltiples observaciones en el espacio público durante más de 7 años. Puntualmente, en este artículo se incluyen 26 entrevistas de ese total de referencias y las observaciones desplegadas durante las temporadas estivales del 2018, 2019 y 2020.

Sin embargo, desde hace ya algún tiempo, las formas occidentales y modernas del intercambio –los mercados capitalistas– han ingresado al campo antropológico como objetos de indagación (Wilks 2018).

¿Qué aportes puede hacer esta disciplina para entender estos dispositivos que regulan el encuentro de dos voluntades ante determinados bienes y servicios? La antropología, en términos generales, problematiza la dimensión cultural de los intercambios reglados, en el mundo occidental y contemporáneo, por la figura del mercado y el contrato. Es decir, explora cómo se configuran las acciones en el marco de los intercambios, así como las formas de establecer las medidas de cambio, las distintas esferas de circulación y cómo se regulan estas transacciones (Narotzky 2003). Hay que decir también que la vocación antropológica no intenta resolver un interrogante tan amplio como el que señalé al inicio de este apartado. Por el contrario, busca situar estas configuraciones complejas e interpelarlas a través de casos anclados espaciotemporalmente y fenómenos específicos. Desde distintos casos de estudio y enfocándose en mercados diversos (de transacciones de bienes y servicios múltiples), esta disciplina buscó entender cómo se configuran, se sostienen y cambian estos dispositivos.

Algunos de los aportes realizados por este campo del conocimiento permitieron entender que los mercados son ficciones, construcciones humanas, reguladas y regladas por relaciones de poder (Graeber 2021). Además, que no son naturales ni universales, sino construcciones históricas y sociales situadas espacial y temporalmente (Polanyi 2007). Otros aportes, se enfocaron en discutir cómo los mercados –a diferencias de otros modos de intercambio– tienden simplificar las relaciones sociales, cosificando elementos culturales complejos (Mauss, 2009; Strathern, 2023) y cómo moldean la ética y la moral, promoviendo una lógica utilitaria y materialista que desvaloriza otras formas de relaciones (Graeber 2021). La antropología también permitió observar a los mercados como sistemas culturalmente contruidos que reflejan y moldean las dinámicas sociales y no como simples entidades económicas. A su vez, aquello que se intercambia no tiene sólo un valor económico sino también simbólico que busca satisfacer aspiraciones culturales o deseos específicos (Appadurai 1986).

Aquí pretendo comprender, recuperando estas perspectivas, de qué manera el mercado de trabajo y el inmobiliario se ven interpelados por otro mercado: el turístico. Es decir, abordar la interrelación de estos tres dispositivos que se solapan, se condicionan, se tensionan y se enredan. Estos mercados se convirtieron en el foco de mi análisis porque, justamente, el trabajo de campo me advirtió que allí confluían una variedad de conflictos cotidianos con los que lidian los habitantes de las ciudades balnearias en Argentina. En este sentido, la convivencia con los gesellinos me permitió comprender que las dinámicas de estos dispositivos –atrapados en la estacionalidad– profundizan expresiones de desigualdad social.

Villa Gesell no practica cualquier tipo de turismo, sino uno que, en palabras de los locales, “sólo se activa en verano”. A pesar de que han intentado “romper con la estacionalidad” de la actividad promoviendo fiestas “fuera de temporada”, “ofreciendo descuentos para conocer la ciudad en invierno” o “creando paquetes vacacionales”, el verano sigue atrapándolos⁶. Al respecto, el intendente de la ciudad me explicó que

⁶ En esta línea podría sumarse el Pre Viaje, política pública nacional que –nacida en el contexto pandémico– buscaba incentivar el turismo por fuera de las temporadas altas. Este programa de preventa turística reintegraba al turista el 50% del valor de los alojamientos, transportes, excursiones, entre otros,

el gran desafío que tienen “desde que nació Villa Gesell hasta la fecha, es romper con la estacionalidad. Porque en verano trabajamos todos y en invierno cuesta mucho mantenerse. El tema del trabajo es un problema que nos cuesta resolver. Lo mismo pasa con la vivienda” (Intendente, 55 años).

¿Cómo se comporta la oferta y la demanda de trabajo cuando la actividad económica se concentra, esencialmente, en tres meses? ¿Qué hacen los habitantes ante esas dinámicas? ¿Cómo regula el mercado inmobiliario la oferta de viviendas para el alquiler permanente? ¿Qué propiedades o terrenos están en venta? ¿A qué tipo de viviendas pueden acceder los locales? ¿Dónde viven los trabajadores de la ciudad y en qué sectores se alojan los turistas? ¿Con qué recursos cuenta el municipio para regular la distribución de viviendas?

Para dar respuestas a estas preguntas, es preciso explorar conceptualmente las características de la estacionalidad, entendida como una variación cíclica y predecible que organiza el flujo temporal en estaciones. Dada su capacidad de agencia, el tiempo estacional ha sido un objeto anhelado y explorado por la antropología. Las etnografías de principios del siglo xx evidencian que los antropólogos asumían la tarea de analizar el modo en que la estacionalidad se vinculaba con la organización social, económica, morfológica, política y cultural de los grupos humanos (Carbonel Camós 2004; Vargas Cetina 2007; Iparraguirre 2011).

Mauss fue pionero en conceptualizar este tiempo cuando analizó las variaciones estacionales del pueblo esquimal. En ese ejercicio supo establecer que “la vida social no tiene el mismo nivel durante todo el año, sino que atraviesa por fases sucesivas y regulares, de intensidad creciente y decreciente, de reposo y de actividad, de gasto y de reparación” (Mauss y Beuchat 1979 [1905]: 428). Estos contrastes, entre alta y baja intensidad, estarían dados por el cambio de estación (de Abrantes 2024). En esta línea se fueron sumando los aportes de los antropólogos Evans-Pritchard, Leach, Lévi-Strauss y, más recientemente, Gell, Descola, Fabian, entre otros. Sus investigaciones sugieren que la estacionalidad atraviesa a distintos grupos humanos de diversas formas: hay economías y mercados estacionales, hay producción estacional, hay movimientos demográficos estacionales –nacimientos, decesos, migraciones, etc.– y hay, también, prácticas culturales estacionales. El cambio de estación genera transformaciones en la vida de todos los sujetos, algunas más profundas (como la posibilidad de la supervivencia) y otras más superficiales (como lo referido a gustos o actividades recreativas).

Este artículo invita a explorar la estacionalidad en relación con el mercado turístico. Si bien no todos los escenarios padecen el fenómeno de la estacionalidad con la misma “crudeza”, lo cierto es que el turismo masivo se encuentra anudado a los movimientos de los calendarios oficiales: al descanso laboral y al receso estudiantil. Por este motivo los estudios sociales del turismo lo consideran determinante para el desarrollo de los destinos (más allá de sus particularidades) y una de las dimensiones más influyentes en las dinámicas cotidianas de los “anfitriones” (Higham, y Hinch 2002; Goulding, Baum y Morrison 2005; DNMyE 2022, de Abrantes 2024). Como explican Baum y Lundtorp (2001), la estacionalidad es una característica central del turismo que refleja tanto la naturaleza cíclica de la demanda como los desafíos económicos y sociales que surgen de las fluctuaciones en el número de visitantes. Comprender las complejidades de la

de aquellos prestadores que se encontraran inscriptos.

estacionalidad “no sólo es esencial para una gestión eficaz de los destinos, sino también para garantizar que se mitiguen los impactos económicos, ambientales y sociales de las fluctuaciones en el número de visitantes” [traducción propia] (Koenig-Lewis y Bischoff 2005: 4).

Mantobani sostiene que en las ciudades balnearias la preocupación por el bienestar de la población estacional, junto con el acondicionamiento de espacios que portan y sostienen esos bienestares,

[...] es lo que ha originado el dualismo [...] que se manifiesta en la existencia simultánea de dos estructuras espaciales contiguas y contrastadas: ‘la ciudad turística’ o ‘ciudad efímera’ y la ‘ciudad permanente’ o ‘la ciudad cotidiana’” (Mantobani 2000: 98).

Esta dualidad impacta directamente en el mercado inmobiliario, es decir, en la organización de la oferta y la demanda de viviendas permanentes y transitorias. Como me dijo un gestor inmobiliario de Villa Gesell:

El tema de la vivienda acá hay que estudiarlo con mucha profundidad. El mercado se comporta tratando de satisfacer a un tercero en una relación que debería ser de a dos. Ese tercero es el veraneante, que viene, pero no viene, que viene e impone, que viene y demanda (79 años).

Durante el siglo xx, la iniciativa tanto privada como pública intervinieron de forma activa sobre los paisajes costeros configurando el perfil del balneario ante la sociedad argentina: “La oferta de alojamientos, la naturaleza y estética de las construcciones, la edilicia turística y la estructura ocupacional de las viviendas estuvieron condicionadas por la demanda de los veraneantes” (Pegoraro 2019: 79). A mediados del siglo xx, se lograron consolidar las bases materiales y simbólicas que hicieron posible

[...] el desenvolvimiento de una lógica a perdurar: la compra/venta/alquiler/remates de lotes y subdivisión de propiedades en pos de un mercado inmobiliario dinámico con piedra angular en la demanda turística (Pegoraro 2019: 79).

El lugar geográfico privilegiado sobre el mar y su cercanía con la Ciudad de Buenos Aires fueron instaurando “un mercado urbano inclinado, histórica y preferentemente, al ocio”, que habría logrado supeditar al “submercado de viviendas permanentes”, colocando, también, bajo su lógica “a la industria de la construcción local” (Pegoraro 2019: 74).

En esta trama conflictiva, distintos actores se disputan la legítima posesión del territorio balneario: residentes, turistas, agentes inmobiliarios, desarrolladores e inversores. A su vez, en ella entran en tensión no sólo el derecho a la ciudad y a la vivienda, sino también el derecho a la belleza. En efecto, merecer la ciudad implica lograr el acceso a una vivienda digna, pero también al disfrute de aquellos recursos paisajísticos, morfológicos y naturales (Noel 2020). Teniendo en cuenta estas características, el mercado inmobiliario, atravesado por la estacionalidad, se convierte en un *locus* privilegiado para abordar las diferencias entre los modos de habitar de los turistas y los

residentes, así como las relaciones de desigualdad que allí se extienden.

En estos escenarios, el mercado laboral es otro de los dispositivos moldeados por la alternancia estacional. Las ciencias sociales brindan algunas claves interpretativas para comprender cómo se comportan, en general, las prácticas laborales ante tales movimientos temporales. Algunos de los temas más convocantes de esta relación conceptual y empírica son la transitoriedad de los trabajos, las formas de inserción laboral, los modos de contratación, la intensidad durante las temporadas de alza, las tasas de desempleo en las temporadas bajas, los desplazamientos geográficos, las relaciones entre trabajadores y empleadores cuando el trabajo es temporario. Tasso y Zurita, al investigar el fenómeno de los trabajadores estacionales y migrantes que siguen las temporadas de cosechas, señalan que esta actividad es profundamente inestable: “los ciclos de empleo-desempleo se suceden, así como los patrones y contratos” (2013: 46).

En los balnearios, el turista debe ser transportado, alojado y asistido. También necesita de una provisión de actividades ociosas durante su estadía. Esto postula a la actividad económica del turismo como una gran generadora de empleo, atrayendo, incluso, mano de obra migrante. Como plantea Santana (1997), la naturaleza estacional del turismo es una “fuerza desorganizadora” que crea fluctuaciones en el empleo y exacerba las tensiones entre los grupos anfitrión-anfitrión, anfitrión-huésped. En destinos de sol y plaza, esta “fuerza” se incrementa porque la demanda se concentra únicamente en verano y, como me dijeron los locales, “cae, se reduce a la mitad o directamente se vuelve completamente nula” en el resto del año.

Quienes viven en estos destinos turísticos “padecen” la estacionalidad de la oferta de empleo en el propio territorio, pero también “compiten” con quienes migran hacia estos lugares buscando insertarse laboralmente. Además, llevan adelante jornadas distintas a las tradicionales: por lo general, no admiten descanso y se extienden durante más de ocho horas diarias (Garazi 2020).

Estos aportes conceptuales me permitieron entender que, en estas ciudades turísticas, el fenómeno de la estacionalidad genera inestabilidad e incertidumbre entre los habitantes. En los próximos apartados, entonces, busco reponer etnográficamente el contenido de este argumento a partir de los modos de vivir oscilantes que tienen los geselinos.

Un mercado que obliga a “agarrar lo que hay”

El problema generado por la actividad estacional suele expresarse en dos dimensiones: la primera se vincula a los gastos involucrados en el mantenimiento de los equipamientos e infraestructura que, durante el invierno, sufren una drástica reducción en el ritmo e intensidad de su demanda; la segunda, a las variaciones de producción y beneficio para el sector empresario (Mantero, Bertoni, Benseny y Barbini 1997). Ahora bien, existe una tercera dimensión de mayor impacto: las condiciones sociales generadas por las variaciones de empleo y de salario en los trabajadores.

Dadas estas circunstancias, estos destinos vienen implementando desde la década del ochenta distintas formas de desestacionalización (de Abrantes 2024). Como me comentó el intendente de Villa Gesell, “ya no alcanza con lo que se gana en la temporada para subsistir todo el año”.

Las temporadas turísticas fueron cambiando tremendamente. Vos imaginate, en el año 76 mis padres compraron un edificio de 10 departamentos y venían inquilinos de temporada completa, las familias se quedaban enero, febrero y parte de marzo. Nosotros tenemos que adaptarnos a los nuevos veraneantes, que vienen una semana y se van, y también tenemos que generar opciones durante el invierno. (Intendente, 55 años)

La Encuesta de Ocupación Hotelera del INDEC (2020), que releva datos mensuales en 47 localidades de siete regiones turísticas del país⁷, ofrece un seguimiento de algunas actividades que pueden iluminar estos dichos. En la Provincia de Buenos Aires, la encuesta releva tres destinos costeros –Mar del Plata, Pinamar y Villa Gesell– y dos destinos diversos –Bahía Blanca y Tandil–. Los datos muestran que Villa Gesell se desempeña como el segundo destino con mayor cantidad de plazas en hoteles de distinta categoría. Más aún, este relevamiento evidencia que la oferta hotelera en Villa Gesell se ha reducido ya sea por el cierre de establecimientos o la disminución de plazas. Asimismo, la demanda ha tenido diversos picos altos y bajos en función de los cambios producidos en la economía y la estadía ha tendido a disminuir año tras año. En este sentido, para la temporada 2019/2020⁸ había alcanzado un promedio de 5,8 días mensuales.

Entre las políticas turísticas locales, los geselinos vienen desarrollando, hace varios años, una serie de fiestas durante lo que ellos reconocen la “temporada baja”. “Apostamos mucho a las fiestas locales que fueron creciendo año tras año” (Intendente, 55 años). La idea detrás de estas fiestas es utilizar la infraestructura disponible (hoteles, restaurantes, comercios) y activar el mercado laboral más allá del verano. En el 2014 –según me contó el intendente–, comenzaron a organizar este calendario extendido en el que diversas festividades locales, provinciales y nacionales asumieron un rol central. Más aún, al interpelar a los sectores trabajadores locales encontré que la estacionalidad y los problemas anudados a ella, en rigor, difícilmente puedan ser resueltos con la intensificación de aquello que los sumerge en una lógica inestable, precarizada y desigual. En apariencia, romper con la estacionalidad desarmaría la polaridad entre invierno y verano, esa temporalidad marcada por cambios bruscos, y ofrecería a los residentes diversos mecanismos para seguir “subsistiendo”. Sin embargo, el problema parece estar constituido de otras aristas que deben ser incorporadas para comprender el fenómeno. El testimonio de un joven de 29 años nacido en Villa Gesell presenta algunas claves interesantes:

Acá no podés tener estabilidad al menos que trabajes en un órgano gubernamental o en las dos o tres cooperativas que tenemos: la telefónica, la de luz o el canal [de noticias]. En Gesell no hay laburo y la gente se va quedando porque piensa que con la temporada alcanza. Y en el invierno [...] te morís de hambre. [Están] los que la “levantan en pala” [hacen mucho dinero] en temporada –los propietarios, comerciantes, los hoteleros–, pero la masa de gente, los laburantes, la van estirando. Laburamos como negros

⁷ Buenos Aires, CABA, Córdoba, Cuyo, Litoral, Norte y Patagonia.

⁸ Utilizo los datos del 2020 porque las temporadas turísticas posteriores se vieron afectadas por la excepcionalidad de la pandemia del Covid-19.

durante tres meses y después la nada misma. ¿Esto se resuelve con más de lo mismo?, ¿la salida es el turismo? Yo creo que no, el problema es más profundo. No podemos salir de este circuito. (Joven geselino, 29 años)

¿Qué ocurre en el verano? ¿Cómo se levanta ese mercado laboral que promete salvarlos? Y, fundamentalmente, ¿qué pasa cuando ese verano se acaba? El mercado laboral de Villa Gesell se compone de múltiples piezas y está atravesado por diversos procesos de desigualdad. En primer lugar, es importante detallar que la Población Económicamente Activa (PEA), cuáles son sus similitudes con otras zonas geográficas del país y cuáles son sus particularidades. Según los datos brindados por el municipio, el porcentaje de PEA de la ciudad es similar al registrado en la Provincia de Buenos Aires: el 40 % de los geselinos tienen 14 años o más y se encuentran ocupados o buscando trabajo. Sin embargo, un dato desentona con la tendencia provincial: del total de los ocupados de Villa Gesell, cerca del 60 % trabaja en el sector terciario, en su amplia mayoría brindando servicios turísticos, cuando el estimado para la provincia ronda el 45 %. Éste es, justamente, el sector que se deprime fuera de temporada, es decir, más de nueve meses al año.

Una gran cantidad de comercios, restaurantes, bares y balnearios, que emplean a una masa considerable de geselinos durante el verano, cierran sus puertas o reducen drásticamente su personal para el resto del año. Otros servicios –como es de esperar– son exclusivamente estivales (alquiler de sombrillas y carpas, venta de productos playeros, escuelas de surf, etc.) y no pueden persistir cuando las temperaturas descienden. Basta recorrer Villa Gesell en algunos de los meses de la “temporada baja” para verificar el masivo cierre de locales y comercios, así como la escasa cantidad de personas que habitan un espacio público que supo recibir el bullicio y la masividad turística.

Por su parte –siguiendo la tendencia provincial–, más del 50 % de la población geselina desarrolla tareas laborales en el sector informal. Es decir, son trabajadores subocupados, precarizados y con escasas o nulas garantías sociales. Las características del mercado turístico estacional, con sus contracciones y expansiones, habilita –según los testimonios– a que estas condiciones informales existan y se perpetúen:

En verano hay mucho trabajo, es cierto, pero las condiciones son muy malas. La mayoría de los trabajos son en negro. Tenés que trabajar doce horas por día, de lunes a lunes; son tres meses así. Y agarrás ese tipo de trabajo porque venís de un invierno duro, entonces, tenés que agarrar lo que hay. (Kiosquera, 39 años)

Las primeras temporadas pensaba que ganaba un montón de plata. Trabajaba dos, tres o cuatro meses sin parar y cuando el verano terminaba me encontraba con que había hecho unos buenos mangos [buen dinero]. Después me fui dando cuenta de que es como una ilusión, porque acá desde marzo se hace difícil encontrar una changa y lo que juntaste en el verano no te alcanza. (Ferretero, 45 años)

Es bastante inhumano lo que hacemos en el verano. Yo empecé a laburar a los 16 años, cuidaba un estacionamiento a la noche. Trabajé ahí varias temporadas. Cuando sos pibe y vivís con tus viejos [padres], esa plata te viene bien. Trabajás doce, quince horas por día y te da el cuerpo para eso. Pero cuando tenés 30 años y tenés que armar tu vida y las opciones siguen

siendo esas, la cosa se complica. (Trabajador de un comercio, 40 años)
El tema laboral acá es muy jodido [difícil]. Yo tengo laburo todas las temporadas en el mismo lugar, desde hace diez años: soy mesera en un balneario. Me pagan relativamente bien, pero termino la temporada y tengo que hacer rendir esa plata todo el año. Mi marido, por suerte, tiene un empleo estable. [...] Es difícil acá conseguir algo de eso. Nos acostumbramos desde chicos a que la cosa funciona así, esas son las condiciones. (Mesera en el bar de un balneario, 48 años)

Los fragmentos de entrevistas evidencian que la depresión del mercado laboral durante nueve o diez meses al año impulsa a que ciertos sectores tengan que “agarrar lo que hay” o acomodarse a las “opciones” existentes. El invierno, que siempre llega, interviene en las decisiones laborales de los geselinos, quienes, ante el temor de no poder superarlo, se ajustan a un mercado irregular. La incertidumbre encuentra sus ecos en procesos de flexibilización y precarización laboral, que asumen con cierta resignación. Así lo estableció una entrevistada cuando sentenció “esas son las condiciones”, como si existieran escasos canales para reclamar o exigir el cumplimiento de derechos laborales. Los testimonios también muestran que las jornadas superan ampliamente las ocho horas diarias y las 48 semanales estipuladas por ley: “doce, quince horas por día”, “de lunes a lunes”, “lo único que hacemos es trabajar sin parar”. La enorme cantidad de horas concentradas en pocos días se vincula con los modos en que los geselinos conciben la remuneración por su trabajo y las estrategias económicas que desarrollan para subsistir. Como indican, durante los tres meses de verano se proponen “juntarla”, y para eso deben trabajar a un ritmo frenético. Insisten, de todos modos, que lo que logran acumular los sumerge en una suerte de “ilusión”, de trampa, ya que –como he explicitado en más de una ocasión– rara vez logran completar el ciclo anual.

La inflación de la economía argentina y el establecimiento de “precios estacionales” también impactan en las remuneraciones. Como me explicaron los habitantes de esta ciudad, cada verano emergen los mismos interrogantes. Así me lo comentó el presidente de la Unión de Comercio e Industria de Villa Gesell (UCI): “La incertidumbre sobre cuán buena será la temporada presiona para que los precios suban. En septiembre ya estamos discutiendo eso: si aumentamos mucho, los turistas capaz que no pueden acceder; si no aumentamos lo suficiente, nos come [nos gana] la inflación” (Presidente de la UCI, 52 años).

Por un lado, la inflación dificulta los cálculos de los trabajadores para conseguir el dinero suficiente para todo el año:

No somos un banco que administra sus activos y maneja la inflación. Este país, bueno, ya sabés, es una lotería. Los precios van subiendo y lo que juntaste en enero va a valer mucho menos en agosto” (mesera en el bar de un balneario, 48 años).

Por otro lado, la estacionalidad genera sobrepuestos que pueden llegar a impactar en el afluente de turistas y también intervienen en la vida cotidiana de los geselinos que, si bien participan de circuitos paralelos, muchas veces ven cómo se incrementan precios de productos y servicios esenciales. El transporte es uno de ellos y, por este motivo, en la ciudad se han registrado una gran cantidad de movilizaciones con el objetivo

de solicitar una tarifa diferenciada para residentes. En diciembre del 2019 lograron acceder a ese beneficio, luego de varios intentos, pujas y conflictos entre el municipio, la empresa de transporte local y los residentes.

Por último, los testimonios hacen referencia a la edad en la que los geselinos ingresan a este mercado. La flexibilización de leyes laborales encuentra en Villa Gesell a una gran cantidad de jóvenes de entre 16 y 18 años dispuestos a realizar trabajos por una remuneración menor: “nos acostumbramos desde chicos”, “yo arranqué con 16 años”. Sobre esta problemática también me habló la directora de la Oficina de Empleo local: “Acá tratamos de que los jóvenes tengan alternativas. Estamos trabajando en eso, en capacitarlos y en hacer convenios con algunas fábricas e industrias. Es importante para ellos porque, si no, terminan todos haciendo laburos muy mal pagos durante el verano” (historiadora, 40 años).

Además de las entrevistas que realicé entre los geselinos de diversas edades y sectores, durante mi trabajo de campo desplegué observaciones en algunos de los nodos más álgidos de la temporada turística. Más allá de las particularidades de cada rubro⁹, pude identificar un conjunto de lineamientos generales que dan cuenta de las dinámicas laborales de la comunidad y que se solapan con algunas de las representaciones de los sectores trabajadores locales.

El primer elemento para señalar es la cantidad de trabajadores que alberga cada uno de estos espacios: todos parecen contar con más empleados que aquellos necesarios –en principio– para atender los comercios. Sin embargo, encontré que la gran cantidad de trabajadores se veía, en muchos casos, desbordada por la constante demanda turística. Ante esto, el intendente me comentó:

Esta ciudad recibe cerca de 400 mil turistas mensuales y somos 40 mil habitantes. Es un impacto ese número. Es difícil gestionar esa diferencia. Tenemos que pensar en que las cloacas, la electricidad, Internet, el tráfico, no sé, la vida –diría– pueda aguantar a esa masa de gente que circula por nuestras calles y vive en nuestra ciudad durante el verano. Con los comercios pasa eso: están siempre saturados de gente y los trabajadores están a “cuatro manos” [sobrepasados]. (Intendente, 55 años)

Los ritmos laborales de los locales, además, colisionan con la temporalidad del turista en la playa, que, como escribió el antropólogo Augé (2008), se levanta en una suerte de inacción, contemplación y descanso que aletarga el tiempo: “Es una tensión, pero nos acostumbramos a esto. Ya sabemos que después del invierno la vida en verano es así. Nosotros trabajamos a morir [sin parar] y ellos están de vacaciones. Nosotros estamos cansados y ellos vienen a descansar” (mesera en el bar de un balneario, 48 años).

El segundo elemento es la cantidad de horas que permanecen en sus puestos laborales. Aquello que me decían los geselinos efectivamente ocurría: luego de observar los comercios y establecimientos en distintos horarios, pude detectar que seguían allí los mismos trabajadores en jornadas que superaban ampliamente las ocho horas diarias.

⁹ Observé las dinámicas de un bar ubicado sobre la avenida principal, tres comercios situados sobre la misma calle (uno de venta de trajes de baño, una pizzería y un kiosco), un balneario que cuenta con diversas instalaciones para los turistas (bar, puesto en la playa, alquiler de carpas) y tres hoteles de distinta envergadura.

Una vez aquí, resulta oportuno incorporar otra dimensión: en Villa Gesell la intensidad del trabajo está organizada a partir de las variaciones que imprime el horario del día y el clima. Estas variaciones impactan en dos sectores: el centro comercial que se asienta sobre la Avenida 3 (ver figura I) y los dispositivos también comerciales que se despliegan en la playa (alquiler de sombrillas y carpas; puestos playeros; venta de bebidas, alimentos, indumentaria, artesanías y *bijouterie*; actividades para niños, jóvenes y adultos; campeonatos de todo tipo; y clases de gimnasia o deportes acuáticos).



Figura I. Mapa de Villa Gesell y sus calles principales
Fuente: elaboración propia en base a las imágenes de Google Earth

Durante el día –entre las 09 y las 19 horas– los balnearios admiten la mayor demanda turística: “la playa durante el día es un *shopping*. Acá se mueve el verdadero comercio de Gesell. La plata se hace acá” (trabajador del comercio, 34 años). Pero cuando el sol va cayendo, la playa comienza a vaciarse y la actividad comercial cambia de locación. La Avenida 3 –con sus restaurantes, bares, comercios, ferias, espectáculos callejeros– se enciende y se convierte en el principal atractivo para los turistas. Si el clima “acompaña” –como dicen los locales–, la demanda suele esquematizarse de este modo: día y noche. Pero cuando no hay sol –elemento clave de las actividades playeras–, la dinámica cambia: “Si llueve o está nublado, venimos desde temprano al centro porque hay mucha oferta” (turista, 66 años). En definitiva, los tiempos estacionales no son los únicos que intervienen en este mercado laboral complejo, marcado por la flexibilización y la precariedad. La temporalidad del día y del clima configuran una puja entre diversos sectores trabajadores: los de la noche y los del día, los de la playa y los de la avenida. También existe un porcentaje pequeño de trabajadores que logra acceder a empleos estables y formales durante todo el año. Sin embargo, el empleo registrado no siempre responde a los requerimientos formales. El Ministerio de Trabajo de la Provincia de Buenos Aires realiza habitualmente operativos en un conjunto de ciudades emblemáticas de la Costa Atlántica, incluyendo Villa Gesell. Se trata de una serie de controles para que los trabajadores estén “correctamente registrados y los empleadores garanticen

las condiciones de seguridad e higiene laboral”. Estos operativos suelen mostrar que algunas empresas registran trabajadores como si cumplieran una jornada reducida cuando en realidad desarrollan tareas a tiempo completo. A su vez, exponen que no se cumplen con los requisitos exigidos por ley vinculados a la seguridad. Esto refleja, de alguna manera, lo que me indicó una entrevistada: “durante el verano, acá pasa cualquier cosa. La gente necesita trabajo y, si bien estamos controlando todo el tiempo que se garanticen los derechos de los trabajadores, es difícil. Hay mucha demanda y los empleadores se aprovechan de esa situación” (historiadora, 40 años).

Los testimonios de los trabajadores “con puestos estables y en blanco” remiten a una serie de problemáticas: “Acá los salarios son muy bajos, por eso estamos peleando por los aumentos para municipales” (empleado municipal, 50 años); “Sí, tenés trabajo todo el año y eso está bueno, pero igual es complicado acá. A veces tenés el salario mitad en negro mitad en blanco” (trabajadora de comercio, 40 años); “Aumentó mucho el desempleo en el último tiempo. Empresas que cerraron, despidos, no sé, está complicado tener trabajo acá. Antes era muy distinto” (mesero, 29 años). “El desempleo, los salarios bajos, la plata en negro, el invierno que te pisa los talones, todo eso, presiona” (trabajadora de comercio, 51 años).

Los testimonios y las observaciones puntualizan en la necesidad de romper la estacionalidad y crear puestos laborales que puedan generar recursos más allá de los tres meses “gloriosos” del verano. También hablan de la presión que genera la temporada turística y en cómo es capaz de expandir “malas condiciones laborales” más allá del verano. Sin embargo, pese a saberlo y manifestarlo en representaciones concretas, los trabajadores parecen estar “hechizados”, “atrapados”. Saben que con la temporada “no alcanza”, pero cada verano la esperanza se renueva. Este modelo económico –que se resiste a cambiar– determina una renta compleja para los sectores establecidos de la ciudad (balnearios, hoteles, comercios), y sobre todo configura un mercado plagado de incertidumbres para los trabajadores que, como me indicaron los habitantes, son impulsados a “agarrar lo que hay”, “ajustarse a las condiciones” y, fundamentalmente, “no exigir mucho”.

Un mercado que “empuja hacia atrás”

Además de sumergirlos en un ritmo laboral frenético y precarizado, el turismo de sol y playa impone restricciones para ciertos habitantes en el acceso a la ciudad. Como sostuvo un geselino, “no es lo mismo vivir en Villa Gesell que vivir en la playa: no todos vivimos en la playa, o sí, pero vivimos re lejos. En verano, además, esa playa es de los turistas” (joven geselino, 22 años). Este testimonio pone de relieve un hecho fundamental: para muchos habitantes la playa aparece como negada, al menos esa playa disfrutable en verano.

La mayoría de los turistas que eligen Villa Gesell buscan el disfrute de ese entorno natural forjado al calor de la playa, el mar, el bosque y, como ya se dijo, el clima que provee el verano: “Vengo acá desde hace años y espero poder estar todo el tiempo que pueda en la playa. Vengo a la mañana temprano, me traigo el mate y me encanta estar varias horas acá”, me indicó una turista asidua. Agregó, además, que trata “de estar lo más cerca posible de la playa, por eso en noviembre ya me pongo en contacto con la inmobiliaria y trato de alquilar por esta zona, porque no te vas a ir al fondo, a cien kilómetros de la playa” (65 años).

Dado que la comunidad geselina busca satisfacer las necesidades del veraneante mercantilizando sus recursos paisajísticos (Hernández 2019), el mercado inmobiliario se organiza con el objetivo de responder, ante todo, a esa demanda que prefiere asentarse en la zona “más bella” de la ciudad y con acceso al disfrute de las cualidades naturales. Así, los agentes inmobiliarios comercializan y especulan sobre el valor de las propiedades en función de un cúmulo de deseos turísticos: la cercanía a la costa y al bosque, la capacidad de asentarse en las zonas medanosas con calles de arena y formas zigzagueantes, en edificios con vistas al océano o en los chalets con techos a dos aguas en terrenos espaciosos y con parques.

Un agente inmobiliario me explicó que en los orígenes de la ciudad los turistas preferían comprar antes que alquilar: “En esa época se construía mucho y se alquilaba menos: muchos porteños querían hacerse la casita en la costa”. Esta relación, sin embargo, fue mutando o, en palabras de mi entrevistado, cambiando según “las condiciones económicas de los argentinos y las crisis”. Actualmente, para las inmobiliarias la venta de segundas residencias parece no representar “un negocio”: “En verano con los alquileres nos mantenemos. Nosotros no tenemos otra cosa que el turismo y hay que cuidar eso. Hay que mirar al turista porque de ellos vivimos”. Menos atractivo aún resulta la comercialización –venta y alquiler– de viviendas permanentes: “eso se mueve muy poco. Es un lío y la verdad es que hay poco mercado porque no pueden lo que los propietarios piden” (74 años).

Otro agente del rubro me dijo: “el propietario quiere sacar la mayor cantidad de plata posible y te exige a vos que pidas tanto, pero las propiedades no siempre están en buenas condiciones, ni hacen las inversiones que se necesitan”. El “verdadero cliente”, desde sus perspectivas, no es el propietario ni el geselino, es el turista que “paga las estadias”. Este agente puntualizó, además, que “la mayoría de los dueños son de Buenos Aires. Algunos compraron como inversión, para hacer negocio, otros compraron para vacacionar, pero la dejan libre para alquiler dos meses. El tema del alquiler deja mucha renta y por eso todos alquilan en verano”. Estas propiedades son, además, viviendas estacionales que no están preparadas para el invierno: “No se pueden alquilar en el año [...] En invierno no viene nadie porque el clima es muy frío. Viene algún propietario o amigo de propietario, pero no vienen turistas. Si alguien pregunta, tampoco tenemos muchas opciones” (38 años).

Estos testimonios adquieren más sentido cuando se los leen a la luz de las tendencias del último Censo nacional (INDEC 2022b). En Villa Gesell la cifra de viviendas y de habitantes es prácticamente equivalente: existen 31.057 viviendas particulares y 243 colectivas para 38.614 residentes, pero en lo cierto las viviendas que efectivamente se habitan durante todo el año son sólo 10.000. Estos números indican que más de 20.000 propiedades permanecen vacías durante el año, a la espera de que los turistas regresen.

A su vez, los saldos intercensales revelan que durante las últimas décadas la población geselina ha crecido a ritmo constante, pero la cantidad de viviendas ha logrado superar ese aumento. Esto es así porque la oferta de vivienda no responde directamente a la demanda residente. Mientras que las propiedades se multiplican, Villa Gesell presenta grandes problemas en el acceso a la vivienda. En esta dirección, el Censo expone que más del 50 % de los hogares no son propietarios de su vivienda, y de ese total cerca del 30 % se constituye por ocupantes en relación de dependencia, cesión, préstamo o intrusión.

Estas condiciones configuran una morfología urbana escindida. Por un lado, hay una zona con calles serpenteantes de arena que siguen la fisionomía de los médanos, casas emplazadas sobre el territorio con una generosa distancia entre ellas, escasa concentración poblacional y un gran porcentaje de viviendas desocupadas durante la mayor parte del año. Allí se encuentran las segundas residencias y aquellas propiedades que alquilan los turistas en temporada. Aquí también habitan algunos propietarios locales, los dueños de los dispositivos recreativos de la ciudad y los grandes comerciantes. Por otro lado, existe una zona con mayor densidad poblacional y una demanda habitacional evidente, que se traduce en situaciones de hacinamiento y formas de asentamiento precarias e inestables. Esta última zona –invisibilizada por la postal turística– se encuentra organizada sobre un trazado en cuadrícula, presenta grandes dificultades en el acceso a los servicios básicos (trazado de calles, tendido eléctrico, recolección de residuos, cloacas, etc.) y una notoria ausencia del Estado (de Abrantes 2018 y 2021; Noel 2020; Benseny 2011).

Para atrás estamos todos apiñados en casas que no son las mejores, las mejores casas están adelante y ahí no vive nadie. Te da una impotencia, no sé si pasa en otros lugares del país, pero te da una bronca ver la disponibilidad que hay adelante y atrás nos estamos matando por conseguir un buen alquiler o algo digno donde vivir. (Joven geselino, 29 años)

Desde otro ángulo, un veraneante asiduo, que posee aquí una segunda residencia, me comentó lo siguiente: “Yo entiendo que es una situación complicada, pero yo no tengo la culpa, esta casa la compraron mis padres y es nuestra. Venimos acá hace más de 30 años. Cada año es el mismo miedo: que entren y roben todo” (64 años). Asimismo, otra turista que alquila “hace años en Gesell” me dijo: “Y bueno, yo pago el alquiler, me piden fortunas y lo pago. Quiero estar en un lugar lindo y tranquilo. Disfrutar de mi merecido descanso. Trabajo mucho todo el año. Lamento que ellos no puedan disfrutar, pero éste también es mi derecho” (46 años).

Villa Gesell se presenta, desde la perspectiva de los actores, residentes y turistas, como una ciudad fracturada y surcada por un límite material y simbólico que se reconoce en la extensión del Boulevard Silvio Gesell (ver figura I). Según los testimonios, entre la playa y dicho boulevard se organiza una ciudad turística y transitoria, diseñada para el disfrute del veraneante. Más allá de la frontera, emerge una ciudad degradada, olvidada e invisibilizada, donde habita la fuerza de trabajo local y donde los turistas rara vez llegan: “Nunca fui pasando el boulevard, no conozco, esa zona no es Villa Gesell [se ríe]” (turista, 60 años). Algunos geselinos refieren a esta última ciudad como la “verdadera Gesell”, mientras que otros prefieren omitir todas las referencias: “De este lado estamos nosotros, los laburantes, ellos ni saben cómo se vive acá” (joven geselino, 29 años). Esta zona, en última instancia, tiene que quedar oculta porque podría hacer tambalear la imagen del balneario: “tenemos que cuidar la vidriera, ¿no? Que todo se vea lindo para que el turista quiera volver” (comerciante, 72 años).

La división entre “la ciudad de los turistas” y la “verdadera Gesell” es causa de un proceso de segregación socio-espacial histórico que fue configurando la preponderancia de un centro y la constitución de una periferia –en una ciudad que parecía crecer de manera lineal– y, con ello, una distribución desigual en el acceso a bienes y servicios urbanos. Como es de esperar, las políticas públicas, las intervenciones para embellecer

el espacio, las gestiones del cuidado y las mejoras de infraestructura se aplican sobre el sector que necesita ser comercializado todos los veranos:

El corredor turístico está muy urbanizado y hay más servicios públicos. Esto no debería ser así: una persona en verano –el que viene a calentar una salchicha– tiene gas natural, mucha más potencia de luz, accesibilidad a los centros educativos, mientras que la gente que vive todo el año, donde está la mayor densidad demográfica, no tiene nada. Esa gente, por ejemplo, tuvo que luchar para tener una escuela. Ahí están los chicos, no en la ciudad turística. De este lado está lleno de casas vacías durante todo el año, pero con todos los servicios. Donde más urbanizado está es donde menos vive la gente. (Historiadora, 40 años)

El turismo, como me dijo un geselino, los “empuja hacia atrás”. El fragmento de territorio costero y boscoso es habitado por los sectores locales propietarios y establecidos, y también es ofrecido, por el mercado inmobiliario, a los turistas. Los terrenos que se extiendan más allá de boulevard, carentes de interés turístico por su lejanía del mar y por la falta de infraestructura, es el sector habitado por “la materia viva”: los trabajadores (Noel y de Abrantes 2014; de Abrantes 2018; Noel 2020). La ciudad postergada, que en la actualidad condensa más del 60 % de la población permanente¹⁰, está constituida, como me explicó la directora de Estrategia Habitacional y Desarrollo Poblacional, por barrios de clase media y populares, pero también por asentamientos.

Los asentamientos informales aparecen en los años noventa con la crisis de Villa Gesell como destino turístico nacional, en particular, y la crisis económica del país, en general, y nunca pararon de crecer” (36 años).

Una sucesión de movimientos migratorios atraídos por la oferta de trabajo estacional, junto a la imposibilidad de acceder a una vivienda, profundizó la emergencia de estos asentamientos, que no han sido integrados a la trama urbana y que, además, son desconocidos y rechazados por gran parte de la sociedad local. En términos generales –y según los funcionarios a los que entrevisté– se trata de viviendas informales, “algo amontonadas”, autoconstruidas con elementos relativamente precarios (madera, chapa, etc.), con ausencia de servicios urbanos básicos (agua, electricidad, trazado de calles, limpieza y alumbrado público), emplazadas sin ningún tipo de “criterio urbano” y construidas sobre tierras ocupadas mediante diversos procesos de toma.

Por su parte, en esta ciudad existe sólo un pequeño porcentaje de parcelas fiscales sobre las cuales el Estado podría intervenir para generar políticas de vivienda inclusivas. “Uno de los problemas que tiene el Estado municipal es que todas las tierras tienen propietarios, entonces no se puede hacer mucho. La mayoría de los terrenos pertenecen a los familiares de Carlos Gesell. El Estado local está como atado de pies y manos” (comerciante, 72 años). Como señaló un abogado geselino, la mayor cantidad de los terrenos disponibles pertenece a los descendientes del fundador de la ciudad y a las familias más emblemáticas que suelen comercializar la tierra en busca de la

¹⁰ Según el Censo de 1980, esta zona de la ciudad concentraba el 28 % de la población estable. Diez años más tarde aglutinó al 39 % de los habitantes (Tauber, 1998) y en la actualidad concentra más del 60 % de la población geselina (INDEC 2022b).

renta turística. Es decir, se encuentran en “manos del privado que no quiere vender a cualquier precio, que está ahí especulando con el valor del suelo” (38 años).

A estas dificultades se le suma una problemática específica que suelen compartir muchas ciudades turísticas: un mercado de alquileres complejo y excluyente. En Villa Gesell, no sólo existe escasez de suelos y viviendas dispuestos a precios accesibles para que los sectores populares y medios puedan adquirirlos, sino que también los alquileres se ven atravesados por la especulación que impulsa el turismo estival (de Abrantes 2021). Nuevamente la directora de Estrategia Habitacional me introdujo en lo que denomina una “problemática estructural de las ciudades turísticas”:

Un terreno hoy en Villa Gesell sale, el más barato, 20.000 dólares. Y un trabajador tiene un sueldo promedio de 6.000 pesos. Por otro lado, un alquiler en Villa Gesell sale, en promedio, de 3.000 a 3.500 pesos por mes. Acá se especula mucho con la temporada, entonces o te alquilan a 2.500 hasta noviembre y después te tenés que ir, o te alquilan a 2.500 hasta noviembre y 4.500 en enero y febrero. Si no, te alquilan todo el año a 3.500. Todos ven cómo le pueden sacar más plata a la propiedad. Entonces se hace muy difícil. Esta lógica de la especulación y la falta de acceso a una vivienda digna contribuyó mucho a la explosión de los barrios informales y la toma de terrenos en diversos lugares de la ciudad. Acá también tenemos, por ejemplo, edificios tomados. Que pase esto en una ciudad de 40.000 habitantes es una locura. (Directora de Estrategia Habitacional y Desarrollo Poblacional, 36 años)¹¹

Como me comentó un agente inmobiliario, “el mercado mira al turismo y desde ahí se mueve. Toda esta parte, de la costa hacia al boulevard está reservada a la mirada del turista” (38 años). Bajo este contexto, los alquileres no son una alternativa accesible para la población local. Así lo explican quienes se ven obligados a buscar una vivienda en este mercado: “encontrar una casa para alquilar acá en Gesell es muy difícil. Si no tenés contactos, fuiste”, “terminé alquilando allá atrás porque acá es todo para el turismo”, “es muy difícil encontrar. Las inmobiliarias ni siquiera publican casas o departamentos para el alquiler permanente”. Esto es así porque los propietarios prefieren alquilar en verano y afrontar los gastos de mantener sus viviendas vacías durante el invierno, ya que la renta extraordinaria de la temporada les permite sostener el circuito. “Y prefiero venir yo o alquilarla en verano. Saco más plata así”, “me conviene siempre alquilarla al turista porque deja más plata”, “yo entiendo que faltan viviendas, pero lo que hago está dentro de la ley: alquilo por el mejor precio”.

A la escasez se le suman, como me indicó un geselino, las condiciones “ridículas” que imponen quienes regulan el mercado: “si vivís acá tenés que acomodarte a la lógica de mudarte dos veces por año porque en temporada alta el propietario te saca la casa”, “si tenés chicos y mascotas es más difícil porque el mercado es muy reducido y entonces elige a quién”, “acá te alquilan si podés demostrar que tenés trabajo todo el año [...] es ridículo porque el 80 % de la población vive de la temporada”, “tenés que pagar por adelantado todo el año, es la única forma”, “como el turista paga en dólares, te piden

¹¹ Cabe destacar que los valores expuestos en este fragmento de entrevista corresponden al 2016. En ese entonces, 1 dólar equivalía, aproximadamente, a 14 pesos argentinos.

dólares para alquilar todo el año”.

Siguiendo los argumentos nativos, el mercado turístico estacional impulsa el alza del valor de la tierra, de los inmuebles y también de los alquileres, limitando el ejercicio del derecho a la vivienda. Más aún, Jordi Borja (2014) establece que para conocer las desigualdades espaciales y los procesos de segregación hay que preguntarse si los sectores populares tienen derecho a la belleza, a la estética, a viviendas bien diseñadas, entornos agradables, a materiales nobles en los espacios públicos, a equipamientos que sean a la vez funcionales y elementos icónicos. En Villa Gesell los sectores trabajadores –aquella “materia viva” que sostiene el modelo de prestación de servicios– son empujados hacia atrás por las lógicas que imponen el mercado inmobiliario y la especulación. Es decir, ven limitado el acceso y el disfrute de los fragmentos “bellos” de la espacialidad que parecen valorizarse en un mercado estacional y reservarse para el uso exclusivo de los turistas que habitan temporalmente esta ciudad.

Son ellos los que disfrutan de este paraíso. Aprendimos, a la fuerza, a disfrutar la playa en el invierno. Cuando los turistas se van, y dejamos de trabajar a un ritmo frenético, nos reconciamos con la ciudad. Pero no es la misma ciudad a la que accedieron los turistas, es otra, es una ciudad que se cierra, que se enfría, que se achica. (Trabajadora de comercio, 40 años)

Además de la belleza, las intervenciones públicas urbanas suelen realizarse en ese fragmento de la ciudad que es habitado transitoriamente por turistas. Una de las funcionarias públicas me dijo:

Acá llega plata y se va para allá, se invierte allá. Las presiones de los sectores más poderosos, asociados al turismo, son muy fuertes. La plata se pone en las garitas de los colectivos, en la policía sobre la Avenida 3, la iluminación, la peatonal, los tractores para emparejar la arena... todos los recursos van para allá. Hay muchos sectores sin cloacas, sin luz, sin gas, sin servicios básicos. (Directora de Estrategia Habitacional y Desarrollo Poblacional, 36 años)

Lefebvre escribió, en uno de sus pasajes más famosos, que la ciudad es una obra ininterrumpida de los sujetos que la intervienen, la moldean y la construyen: “constructores, dirigentes políticos notables y grupos influyentes, habitantes que modifican el ‘hábitat’, que transforman sin cesar las funciones, estructuras y formas urbanas” (Lefebvre, 1969: 89). A este elenco de actores, en el caso de Villa Gesell habría que sumar al turista. Éste no sólo encuentra allí un espacio propicio para las actividades de ocio y recreación, sino que se convierte en agente activo del cambio material del espacio urbano y de las dinámicas del habitar. Aunque ocasional, el turista es usuario de la ciudad: habita, modifica, interviene sobre la forma y la expresión urbana y, fundamentalmente, tuerce el mercado inmobiliario en favor de su demanda.

Reflexiones finales

Cada vez que los calendarios marcan los recesos escolares y laborales, las temperaturas se elevan y el verano se instala, Villa Gesell aparece como una de las primeras

opciones para los turistas argentinos. Durante este período, además, los medios de comunicación suelen reportar diariamente noticias de temporada: clima, seguridad, ofertas recreativas, precios, cantidad de plazas disponibles. Villa Gesell, junto con otras ciudades del litoral atlántico, se ubica en el centro de la escena mediática y también en el centro de los deseos de quienes salen de vacaciones. Sin embargo, los geselinos me advirtieron que, a pesar de “ponerse en la vidriera”, los argentinos conocen muy poco la verdadera ciudad y, menos aún, lo que ocurre con ese pasaje estacional de cierre y apertura de una temporada que se reedita cada año.

Villa Gesell vive de manera exclusiva de las ganancias que deja la actividad turística, una actividad que se activa fundamentalmente en verano y que sumerge a la comunidad local en ciclos de expansión y contracción económica, social y urbana. Ese turismo “los hace famosos”, pero, como indicaron ellos, también los encierra en una trampa: configura itinerarios de vida inestables anudados a los “volantazos” y transformaciones que se desatan con el cambio de estación.

Estas primeras advertencias fueron construyendo los bordes de las preguntas que este artículo busca responder: ¿Dónde se vive y cómo se trabaja en esta ciudad? ¿Cómo experimentan los locales la apertura y el cierre de las temporadas turísticas? ¿De qué modo impacta ese movimiento estacional en las trayectorias de vida de quienes trabajan para brindar servicios a los veraneantes? ¿El tipo de turismo que practican es sustentable? ¿Hay alternativas para este turismo?

Los interrogantes me llevaron a detectar que el mercado turístico estacional impacta, moldea, condiciona, transforma y encadena a otros dos mercados más: el de trabajo y el inmobiliario. En cuanto al primero de los mercados, el histórico modelo económico – atado a las variaciones estacionales – genera, ante todo, inestabilidad e incertidumbre. Las fluctuaciones entre la oferta laboral veraniega y el descenso estrepitoso del invierno conducen a los geselinos a acomodarse a una serie de patrones perjudiciales. Como bien sostienen, el temor a la imposibilidad de sobrellevar el invierno los incita a “agarrar lo que hay” y a adaptarse a las condiciones que imponen los empleadores. Esta situación facilita la flexibilización, la precariedad y la informalidad laboral, a la vez que habilita un ritmo de trabajo agobiante porque en el verano “hay que juntarla” a como dé lugar. Por su parte, al analizar el mercado inmobiliario, encontré que la valorización del territorio a partir de la demanda turística, la escasez de suelos dispuestos para la implementación de planes de viviendas y el establecimiento de precios estacionales para los alquileres motorizan profundos procesos de segregación socio-residencial. Mientras que el turismo suele asentarse en las zonas más valoradas y valorizadas de la ciudad, los locales tienden a ser empujados hacia atrás, en zonas menos urbanizadas, más densamente pobladas y con menor cantidad de viviendas disponibles. Esto es así porque el mercado inmobiliario –y los distintos actores locales y foráneos que intervienen en él– reserva para el turismo estacional aquellos fragmentos espaciales más bellos, con mayor intervención estatal, con infraestructura y servicios.

Con sus características específicas, ambos mercados –el de trabajo y el inmobiliario– presentan una problemática en común: responden a los cambios de estación y a la demanda del veraneante que parece extender los parámetros de la oferta más allá del verano. Muchos geselinos habitan una ciudad que se jacta de un conjunto de recursos y servicios a los cuales no todos pueden acceder. No viven “en la playa”; viven, en efecto, en una ciudad que comercializa su fuerza de trabajo a bajo costo y limita los canales de acceso a un hábitat integrado. Viven en una ciudad especulativa y desigual, que impone

restricciones al derecho a la vivienda, pero que también decide cederle al turista el derecho a la belleza.

Este análisis me ha permitido observar que en esta localidad el derecho a la ciudad opera de forma desigual entre los diversos sectores que aquí habitan. Todos los actores intervienen, de alguna manera, en los itinerarios urbanos. Tanto los sectores más establecidos como los más marginales inciden, con sus representaciones, sus prácticas y su habitar, en la expresión que asume esta ciudad “dividida”. Sin embargo, unos pocos poseen ciertos privilegios. Algunos actores deciden –porque pueden– dónde, cómo y de qué vivir, y además tienen la capacidad de comercializar, invertir y especular con el valor de la tierra y las propiedades, incidiendo activamente en los ciclos del mercado inmobiliario y apelando a las ganancias turísticas. Estos actores también imponen ritmos y condiciones laborales. Otros, por el contrario, se ven avasallados por decisiones ajenas, obligados a tomar trabajos perjudiciales que, sin embargo, prometen ser la salvación y despojados de toda posibilidad de acceder plenamente a la ciudad en la que viven. Si bien unos y otros parecen atrapados, sólo algunos tienen mayor capacidad de sortear los efectos que la estacionalidad conlleva.

Bibliografía

- Appadurai, A. (Ed.). (1986). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México D.F. : Grijalbo.
- Augé, M. (2008). *El Viaje imposible. El Turismo y sus Imágenes*. Barcelona: Gedisa.
- Baum, T., y Lundtorp, S. (2001). Seasonality in tourism: An introduction. In (EDITOR) *Seasonality in tourism*, (pp. 1-4).
- Benseny, G. (2011). *La zona costera como escenario turístico. Transformaciones territoriales en la Costa Atlántica Bonaerense. Villa Gesell* (Argentina). Tesis de Doctorado en Geografía: Universidad Nacional del Sur.
- Bertoncello, R. (2008). Turismo y territorio: entre las articulaciones escalares y la valorización de los lugares. Perspectivas de análisis e interpretación a partir de estudios de caso de Argentina. *Actas digitales X Jornadas Cuyanas de Geografía*. Universidad Nacional de Cuyo.
- Borja, J. (2014). La ciudad y el derecho a la bellaza. *El Respetable*, México. Recuperado el 18 de julio de 2021 de: <https://www.jordiborja.cat/la-ciudad-y-el-derecho-a-la-belleza/>
- Bruno, P. y Lemme, D. (2010). Turismo, territorio y paisaje en la costa bonaerense argentina 1920 – 1940. *Estudios y perspectivas en turismo*, (19)1, 45-62.
- Carbonell Camós, E. (2004). *Debates acerca de la antropología del tiempo*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- Dadon, J. (2011). Patrones de urbanización turística costera. En J. Dadon (Ed.), *Ciudad, paisaje, turismo. Frentes urbanos costeros*. Buenos Aires: Nobuko.
- de Abrantes, L. (2018). *Habitar entre polos. Una etnografía de las experiencias de transformación urbana en una ciudad media bonaerense*. Tesis de maestría en Antropología Social, FLACSO, Argentina.
- 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.
- de Abrantes, L. (2024). Estacionalidad turística y paisaje costero. Una etnografía espaciotemporal de la ciudad balnearia de Villa Gesell. *Revista Del Museo De*

Antropología, 17(2), 187-202.

Departamento de Estadísticas. Provincia de Buenos Aires (2024). *Producto Bruto Geográfico de la provincia de Buenos Aires (PBG-PBA) 2023*. Recuperado de: https://www.estadistica.ec.gba.gov.ar/dpe/index.php?option=com_content&view=article&id=924&catid=10&Itemid=257

Dirección Nacional de Mercados y Estadística (DNMyE) (2022). *Estacionalidad en el turismo. Análisis territorial a partir de la ocupación hotelera y el empleo en Argentina*. Recuperado de: <https://biblioteca.yvera.tur.ar/>

Garazi, D. (2020). *El revés de las vacaciones. Hotelería, trabajo y género. Mar del Plata, Segunda mitad del siglo XX*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Goulding, P. J., Baum, T. G., y Morrison, A. J. (2005). Seasonal trading and lifestyle motivation: Experiences of small tourism businesses in Scotland. *Journal of Quality Assurance in Hospitality & Tourism*, 5(2-4), 209-238.

Graeber, D. (2021). *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Ariel.

Greene y de Abrantes (2021). Ni urbano ni rural: lo ‘citadino’ como tipología para pensar la ciudad no metropolitana. *Revista EURE - Revista de Estudios Urbano Regionales*, (47) 141, 231-250.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Hernández, F. (2019). “Estudio sobre la mercantilización de las playas en la costa marítima bonaerense”. En *Estudios Socioterritoriales*, (25), 1-26.

Higham, J. y Hinch, T. (2002). Tourism, sport and seasons: the challenges and potential of overcoming seasonality in the sport and tourism sectors. *Tourism management*, 23(2), 175-185.

INDEC (2020). Encuesta de Ocupación Hotelera. Recuperado de: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-3-13-56>

INDEC (2022a). Encuesta de Ocupación Hotelera. Recuperado de: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-3-13-56>

INDEC (2022b). Censo Nacional de Población. Resultados preliminares. Recuperado de: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-165>

Iparraguirre, G. (2011). *Antropología del Tiempo. El caso mocoví*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Koenig-Lewis, N. y Bischoff, E.E. (2005). Seasonality research: The state of the art. *Int. J. Tour. Res.* (7), 201-219

Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.

Mantero, J.C. (2006). “Urbanización y balnearización del litoral atlántico”. En: Isla, F., Lasta, C. (comp.) *Manual de Manejo Costero para la Provincia de Buenos Aires*. Mar del Plata: Eudem.

Mantero, J. C., Bertoni, M., Benseny, G. y Barbini, B. (1997). “Afrontar la estacionalidad: Mar del Plata”. *Aportes y Transferencias*, 1(1), 75-107.

Mantobani, J. (2000). *Más allá de la ciudad del actor y el sistema. Repensando el proceso de producción del espacio urbano a partir de los aportes de Norbert Elias*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Mar del Plata.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y funcionamiento del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.

Mauss, M. y Beuchat, H. (1979 [1905]). Ensayo sobre las variaciones estacionales de

- las sociedades esquimales. En M. Mauss (Ed.), *Sociología y antropología*. Madrid: Técno.
- Narotzky, S. (2003). Economía y cultura: la dialéctica de la antropología económica. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (19) 133-143.
- Noel, G. (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)*. Buenos Aires: Teseo.
- Noel, G. y de Abrantes, L. (2014). "La gran división: crecimiento y diferenciación social en una ciudad balnearia de la Costa Atlántica Bonaerense". *Argumentos. Revista de crítica social*, (16), 141-166.
- Ordoqui, J. y Hernández, F. (2009). Caracterización socioterritorial de los asentamientos turísticos-balnearios del litoral marítimo de la Provincia de Buenos Aires. *Revista Universitaria de Geografía*, (18)1, 105-140.
- Pastoriza, E. (2011). *La conquista de las vacaciones. Breve historia del turismo en la Argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Pastoriza, E. y Torre, J. C. (2019). *Mar del Plata, un sueño de los argentinos*. Buenos Aires: Edhasa.
- Pegoraro, V. (2019). La crisis del "mercado inmobiliario del ocio" en Mar del Plata: retroceso y desaceleración de la industria de la construcción (1975-1989). *Registros*, (15)2, 73-93.
- Piglia, M. (2014). *Automóviles, turismo y caminos. Los clubes de automovilistas y la formación de las políticas turísticas y viales en la Argentina (1918 -1955)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Crítica del neoliberalismo económico*. Madrid: Quipu Editorial.
- Quirós, J. (2014). Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año XII, núm. XVII, 47-66.
- Santana Talavera, A. (1997). *Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?* Barcelona: Editorial Ariel.
- Strathern, M. (2023). *El género del don. Problemas con las mujeres y problemas con la sociedad en Melanesia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Tasso, A. y Zurita, C. (2013). Aves de paso: los trabajadores estacionales de Santiago del Estero. *Trabajo y sociedad*, (21), 33-47.
- Tauber, F. (Comp.) (1998) *Villa Gesell: Reflexiones y Datos para una Estrategia de Desarrollo*. La Plata: Secretaría de Extensión de la UNLP.
- Vargas Cetina, G. (2007). Tiempo y poder: la antropología del tiempo. *Nueva Antropología*, vol. XX, núm. 67, pp. 41-64.
- Wilkis, A. (2018). *El Poder de (e)valuar. La producción monetaria de las jerarquías sociales, morales y estéticas en la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: UNSAM Edita.



Lucía de Abrantes es Doctora en Antropología Social (UNSAM). Investiga, con enfoque etnográfico, diversas dimensiones de las temporalidades; es decir, modos situados de experimentar el tiempo (estacional, rítmico, cronológico). Se interroga por la agencia del tiempo en los modos de habitar, principalmente, escenarios turísticos de la Argentina. Sus principales indagaciones recogen y problematizan aportes provenientes del campo de la antropología del tiempo, la antropología urbana y la antropología del turismo.

Pizarrones por pantallas: Experiencias de apropiación digital entre jóvenes universitarias/os durante el Covid-19¹

[JORGE ALBERTO MENESES CÁRDENAS]
Universidad del Mar (Huatulco), Oaxaca, México
jorgemenecs@hotmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo fue conocer diversas experiencias de apropiación digital de jóvenes universitarias y universitarios de la Universidad del Mar, Oaxaca, México, que vivieron la escuela en casa durante la pandemia por Covid-19. A través de una etnografía digital multisituada se encontró un mosaico de situaciones que ayudan a comprender que las culturas digitales juveniles se construyen en flujos en el presente continuo. En lo relacionado a la materialidad, los artefactos, las plataformas y las múltiples interacciones sociodigitales destacan las diferencias estructurales en la cobertura de internet, así como también en el acceso, uso y apropiaciones digitales. Distintas plataformas como el correo, *Facebook* y *WhatsApp* fueron espacios de reapropiación escolar y juvenil para alojar y hacer circular información, tareas y objetos digitales, desmontando distintos prejuicios adultocéntricos que antes de la pandemia veían a estas plataformas -y a los celulares- solamente como un distractor negativo en las dinámicas y experiencias escolares. A pesar de las desigualdades, las y los universitarios construyen capitales digitales flexibles y dinámicos, en un tiempo social liminal caracterizado por el estrés. Se concluye que, como jóvenes multitareas, vivieron una transición digital forzada desde casa con experiencias difíciles y desiguales, pero también elaboraron estrategias cotidianas de apropiación digital para enfrentar las actividades académicas, familiares y personales.

Palabras clave: Apropiación digital, jóvenes universitarias (os), Covid-19, escuela en casa.

¹ Artículo recibido: 31 de mayo de 2024. Aceptado: 20 de noviembre de 2024.

Blackboards to Screens: Experiences of digital appropriation among University Students During Covid-19

Abstract

The aim of this study was to understand the various experiences of digital appropriation among university students at the Universidad del Mar, Oaxaca, Mexico, studying from home during the Covid-19 pandemic. Through a multisituated digital ethnography, the resulting mosaic of situations offers a detailed representation of digital youth cultures which are continuously being co-constructed. The material conditions, artifacts, platforms, and sociodigital interactions used by students suggest a decisive role played by structural differences in internet coverage, as well as access, use, and adoption of digital technologies. Various platforms such as email, *Facebook*, and *WhatsApp* were reappropriated to host and circulate information, tasks, and digital objects, dismantling those adult-centric prejudices which previously associated these platforms - and cell phones - as mere distractions from academic experiences and dynamics. Despite such inequalities, university students build a digital capital that is both flexible and dynamic within a liminal social timeframe often characterized by stress. In conclusion, these multitasking youth experienced significant inequalities in this abrupt digital transition, but nevertheless developed nuanced digital adoption strategies and routines to confront the challenges of academic, family, and personal life.

Keywords: Digital appropriation, university students, Covid-19, remote learning.

Quadros negros em telas: Experiências de apropriação digital entre jovens universitários durante a Covid-19

Resumo

O objetivo deste trabalho é conhecer diversas experiências de apropriação digital de jovens universitários da Universidade do Mar, Oaxaca, México, que vivenciaram a escola em casa durante a pandemia de Covid-19. Através de uma etnografia digital multissituada, encontrou-se um mosaico de situações que ajudam a compreender que as culturas digitais juvenis se constroem em fluxos no presente contínuo. Respeito à materialidade, os artefatos, as plataformas e as múltiplas interações sociodigitais destacam diferenças estruturais na cobertura da Internet, bem como no acesso, uso e apropriações digitais. Diferentes plataformas como e-mail, Facebook® e WhatsApp® foram espaços de reapropriação escolar e juvenil para abrigar e circular informações, tarefas e objetos digitais, desmontando diversos preconceitos adultocêntricos que, antes da pandemia, viam essas plataformas – e os celulares – apenas como uma distração negativa nas dinâmicas e experiências escolares. Apesar das desigualdades, os estudantes universitários constroem um capital digital flexível e dinâmico, num momento social liminar caracterizado pelo estresse. Conclui-se que, enquanto jovens multitarefas, vivenciaram uma transição digital forçada a partir de casa com experiências difíceis e desiguais, mas também desenvolveram estratégias diárias de apropriação digital para enfrentar as atividades acadêmicas, familiares e pessoais.

Palavras-chave: Apropriação digital, jovens universitários, COVID-19, escola em casa.

Introducción

El miércoles 18 de marzo de 2020 la comunidad de la Universidad del Mar² (en lo sucesivo UMAR), se retiró a casa para evitar los contagios por una pandemia que apenas se conocía. Una semana después de digerir el cambio de rutina por el distanciamiento físico a causa de la Covid-19, comencé la redacción del diario de campo con el objetivo de conocer las experiencias universitarias de escuela en casa, con jóvenes de la UMAR, del campus Huatulco³.

En aquellas semanas de transición apropié *WhatsApp* para conectar con los grupos con quienes compartía curso. Desde los primeros días comencé a escuchar audios en el chat de un grupo de jóvenes integrantes de un equipo de fútbol de la UMAR que participaban en una liga de la Unidad Deportiva de Santa Cruz, Huatulco. Mientras en un audio señalaban que ya no había acceso a un pueblo de la Sierra Sur, en otro decían que habían cerrado una playa cercana a Huatulco porque ya había un brote de Covid-19. Al pasar las horas me di cuenta que lo que estaba sucediendo: en diversas plataformas comenzaba a circular información falsa, principalmente en *WhatsApp*.

A partir de ese momento lo que pasara en las diversas plataformas sería fundamental para ubicar la vida universitaria durante la pandemia. Por eso me interesé en conocer ¿cuáles estaban siendo las experiencias juveniles-universitarias de apropiación digital para hacer frente a la escuela en casa, durante la pandemia por la Covid-19?

Como respuesta tentativa asumí que las múltiples dinámicas caseras imbricadas con las experiencias de apropiación constituirían un mosaico de situaciones heterogéneas vinculadas con las condiciones materiales de conectividad y acceso a los artefactos digitales, así como con las particulares estrategias de uso y apropiaciones juveniles localmente situadas. Estas experiencias juveniles no se podrían entender sin mencionar que al ser la UMAR una escuela de tiempo completo –de 8 a 13 horas y de 16 a 19 horas–, la vida cotidiana de los jóvenes universitarios sería trastocada de forma tajante. Desde la experiencia compartida realicé un trabajo etnográfico-digital sincrónico y asincrónico (Pink et al. 2019; Salmons, 2016; Hine, 2004), multisituado (Marcus, 2001) con herramientas híbridas (Rogers, 2013). Como lo mostraré, sus experiencias juveniles condensan las materialidades y las desigualdades, las prácticas y los saberes, las emociones, las valoraciones y diversas posiciones sobre las apropiaciones digitales, imbricadas con situaciones comunes que permiten acceder a múltiples significados durante el proceso de la escuela en casa. Como se mostrará, sus apropiaciones visibilizan saberes flexibles y creativos, a pesar de que las interacciones develan que su cultura digital aunque dinámica, se finca en la desigualdad material en cuanto a la conectividad y en el acceso a los artefactos. Mientras que los aprendizajes informales les permiten conocer de forma continua las propiedades de las plataformas que van

² La Universidad del Mar forma parte del Sistema de Universidades del Estado de Oaxaca (SUNEO). Aunque tiene tres campus, esta investigación se centra en jóvenes del campus Huatulco, en donde en el momento de la investigación había licenciaturas en Administración Turística, Ciencias de la Comunicación, Relaciones Internacionales, Economía y Actuarial; así como tres maestrías: Derecho Internacional Penal, Mercadotecnia Turística y Relaciones Internacionales y Medio Ambiente.

³ Santa María Huatulco es un municipio de la costa del Pacífico oaxaqueño. Se ubica a 277 kilómetros de la ciudad de Oaxaca y a 763 km de la ciudad de México. El campus universitario está en la agencia de Santa Cruz, Huatulco, espacio que desde 1985 fue expropiado a los comuneros por el gobierno federal para construir el Centro Integralmente Planeado, Huatulco (CIP HUATULCO), con la intención de crear un desarrollo turístico.

ocupando, sus interacciones, situaciones y producciones sociodigitales muestran que no tienen una sola forma de ser jóvenes, ni universitarios, ni internautas. Más bien, que a pesar de las adversidades materiales y el estrés son sujetos flexibles, resistentes y creativos.

El trabajo está dividido en ocho apartados. En el primero está el posicionamiento teórico. En el segundo presento a los jóvenes universitarios y la temporalidad etnográfica digital. En los cinco siguientes presento cómo fueron los cambios de residencias, la relación entre la materialidad en los contextos y la apropiación de plataformas y la resignificación de memes como parte de los saberes descentrados en la transición digital; también hago hincapié en las experiencias simultáneas, hasta llegar a las experiencias de estrés por la acumulación de dinámicas presenciales y digitales. En las conclusiones se resalta la importancia de este periodo liminal de la vida universitaria, entre otras cosas porque ayuda a conocer las heterogéneas formas de apropiación digital desde múltiples contextos localmente situados.

La apropiación digital

La apropiación tecnológica no se puede entender sin el contexto local, ni tampoco “es una construcción individual, sino que está socialmente mediada por personas” (Hernández y López 2019: 9). Para Covi (2010) la apropiación social de la tecnología sería el resultado del acceso y del uso: mientras que la materialidad está vinculada con la infraestructura tecnológica, la agencia humana lo está con el capital digital con el que cuenta el sujeto para manipular los objetos y los entornos tecnológicos. Entonces, la apropiación tecnológica sería resultado de un proceso que surge con la incorporación de prácticas tecnológicas y objetos a la vida cotidiana de las personas.

Al reconocer la relación entre la materialidad y el sujeto, es importante ubicar que “el ciclo de apropiación de la tecnología se produce cuando los usuarios pueden acceder a ella, descubrir sus características y cambiarlas para satisfacer sus necesidades” (Calanches y Chávez 2022: 187). Esto pone de relevancia que no hay homogeneidad en los procesos de apropiación tecnológica, pues existen diferentes condiciones sociales y estructurales según el espacio y la temporalidad en que sucede.

Sandoval (2019) distingue dos tipos de enfoques desde donde se ha estudiado la apropiación de tecnologías: el estratégico, que es normativo, ya que “pone el acento en las potencialidades para la transformación que se derivan de la facilidad de acceso a las TIC y de su distribución ubicua” (Sandoval 2019: 12), vinculando políticas públicas y sujetos; y el hermenéutico, que se ocupa de las experiencias individuales y/o grupales para “la búsqueda de la comprensión de los imaginarios, representaciones y prácticas de los actores” (Sandoval, 2019: 12). Ambos enfoques ponen énfasis en la apropiación como proceso social, pero el estratégico se interesa por evaluar las pautas de apropiación y transformación, en el hermenéutico “la apropiación se asocia al proceso de interpretación de un texto”, en donde los sujetos resignifican-reapropian y le dan sentido a lo tecnológico “a partir de la confrontación de la propuesta textual con sus propios conocimientos, expectativas y supuestos” (Sandoval 2019: 3).

En la propuesta de Olmedo (2022) además de las brechas digitales en el acceso, usos y de disparidad de las TICs para transformar el mundo inmediato y personal, está la brecha de cobertura. Sostiene que la brecha de acceso a los artefactos está vinculada con la condición de clase, y la de cobertura es ajena a esta condición porque esa depende de la disposición y conflicto de las empresas privadas y del Estado para ofrecer o no

el servicio de cobertura (Olmedo 2022). El autor señala que “estas cuatro brechas se agrupan en dos campos: uno técnico y material (brecha de cobertura y acceso) y otro operativo y social (brecha de uso y apropiación” (Olmedo 2022: 108).

Para este trabajo entiendo la apropiación digital como un proceso multidireccional que visibiliza la relación de las personas con la tecnología, desde donde se construyen prácticas, saberes y significados localmente situados en condiciones de desigualdad. La apropiación digital es el esqueleto de la cultura digital porque imbrica la materialidad, las propiedades de los artefactos y los sistemas operativos, así como la agencia humana. En su conjunto las apropiaciones digitales dinamizan las culturas digitales desde condiciones sociales y estructurales específicas.

Para ubicar la relación entre las apropiaciones digitales y la temporalidad de la pandemia, este trabajo parte del enfoque procesualista (Turner 1974; Pinch 2015), que ubica en el centro a las y los jóvenes universitarios con la intención de conocer el punto de vista del actor (Rosaldo 1989), con respecto a sus experiencias de apropiación digital. Poner en el centro a las personas y no a la tecnología permite visibilizar los tránsitos, las rupturas, las innovaciones y todo lo que los procesos de apropiación detonan. La apropiación digital es la parte más performativa de la cultura digital porque justamente muestra lo que las personas hacemos y decimos que hacemos con la tecnología (Miller 2019), sin olvidar que la materialidad genera relaciones sociales entre las personas, de las que subyacen diversas manifestaciones de poder (Bollmer 2018).

Si como profesor me enfrenté a una experiencia de ruptura con la normatividad espacial y temporal que me exigió acelerar, dinamizar, experimentar y generar estrategias emergentes de contacto académico con diversos grupos universitarios para transitar por diversas plataformas sociodigitales, como etnógrafo tuve que hacer trabajo de campo, pero desde casa. Bajo esa doble posición asumí que la experiencia fronteriza podía funcionar “como ventana analítica para a través de ella entender las experiencias de un mundo del que forman parte los medios digitales” (Pink et al. 2019: 37).

Por último, bajo el paraguas de la flexibilidad interpretativa para el estudio de la tecnología y lo digital (Pink et al. 2019; Pinch 2015; Escobar 2005), me interesé en buscar las conexiones y las redes juveniles de significación, así como también en ubicar las inconsistencias, contradicciones y tensiones, con la finalidad de reconocer que los procesos juveniles de apropiación digital son dinámicos, densos, diversos y desiguales.

Los sujetos y la temporalidad etnográfica

En este trabajo aceptaron compartir sus experiencias veinte⁴ jóvenes universitarias y universitarios⁵ de seis regiones de Oaxaca, México. Diez mujeres -dos de ellas zapotecas- y diez hombres -dos de ellos zapotecos-. Ocho de la región Istmo, cinco de la Costa, cuatro de Valles Centrales, uno de la Sierra Sur, una de la Sierra Norte y otra más de la Mixteca. Aunque la mayoría -dieciséis- son estudiantes de Ciencias de la Comunicación, también participaron tres de Administración turística y uno de Economía. Con ellas y ellos establecí vínculos de diversas formas. Desde compartir experiencias de navegación en distintas plataformas, así como también realicé entrevistas semiestructuradas en la plataforma *Meet* y entrevistas informales en la UMAR, en los diversos periodos de

⁴ Aunque interactué con más de veinte, aquí destaco a las y los que de alguna manera conforman las experiencias que integran los datos empíricos más significativos de este trabajo.

⁵ Para garantizar el anonimato los nombres que aparecen son ficticios.

campo. A continuación muestro la forma en que se realizó este acercamiento.

Se delimitaron las etapas de campo por semestres: no de ruptura, que va de marzo a julio de 2020; dos de interacción digital intensa desde casa, de agosto de 2020 a julio de 2021; y uno más de reintegración a las actividades universitarias presenciales, de octubre de 2021 a febrero de 2022. La temporalidad fue una condición social circundante porque si la etnografía digital “es algo procesual” (Pink et al. 2019: 28) que no tiene un principio ni un fin determinados y está vinculada con eventos abiertos, las metodologías fueron fluidas y temporales, más que fijas (Gómez 2017; 2022), por eso, parte importante del proceso etnográfico fue el de escritura (Restrepo 2016).

A partir de experiencias etnográficas multisituadas (Marcus 2001), se convivió en diversas maneras y ritmos con las y los jóvenes universitarios de forma sincrónica y asincrónica (Pink et al. 2019). De manera sincrónica se cultivaron datos, como lo hace un agricultor (Salmons 2016), mientras que de forma asincrónica los escarbé, como lo hace un minero (Salmons 2016). En ambos casos esta experiencia se realizó en plataformas como *Facebook*, *Twitter* e *Instagram*. Al asumir que la etnografía antes que un método es una relación social (Guber 2014), procuré “formas colaborativas de producción del conocimiento” (Pink et al. 2019: 29) que privilegiaran las experiencias compartidas para construir datos densos (Árdevol 2016). Estos datos no buscaron la representatividad cuantitativa, sino más bien, la significatividad cualitativa localmente situada, con la finalidad de ubicar la reflexividad tecnológica (Pink et al. 2019; Gómez 2017; Pinch, 2015) como un puente interpretativo entre las posiciones juveniles y la posición de etnógrafo a partir de diversas estrategias etnográficas híbridas (Rogers 2013). Al habilitar una computadora y un celular con la finalidad de acceder a las dinámicas juveniles en una posición etnográfica ubicua, pude estar ahí -en el campo etnográfico-, pero de otras formas (Pink et al. 2019).

También mediante la experiencia compartida apropié el *WhatsApp* como una interface multiusos tal como lo hacen las y los universitarios. Entre otras cosas porque al ser una tecnología vital (Gómez 2022), cercana a las personas por la facilidad de su uso, me centré en aprovechar las apropiaciones digitales universitarias, dejando de lado el digitalcentrismo (Pink et al. 2019), para privilegiar la plataforma como ellos lo hacen. Es decir, al ser parte de un ecosistema digital (Van Dijck 2016), se habilitó *WhatsApp* como un invernadero de datos desde el cual escribí y mandé audios con el objetivo de hacer crecer y triangular la información que ya tenía. Este invernadero no solo ayudó a complementar las experiencias juveniles, sino también a poner atención en los artefactos y en las propiedades cambiantes de las plataformas como parte integral del proceso de apropiación digital. De allí que a través de la dialéctica entre la experiencia de campo y la conceptualización (Turner 1974) se puede definir al *WhatsApp* como una interface etnográfica multiusos, que se puede apropiar como un campo de estudio o también como un archivo vivo para alojar y construir datos de otras plataformas y entornos sociotécnicos.

La universidad desde casa

Como se hizo notar en la introducción, después de recibir un comunicado oficial los hogares se convirtieron en entornos sociotécnicos para enfrentar la pandemia. Durante el trabajo de campo se encontraron cuatro experiencias en las que los jóvenes enfrentaron las dinámicas escolares.

La primera fue quedarse en su cuarto/casa/departamento en Huatulco para hacer frente

a los trabajos y clases. El motivo principal fue porque en su comunidad no encontrarían las condiciones tecnológicas para conectarse y mandar trabajos de forma continua. Esto principalmente sucedió al comenzar las actividades en línea y duró hasta terminar el primer semestre de separación. Por ejemplo, José, un joven zapoteco de Valles Centrales sorteó el semestre en la casa que compartía con amigos de la universidad. La estrategia fue aprobada por su familia porque pensaban que la pandemia duraría unas semanas. Cuando él se dio cuenta, ya había terminado la universidad: sin regresar a clases presenciales, pero tampoco a su casa.

La segunda fue regresar a sus casas. La primera y la segunda semana fueron los momentos en que el grueso de la comunidad universitaria retornó a sus contextos de origen. El proceso se aceleró porque se fueron reduciendo las posibilidades de transporte para trasladarse a diversas partes de Oaxaca. La movilidad generó diversas experiencias que entrelazaron las apropiaciones tecnológicas con la escuela en casa. Así fue el caso de Ana María, joven mestiza originaria de un rancho cercano a Pinotepa Nacional, en la Costa. Ella tenía que acudir al poblado aledaño para hacer recargas y con ello tener internet móvil desde su celular. Para las tareas que no podía enviar desde su celular, debía trasladarse a un cibercafé ubicado a media hora de camino, en la cabecera municipal. Su experiencia permite ubicar que ante la falta de acceso en casa los cibercafé permiten ampliar la experiencia tecnológica juvenil (Olmedo 2022).

La tercera consistió en comenzar la pandemia en Huatulco, pero terminar por marcharse a casa por presión familiar. Esto principalmente sucedió antes de terminar el semestre de ruptura o justo después de terminarlo y comenzar las vacaciones de verano. La movilidad se dio sin que necesariamente tuvieran las condiciones tecnológicas y espaciales para estudiar en casa, ya sea porque en la comunidad de retorno no contaran con buena cobertura y/o que en casa no tuvieran internet fijo. Además de que las condiciones espaciales fueran poco propicias para hacer tareas y enfrentar las actividades escolares. Así le sucedió a Mario, universitario zapoteca de la Sierra Sur, quien primero se quedó en Huatulco para trabajar, pero al quedarse sin empleo tuvo que regresar a su casa, a pesar de no tener internet en casa y la señal de celular fuera intermitente y mala.

La cuarta experiencia fue estar en tránsito. Esto se convirtió en un peregrinar, tanto de Huatulco a sus espacios de origen, como desde sus espacios de origen hacia casa de otros familiares, amigos o parejas. Los flujos juveniles incluyeron el trasladarse a diversas regiones de Oaxaca, pero también a la ciudad de México, Puebla, Mérida, Monterrey e incluso, a Estados Unidos.

En la segunda fase de la pandemia -agosto de 2020 a julio de 2021- se intensificó este tipo de peregrinar, cuanto se iba incrementando el estrés por el encierro, pero también se iban liberalizando algunas restricciones de movilidad. La experiencia de Verónica, zapoteca de Valles Centrales fue de un ir y venir. Cuando terminó el primer semestre de escuela en casa regresó a Huatulco por sus cosas para no seguir pagando renta durante el tiempo que estuvieran sin ir a la universidad. En las siguientes vacaciones de verano viajó a otro estado para visitar a un hermano y trabajar. Al regreso volvió a Huatulco en busca de apoyo escolar con dos amigas que siempre le habían ayudado en las materias más complicadas.

Además de estas cuatro formas de estar siendo universitario en pandemia, sucedieron experiencias en las que salieron del encierro por alguna enfermedad -propia o la de algún familiar que requiriera apoyo-. Durante el segundo periodo se fueron conociendo casos

de universitarias enfermas de Covid; mientras algunas (os) compartieron experiencias con síntomas y consecuencias leves, otras (os), narraron situaciones que terminaron en pérdidas familiares y situaciones graves.

También en la segunda etapa algunos varones fueron a ver a su novia a su lugar de origen; mientras que algunas parejas lograron reunirse en Huatulco. Otra experiencia fue ir a casa de algún familiar para mejorar las condiciones de conectividad y con ello poder enfrentar con otra materialidad y personas el estrés provocado por el encierro y las actividades escolares.

Entre los casos de no contar ni con internet en casa, ni computadora, ni celular inteligente, se ejemplifica una experiencia de desconexión, no solo a lo digital, sino a la vida universitaria. Fue el caso de Roberta, una joven que habitaba en una ranchería de Huatulco y que tuvo que abandonar la universidad por acumulación de precariedades. Pero su caso no está aislado, pues Oaxaca es el segundo estado con menor porcentaje de usuarios de internet (INEGI-ENDUTIH 2020). Además, si en Oaxaca hay “62,402” viviendas sin TICs, equivalente al “7.4%” nacional (Olmedo 2022: 117), los contextos con mayor acumulación de desventajas materiales-estructurales para estudiar desde casa son las llamadas zonas rurales y las semirurales (Olmedo 2022), lo que visibiliza la geografía de la desigualdad.

Durante el proceso también se dieron estrategias de ayuda para solucionar los problemas de conectividad. Hubo casos de jóvenes que tardaron en llegar a casa porque no tenían internet fijo, pero que terminaron por contratarlo porque sus padres asumieron que esta vez ya era una necesidad, no un lujo. También existieron casos de jóvenes que iniciaron la pandemia con celular analógico y pudieron cambiar por uno inteligente para hacer frente a las dinámicas escolares.

Los celulares fueron los artefactos multiusos, desde para la lectura de textos, para clases en plataformas mediante videollamadas, para subir trabajos, así como también para múltiples interacciones desde las plataformas. La pandemia también generó la necesidad de comprar alguna computadora, ya sea porque la que tenían era obsoleta o por no tener. Esto es importante porque una computadora personal -en muchos casos- se apropió entre hermanos, padres y otros familiares que podían requerirla. Para ello se acordaban horarios de uso, según las necesidades.

Al cambiar su estancia de tiempo completo en la universidad, por un escenario de veinticuatro horas en casa, los siete días de la semana, la pandemia visibilizó otras percepciones del tiempo y del espacio, derivadas del cambio de rutinas, contextos y sujetos. Percepciones que estuvieron amalgamadas con la intensificación del uso del celular y otros artefactos digitales para estar conectado a las experiencias universitarias ubicuas. De allí que la interrupción de actividades cotidianas presenciales representó un drama social visible en las cuatro etapas que componen un drama: quiebre, crisis, desagravio e integración (Turner, 1974). Esto desde entornos tecnológicos-digitales multisituados que permitieron ubicar el vínculo de la apropiación tecnológica “con la experiencia vivida del sujeto a través del uso que le da a las TICs en los diferentes espacios donde se desarrolla” (Olmedo 2022: 109).

Pizarrones por pantallas

Las experiencias universitarias de apropiación digital comenzaron de manera asincrónica con la finalidad de compartir información y contenidos digitales. Posteriormente fue de manera sincrónica, con la finalidad de generar diversas interacciones digitales que

funcionaran como clases en línea. Las interacciones visibilizaron que las plataformas no se apropian como simples herramientas, sino como espacios de producción y reproducción de relaciones sociales (Bollmer 2018). Entre otras cosas porque las interfaces/plataformas conectan con experiencias concretas, ya que “la herramienta se utiliza, el entorno se vive” (Scolari 2017: 32).

Al cambiar los pizarrones por las pantallas, ocurrieron diversas situaciones:

No había una organización como tal con los maestros. La única plataforma que se utilizaba era el *WhatsApp*. Una profesora decidió grabar videos en *YouTube* para reforzar nuestros conocimientos, y también utilizamos la plataforma de *Facebook*, que se nos hizo más accesible para nosotros, porque aunque sí sabíamos de la existencia de *Classroom*, sin embargo no tenía la experiencia de trabajar con esa plataforma. (Amelia es de Salina Cruz).

Al principio había una serie de discordancias porque estaban los grupos de *WhatsApp*, *Facebook*; era difícil mantenerse acorde para que todos tuviéramos la misma información. (Hugo es mestizo de Juchitán).

No tenían un plan, nunca tuvimos clases. Hasta los ordinarios nos hicieron examen y esa calificación fue para todo. El siguiente semestre me di de baja temporal. (Erick es de Salina Cruz).

Una maestra nunca nos perdió de vista. Ella inmediatamente hizo una reunión en *Skype*. La verdad es que yo nunca había utilizado esa plataforma hasta ese entonces, recuerdo que no podía apagar mi micrófono, no sabía ni cómo apagar la cámara. (Gisela es de Santa Cruz Huatulco).

Como la mayoría de compañeros teníamos *WhatsApp*, utilizábamos entre compañeros y profesores ese, y *Facebook*. (Francisco es de la Costa).

Desde el inicio del proceso las y los jóvenes fueron reapropiando las plataformas de manera inductiva, aunque la estrategia más recurrente para generar una red -entre el profesorado y los alumnos- consistió en formar grupos por materia en *WhatsApp*. Desde el inicio *WhatsApp* se conectó con el correo, con *Facebook*, con *Youtube* o con *Skype*. La plataforma cobró centralidad por ser un espacio nodo para múltiples conexiones, entre sujetos universitarios y otras plataformas.

En muchos casos los jóvenes fueron quienes auxiliaban a sus profesores. En la construcción sociodigital de la juventud parece que los jóvenes del nuevo siglo son como pececillos escurridizos que navegan y surfean en la superficie del océano digital (Baricco, 2017) -mejor que sus mayores-, aunque eso no signifique necesariamente que profundicen y se sumerjan en los contenidos. Esto tiene una explicación, pues en sus biografías digitales subyace un rasgo generacional: que sus procesos de iniciación en *Facebook* y en otras plataformas se enmarcan desde la escuela primaria y secundaria principalmente, a diferencia de sus profesores y de sus padres.

Con sus ayudas e interacciones ubicuas desmontan percepciones adultocéntricas de que el uso de plataformas digitales en sí mismo genera aislamiento y animadversión a las interacciones presenciales. Su apropiación desde la infancia facilitó habilitar otras plataformas y extender sus posibilidades de convivencia (Castells 2001), sin que eso signifique que vivan exentos de tensión y estrés en los procesos de apropiación, como más adelante se mostrará. La necesidad de apropiación de plataformas para

finés escolares puso en el centro que lo que puede estar aislando a las y los jóvenes mexicanos son las viviendas precarizadas que carecen de conectividad. Esto porque en términos estructurales, en México “840, 434 viviendas” (Olmedo 2022: 115) visibilizan cuatro brechas digitales: conectividad, acceso, uso y apropiación.

El meme es el mensaje

Si en la socialización primaria lo afectivo es central y en la secundaria se privilegia lo cognitivo (Berger y Lukmann 2001), durante la pandemia la socialización ubicua en plataformas incluyó tanto lo cognitivo como lo emotivo, pero también lo valorativo y otras muchas dimensiones de lo social.

Así contestaron algunos jóvenes sobre cómo se habían enterado de la pandemia:

Primero en Facebook, así como rumores como chismes casi, y ya después... empezaron a salir noticias y recuerdo que lo comentamos en clase. Y de hecho la mayoría pues no creíamos que fuera a pasar pues de una enfermedad así medio... medio equis ¿verdad? (Sandra es de Santa Cruz Lachixolana. Terminó la licenciatura en el semestre de ruptura).

Ya había noticias en las redes sociales de que había un virus en China y todo ese desmadre, pero no le habíamos puesto tanta atención, hasta que nos dijeron pues que teníamos que hacer una crónica y decidimos hacerlo del coronavirus; cuando hicimos esa crónica era a mediados de febrero porque creo que todavía no había casos en México (Oscar es de la ciudad de Oaxaca. Terminó la universidad en el semestre de ruptura).

Yo me enteré por las redes sociales... Facebook que es lo que consumía más antes; y, bueno salieron unos memes; y después de ahí busqué la noticia porque, para ver si era cierto, de qué se trataba eso, y ya fue que me enteré desde diciembre (Karla es zapoteca de Villa Alta. Terminó la universidad más de un año después de iniciada la pandemia).

Las narrativas muestran que si *Facebook* se convirtió en una cascada de flujos de difusión-circulación de hipernarrativas sobre la pandemia, los memes fueron objetos que servían para narrar situaciones local y temporalmente situadas.

Por ejemplo, un joven de turismo posteó un meme que hacía referencia a que la pandemia se estaba tardando en acabar. Era una imagen donde aparecía el rostro de la actriz Gloria Stuart, la protagonista de la película *Titanic*, que según el guion de la película debía tener 100 años. En la parte de arriba decía: “Dijeron 15 días; luego otros 15”. Y en la parte de abajo estaba escrito: “Han pasado 84 años”. El meme está contextualizado a finales del primer semestre de ruptura -en julio de 2020-. Período de crisis liminal porque las y los jóvenes coincidieron en mencionar que ya estaban resignados a no regresar pronto a clases presenciales, articulado con el estrés por las actividades escolares desde casa. Esto influyó en la percepción de que había pasado mucho tiempo desde el momento del aislamiento.

Otro joven compartió -también en *Facebook*- un meme de la actriz Evangeline Lilly caracterizada con el personaje de Tauriel, una comandanta del rey en la saga *El Señor de los Anillos*. En la imagen Tauriel está en el bosque alzando la mano derecha como despidiéndose y haciendo la V, de la victoria. En el encabezado estaba escrito lo siguiente: “Cuando eres elegido para hacer las compras en la cuarentena”. La

percepción de que los jóvenes eran las personas más propicias para salir a hacer las compras durante la contingencia coincide con muchas experiencias universitarias sobre ir a hacer compras, pagos presenciales y múltiples ayudas digitales, tanto por su condición física y social, como por su alto capital digital con respecto a sus padres. Este meme tiene relación con lo encontrado en el apartado sobre la universidad desde casa, en donde los universitarios se fueron saliendo del encierro en diferentes maneras y ritmos. Situación que en general aceptaban, pues era una oportunidad para salir de casa.

En los dos casos los memes son palimpsestos (Martín Barbero 2002) porque son imágenes que antes del encierro significaban una cosa, pero al modificarlas, reescribiéndolas e intervenirlas en la pandemia, significan algo nuevo. El primero hace referencia a la temporalidad y al ritmo, el segundo es sobre el estar siendo joven y su posición social en la pandemia. Esa acción performativa de reescribir e interpretar una imagen muestra que la apropiación en la cultura digital universitaria se va tejiendo con múltiples conexiones de sentido, a partir de lo que se ha venido llamando cultura participativa (Benassini 2020; Ortega 2012). Además, la resignificación permite ubicar que, en la apropiación, la agencia juvenil (Lasén y Puente 2016) es fluida, multirreferencial y situacional. Los memes pasaron de ser objetos ajenos que mostraban un drama global, a ser objetos que narraban situaciones para determinados internautas (Moreno 2020), pues esos dramas se apropiaban al interior de una casa. La resignificación de los memes permite ubicar “la sociabilidad ensartada”, es decir, “una forma genérica de sociabilidad común en toda internet” (Pink et al. 2017: 135), pero localmente situada, o sea: “con unas características locales o subculturales exclusivas” (Pink et al. 2017: 135). Sin embargo, los memes no sustituyen la información institucional, la complementan o la explican densamente. Con ello se desmonta la dicotomía entre memes -calificados como objetos superfluos-banales- y los contenidos institucionales/educativos -valorados positivamente, solo por ser oficiales-.

Experiencias simultáneas

Mostrar experiencias multisituadas de sujetos que no se conocen, pero que comparten un tiempo simultáneo, es un rasgo que caracteriza las experiencias y las situaciones de los personajes de las novelas de la modernidad (Anderson 2007). De octubre de 2021 hasta febrero de 2022 interactué con jóvenes que en el inicio de la pandemia iban en la preparatoria, pero que en el ciclo -2021/2022- ya cursaban alguna de las licenciaturas de la UMAR de forma presencial. La finalidad fue contrastar sus experiencias de inicio de pandemia con las que ya tenía de la comunidad umareña.

Era algo nuevo tanto para nosotros como para los profesores así que todos nos comunicábamos por llamada, SMS o por *WhatsApp*. Entonces no hubo contacto directo (Arturo -de Huajuapán de León- cursaba el sexto semestre de preparatoria).

Nos comenzaron a mandar las tareas en línea, no comenzamos directamente con las clases. Lo de las tareas por *WhatsApp*, fue el primer semestre de la pandemia (Ignacio -de San Andrés Ixtlahuaca- cursaba el cuarto semestre de preparatoria).

Cuando comenzó la pandemia, mis maestros lo que hicieron fue que utilizaban solamente *WhatsApp* y los correos. De tal forma que ellos

enviaban las planeaciones y nosotros nos encargábamos de regresarlas y solamente resolvían dudas por *WhatsApp* (Carmela -de Rio Grande- cursaba el sexto semestre del COBAO⁶).

Al principio fue un tipo de descanso, en lo que supuestamente se solucionaba. Pero no se activó. La escuela creó una página para lo que es la entrega de trabajos. Y luego también *Classroom* y *Teams* (Mauricio -de Salina Cruz- cursaba el cuarto semestre de preparatoria).

Algunas narrativas son de jóvenes que culminaron el bachillerato/preparatoria desde casa e iniciaron la universidad también desde casa, justo cuando inició el siguiente ciclo universitario, en octubre de 2020. Otras de quienes cursaron la mitad del bachillerato en casa, de marzo de 2020 a junio de 2021, pero desde el primer semestre, de octubre de 2021 a febrero de 2022, arrancaron su ciclo universitario de manera presencial en la UMAR.

Como se puede leer, la ruptura con la normatividad escolar se enfrentó con la apropiación de plataformas para alojar trabajos, tareas y otras actividades asincrónicas, similar a como se inició la apropiación entre grupos y profesores en la UMAR.

Las narrativas visibilizan otro rasgo compartido: que el primer semestre de escuela en casa fue de contención-conexión e invención-improvisación digital. Para poder salvar el curso también se habilitó la comunicación asincrónica, principalmente se apropió el correo para la asignación y circulación de tareas, trabajos y exámenes a la distancia. Mientras que el *WhatsApp* también fue apropiado para la circulación de información y como una plataforma puente. Además del *WhatsApp*, el correo también se reapropió como puente de tránsito de información y contenidos escolares entre las instituciones, el profesorado y el alumnado. Con ello se desmonta otro mito: el que el correo solo es indispensable entre las y los jóvenes estudiantes porque se necesita para sacar un perfil en alguna red sociodigital. Dentro de los ecosistemas escolares ha sido, y después de la pandemia se afianzó como un nodo primordial para conectar a las instituciones con otras plataformas y con los sujetos. Es decir, mientras en la primera fase se apropió como espacio repositorio, en la segunda fue un nodo de enlace con otras plataformas donde los universitarios alojaban/alojan trabajos, como en *Classroom* y en *Dropbox*; también para enlazar sesiones sincrónicas en *Meet* y *Zoom*. Esto coincide con lo expresado por Calanches y Chávez (2022), quienes señalan que la apropiación social de tecnologías en la Covid-19 se ha convertido en un vínculo para enlazar a los docentes con los estudiantes en el presente inmediato.

Otra coincidencia entre los entonces bachilleres y los universitarios fue que, a falta de un ritual de transición presencial encabezado por las respectivas autoridades de sus instituciones, los jóvenes apropiaron plataformas para hacer rituales digitales con sus compañeros y compañeras de generación. Mientras una joven narró que su graduación de bachillerato fue en *Zoom*, y que incluyó discursos y diplomas, un joven umareño subió una canción de hip hop a Facebook, escrita y cantada por él, como símbolo de despedida, generando múltiples narrativas, gratificaciones y reposteos. Además, un grupo de jóvenes de Ciencias de la Comunicación de la generación que salió en julio de 2020 organizó una comida en una playa de Huatulco como pretexto para juntarse y volver a verse, en marzo de 2022. Aunque la mayoría ya no vivía allí, casi la mitad del

6 Colegio de Bachilleres del Estado de Oaxaca.

salón acudió al encuentro. Parte importante del ritual fue grabar videos, tomar fotos con sus celulares, subir fotos e historias en sus plataformas y comunicarse con quienes faltaron.

Sus experiencias desmontan las ideas nihilistas pensadas desde Europa sobre la extinción de los rituales (Han, 2020), a partir de la separación física. Al contrario, la evidencia empírica visibiliza la agencia juvenil (Lasén y Puente 2016) en el uso y la reapropiación de la tecnología para los rituales escolares.

Experiencias de estrés

A lo largo del paso de las semanas y luego de los meses las y los jóvenes universitarios fueron dejando de disfrutar “sus vacaciones”, para hacer frente a una pesada carga de actividades universitarias, además de las actividades de sus espacios familiares. Hubo casos que muestran que el ánimo fue cambiando durante el paso del tiempo hasta visibilizar experiencias emocionales de estrés ante situaciones de inestabilidad:

En los exámenes finales era muy frustrante explicarle al profesor de que yo me saliera de la clase porque yo quisiera, si no que era por mi conexión, no porque yo quisiera. Era muy frustrante estar pensando qué contestar en el examen y también pensando en reestablecer tu conexión de internet (Raúl es de Santa María Huatulco).

Incorporarse otra vez a la dinámica familiar fue muy difícil porque cada quien estaba estresado por la pandemia, no podíamos salir. Las maneras de organizarnos en las tareas eran difíciles, por no decir complicadas. Como en mi casa somos dos universitarios –mi hermana y yo– y mi hermano, que es egresado, pero trabaja en los medios, junto a mi papá que es un educador, entonces la principal falla fue el internet que no nos daba para poder hacer videollamadas y buscar algunas cosas; por no decir de las fallas de la región (Istmo) donde el internet no es tan bueno (Hilario es de Juchitán).

En mi casa como todos estábamos encerrados, entonces, había mucho ruido, no me dejaban concentrarme a pesar de que me metía a mi cuarto, se escuchaba el ruido de la sala, la música de mi hermana. Mis padres querían entretenerse con algo y se compraron una tele, porque nosotros no vemos tele desde hace muchos años hasta apenas que mi hermana le compró una a mis papás. O que se iba *Netflix* y ellos me decían que por qué no les agarraba (Gabriela es de Santa María Huatulco).

Yo me sentía muy cansada físicamente, emocionalmente, fue un proceso complicado porque era estar 24/7 en mi casa y como mis papas trabajaban, era el hecho de limpiar la casa, alimentar a los perros, cuidar las plantas, cocinar, preparar la ropa, lavar; eran todas esas actividades para ayudar a la familia a parte cumplir con la escuela, entonces fue un agotamiento más que físico creo que emocional (Laura es de Salina Cruz).

Cuando tenía que prender la cámara, me sentía muy frustrada por cómo me veía por medio de la pantalla, y al no tener un espacio privado en mi casa me sentía mal (Andrea es de Salina Cruz).

Sentí como si dentro de pronto toda la vida se resumía como a cuestiones digitales y empezó como a ser muy difuminada esa línea entre lo virtual y mi realidad; sentí que mi realidad se resumía a eso, a redes sociales y a la

cuestión de la escuela. La escuela lo que significaba para mí salir, ver otras cosas además de mi casa y así, entonces todo, todo se juntó en un mismo lugar y eso hizo que entrara yo en crisis (Guadalupe es de Salina Cruz).

En la experiencia de Raúl, la incertidumbre por la conectividad generaba que tuviera doble presión: la de contestar el examen y la de da justificar cuando se desconectaban por la mala señal del internet. Su narrativa mostró que el examen sigue siendo una ceremonia del saber y del poder (Foucault 2002), a la que se le sumó un aspecto central: la tecnología digital. En este caso las relaciones de poder migraron del salón para extenderse a las plataformas, mostrando que la materialidad digital no es neutral porque posibilita relaciones sociales que visibilizan desigualdades de poder (Bollmer 2018).

En el segundo testimonio, Hilario destaca que al regresar a casa necesitaba ciertas condiciones materiales y digitales para cumplir con su posición de universitario. La mala conectividad le generaba estrés, porque el internet fijo no daba el ancho. Textual. Algo que aparte de visibilizar un drama familiar cotidiano durante la pandemia, también muestra una problemática recurrente en el Istmo de Tehuantepec, y que también coincide con otras tantas experiencias universitarias en diversas regiones y localidades de Oaxaca.

En la tercer y cuarta narrativa, la convivencia familiar y las tareas asignadas visibilizan una doble jornada laboral: la escolar y la del mandato de género y generacional, respectivamente. La generacional porque Gabriela debía resolver los problemas de sus padres para poder apropiar adecuadamente los artefactos y las plataformas, pues ella “sabe más” por ser universitaria y por ser joven. El mandato de género porque Laura, aparte de sus labores escolares, debía cumplir con tareas caseras asociadas a su “deber ser como mujer”. Para ella, el estar siendo estudiante en casa 24/7⁷ derivó en una mezcla de cansancio físico y emocional.

En la quinta experiencia, Andrea da cuenta de la relación entre las personas, los entornos físicos y las plataformas digitales. La autopercepción negativa de su cuerpo ante la cámara y la desigualdad -de no tener un cuarto propio para poder tener privacidad a la hora de conectarse- permite ejemplificar la dialéctica entre lo simbólico y lo material.

En la última narrativa, Guadalupe nos permite comprender que la transición hacia las actividades digitales desde casa fue un umbral que atravesó lo presencial y lo digital. Al transitar a lo digital se difuminó el binarismo real-virtual, pero el exceso de vida digital le generó una crisis por las situaciones de incertidumbre que fueron acumulándose desde el inicio del encierro.

Por eso la pandemia fue un periodo liminal performativo en el que emergieron dramas sociales, imbricados con cuestiones materiales, relaciones sociales y apropiaciones digitales localmente situadas. Por ello “en el ámbito académico universitario, algunas investigaciones señalan que los efectos del tecnoestrés son ansiedad, tensión, agotamiento, desmotivación y falta de satisfacción” (Arredondo y Caldera 2022: 96). Además del aumento en el tiempo invertido para las clases y tareas a distancia el estrés se incrementa con malas condiciones de conectividad y la falta de recursos tecnológicos, producto de la desigualdad (Arredondo y Caldera 2022).

⁷ Las veinticuatro horas del día, los siete días de la semana.

Conclusiones

Hoy suena más vigente que nunca que en la digitalidad está ocurriendo una “transformación de los modos de leer” (Martín-Barbero 2002: 333), pues las apropiaciones digitales mostraron que, si el libro encarna la primera alfabetización, la segunda “nos abre a las múltiples escrituras que hoy conforman el mundo del audiovisual y la informática” (Martín-Barbero 2002: 336).

Al preguntarme sobre cuáles eran las experiencias de apropiación digital de jóvenes universitarios estudiando en casa durante el Covid, encontré que las dinámicas escolares se realizaron entre conectividades inestables y celulares multiusos en diversos tipos de actividades. Mientras que para algunos tener internet fijo desde casa permitió conectarse con actividades asincrónicas y sincrónicas, otras experiencias muestran que, en Oaxaca, el acceso a la conectividad digital visibiliza la geografía de la desigualdad, imbricada con múltiples precariedades estructurales, en las que Estado y el mercado tienen un papel central para resolverlo. Por eso, consolidar el acceso a la información y a los múltiples conocimientos e interacciones digitales en los procesos de enseñanza-aprendizaje, entre las y los estudiantes universitarios dentro y fuera de las universidades, dentro y fuera de las casas, es una tarea que tendría que ser resuelta con políticas públicas que respondan a los retos de la educación superior en el siglo XXI.

El trabajo mostró que *WhatsApp* y *el correo* se apropiaron como interfaces (Scolari 2017) puentes que conectaron a otras plataformas del ecosistema digital con las necesidades juveniles universitarias. *Facebook* pasó de ser percibida -desde el adultocentrismo- como un espacio digital para perder el tiempo, a ser valorada positivamente por su valor de uso, ya que las instituciones la habilitaron como espacio ubicuo para la comunicación escolar. Ésta y otras plataformas se usaron como interfaces (Scolari, 2017) híbridas, pues conectaron a las universidades con sus comunidades tradicionales, pero también con otros internautas, lo que visibiliza que en la apropiación existe “la posibilidad de realizar un uso no del todo previsto para sus diseñadores e impulsores” (Sandoval 2019: 8).

Los memes fueron resignificados para banalizar situaciones, pero también como portadores de noticias y conocimiento, sin que eso signifique que se tomaran como sustitutos de la información oficial; más bien que los memes tomados de la cultura global tuvieron una reconfiguración semiótica (Salgado, 2021) local y temporalmente situada. Al encontrar que los memes no se consumen de manera pasiva, sino que generan una respuesta juvenil performativa, se muestra que las culturas digitales juveniles están “provocando confluencias, pero también choques entre las estructuras tradicionales y los nuevos procesos de socialidad” (Ortega, 2012:114).

En términos de la temporalidad liminal, las experiencias muestran que la primera fase de escuela en casa se caracterizó por pasar de la vacación inesperada, a la incertidumbre por el regreso, y luego, al estrés por el largo periodo de encierro y la acumulación de tareas escolares y familiares, coincidiendo con lo encontrado en Chile por Romero y Tejada (2020), y en México por Arredondo y Caldera (2022). Además, las prácticas ubicuas de apropiación digital y sus particulares condiciones sociales, generaron otras percepciones del tiempo, como lo plantea Fabiola Mendez (2022). Es decir, las restricciones de movilidad, el sedentarismo, la repetición de las rutinas de encierro, la falta de rituales institucionales para marcar cierre de etapas, generaron percepciones de que el tiempo pasaba lento, lo que favoreció a escenarios de incertidumbre y estrés.

Si las apropiaciones digitales son procesos multilineales con experiencias concretas que pueden visibilizar anteriores y nuevas desigualdades (Reygadas, 2004; Moreno, Peña y Villa, 2014), el proceso pandémico mostró que se están agudizando diversas exclusiones sociales materiales (Iriarte et al. 2020) entre jóvenes que cursan la educación superior, de acuerdo al tipo de artefactos y posibilidades de conectividad. Estas exclusiones pueden estar amalgamadas con diversas afectaciones emocionales durante la pandemia (Méndez y Manuel 2022), pues no solo fueron estudiantes con mala conectividad, también fueron/son/están siendo hijos que experimentaron desempleos y enfermedades de padres y familiares. El espacio rural y la etnicidad pueden ser condiciones sociales para incrementar la desigualdad y ensanchar las brechas digitales, aunque esto no es mecánico, sino situacional, por eso es importante conocer experiencias concretas de jóvenes de pueblos originarios y afrodescendientes. Las experiencias performativas de apropiación fueron centrales para conocer, en sus propios significados, que la juventud es una construcción sociodigital relativa en el tiempo y en el espacio. Las prácticas ubicuas, las identificaciones multirreferenciales y las trayectorias multilineales muestran que el estar siendo joven durante la pandemia fue una experiencia que permitió ubicar tanto sus condiciones de desigualdad como sus reapropiaciones y resistencias desde contextos localmente situados.

Bibliografía

- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Árdevol, E. (2016). Big data y descripción densa. *Virtualis*, 7(4), 14-37. <http://aplicaciones.ccm.itesm.mx/virtualis/index.php/virtualis/article/view/186/181>
- Arredondo, M. y Caldera, D. (2022). Tecnoestrés en estudiantes universitarios. Diagnóstico en el marco del covid-19 en México. *Educación y Humanismo*, 24(42), 90-105. <https://doi.org/10.17081/eduhum.24.42.4491>
- Baricco, A. (2017). *Los bárbaros: ensayo sobre la mutación*. Barcelona: Anagrama.
- Benassini, C. (2020). Memes de Internet: multimodalidad, intertextualidad e interdiscursividad en tiempos de Covid-19. *Virtualis*, 11(21), 1-26. <file:///C:/Users/IC10/Downloads/353-1404-2-PB.pdf>
- Berger, P. y Luckman, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu.
- Bollmer, G. (2018). *Theorizing the digital cultures*. Londres: SAGE.
- Calanches, Á. y Chávez, K. (2022). Apropiación social de la tecnología: una necesidad como consecuencia de la COVID-19. *Tecnología, Ciencia y Educación*, (21), 183-198. <https://doi.org/10.51302/tce.2022.720>
- Castells, M. (2001). *La Galaxia Internet. Reflexiones sobre internet, empresa y sociedad*. Madrid: Areté.
- Crovi, D. (2010). Jóvenes, migraciones digitales y brecha tecnológica. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 52(209), 119-133. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2010.209.25967>
- Escobar, A. (2005). Bienvenidos a cyberia: notas para una antropología de la cibercultura. *Revista de Estudios Sociales*, (22), 15-35.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.
- Gómez, E. (2017). *Etnografía celular: una propuesta emergente de etnografía digital*.

Virtualis, 8 (16) 77-98.

Gómez, E. (2022). *Tecnologías vitales. Pensar las culturas digitales desde Latinoamérica*. México: Universidad Panamericana. Guber, R. (2014). Introducción. En R. Guber, (comp). *Prácticas etnográficas: ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*, (pp. 13-40). Argentina: Miño y Dávila.

Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales*. México: Herder Editorial.

Hernández, O. y López, M. (2019). Aproximación social de tecnologías digitales en un contexto de trabajo informal y precario. *Entreciencias. Diálogos por la sociedad del conocimiento*, 7(19), 1-26. <https://www.redalyc.org/journal/4576/457658021002/457658021002.pdf>

Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: UOC Editorial.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). (2020). *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares* (ENDUTIH). https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/647466/ENDUTIH_2020_co.pdf

Iriarte, A., Caravino, A., Rango, M., Roldán, J. y Mombrú, A. (2020). El proceso de virtualización forzoso del sistema universitario. Luces y sombras detrás de la pandemia. *Perspectivas Metodológicas*, (20). DOI: <https://doi.org/10.18294/pm.2020.3290>

Lasén, A. y Puente, H. (2016). La cultura digital. En López, D. (comp). *Tecnologías sociales de la Comunicación*. (pp. 1-45). Barcelona: UOC.

Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22). 111-127.

Martín-Barbero, J. (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Méndez, F. (22 de febrero de 2022). Vivimos una distorsión del sentido del tiempo. *Gaceta UNAM*. https://www.gaceta.unam.mx/vivimos-una-distorsion-del-sentido-del-tiempo/?fbclid=IwAR2-HHruuqOpjS_boSGeQ_tOW_iZyXyNW8IwQtp7cbTtUvNEhJxxcbHpCZM

Méndez, L. y Manuel, M. (2022) Afectación del confinamiento por la crisis sanitaria COVID-19 en los estudiantes próximos a egresar de la Licenciatura en Administración Turística. *Ciencia y Mar*, 24(76). 29-46.

Miller, D. (2019). Cómo y por qué el mundo cambió las redes sociales. *Etnografías Contemporáneas*, 5(9). 6-17. <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/521>

Moreno, A. (2020). Memes en internet. Remediaciones entre nosotros y la otredad. *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, (35), 177-199.

Moreno, I., Peña, F. y Villa, H. (2014). Uso de internet como parte de las tecnologías de la información. En F. Peña y M. Urteaga (coords) *¿Quiénes son los estudiantes de licenciatura de antropología en México?* (pp. 69-86). México: Ediciones EÓN.

Olmedo, R. (2022). Brechas digitales y territorio: los entornos tecnológicos-digitales en las viviendas mexicanas. *RA XIMHAI. Revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible*, 18(4), 102-125. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8557917>

Ortega, E. (2012). Aprendices, emprendedores y empresarios. En N. García., F. Cruces. y M. Urteaga, *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales. Prácticas emergentes en las artes, las editoriales y la música*, (pp. 109-137). Barcelona: Ariel-UNED-UAM-Fundación Telefónica.

- Pinch, T. (2015). La construcción social de la tecnología: una revisión. En M. Santos. R. Díaz. *Innovación tecnológica y procesos culturales: perspectivas teóricas*, (pp.19-37). México: Fondo de Cultura Económica.
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., y Tacchi, J. (2019). *Etnografía digital: principios y práctica*. Madrid: Morata.
- Restrepo, E. (2016). *La etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión Editores- Pontificia Universidad Javeriana.
- Reygadas, L. (2004). Más allá de la clase, la etnia y el género: acciones frente a diversas formas de desigualdad en América Latina. *Alteridades*, 14 (28), 91-106. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/303>
- Rogers, R. (2013). *Digital Methods*. Massachusetts: MIT Press.
- Romero, R. y Tejada, C. (2020). Actitudes hacia las TICS y adaptación al aprendizaje virtual en contexto COVID-19, alumnos en Chile que ingresan a la educación superior. *Perspectiva Educacional*, 60(2), 99-120. <https://www.scielo.cl/pdf/perseduc/v60n2/0718-9729-perseduc-60-02-99.pdf>
- Rosaldo, R. (1989). *Culture & truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- Salgado, E. (2021). Memes y procesos de semiosis de la pandemia en México. *Comunicación y Sociedad*, 1-22. <https://doi.org/10.32870/cys.v2021.7906>
- Salmons, J. (2016). *Doing qualitative research online*. Londres: SAGE.
- Sandoval, L. 2019. La apropiación de tecnologías en América Latina: una genealogía conceptual. *Virtualis*, 10(19), 1-19. <https://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/296/308>
- Scolari, C. (2017). *Las Leyes de la interfaz*. Madrid: Gedisa.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: symbolic action in human society*. Cornell University Press.
- Van Dijck, J. (2016). *La cultura de la conectividad*. Argentina: Siglo XXI Editores.



Jorge Alberto Meneses Cárdenas es profesor-investigador en el Instituto de la Comunicación de la Universidad del Mar, campus Huatulco. Es licenciado en Antropología Social (ENAH), maestro en Sociología Política (Instituto Mora) y doctor en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores nivel I (SNI I). Sus intereses de investigación son las juventudes en América Latina, las culturas digitales, los métodos híbridos y la antropología del deporte.

¿Y si Margaret Mead hubiera tenido *WhatsApp*®? Estudiar a la distancia problemáticas sanitarias en tiempos de pandemia^{1,2}

[MORA CASTRO]

Instituto de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Arturo Jaureche/
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
mora.castro@conicet.gov.ar

[FEDERICO UGARTE DEL CAMPO]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA
fugartedelcampo@gmail.com

Resumen

La pandemia de COVID-19 obligó a replantear las metodologías de investigación en la antropología de la salud, impulsando la actualización de métodos y enfoques para abordar un campo de estudio en constante cambio y con restricciones significativas en su acceso. Este trabajo expone líneas de reflexión metodológica a partir del análisis de una encuesta retrospectiva en formato digital, diseñada para registrar las experiencias

¹ Artículo recibido: 10 de septiembre de 2024. Aceptado: 30 de noviembre de 2024.

² Una versión inicial de este trabajo fue presentada en las X Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace en el 2022 y aquí se presenta una nueva versión, enriquecida del intercambio. Las investigaciones que dan como fruto este artículo están el marco de tres proyectos de investigación: Proyecto “Impacto de la pandemia COVID19 y del ASPO en las redes de atención y los indicadores de salud de la población pediátrica en el Área Sudeste del conurbano bonaerense” UNAJ INVESTIGA 80020200300008UJ, Serie A, radicado en el Instituto de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional Arturo Jaureche y financiado por la misma universidad. El Proyecto “Atención de salud en la post-pandemia: colaboración institucional en red para el seguimiento de pacientes en la sub-región del Sudeste Bonaerense” PICT - 2020 Serie A - 0711, radicado en el Instituto de Ciencias de la Salud de la UNAJ y financiado por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (FONCyT) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (Agencia I+D+i) del Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación de Argentina. Y el Proyecto “Impacto de la COVID19 en el AMBA: análisis de indicadores sanitarios y protocolos de atención de la Red de servicios de salud pediátricos de la Subregión Sudeste Bonaerense desde una perspectiva antropológica con métodos mixtos” PIBAA CONICET 2022 - 2023 financiado por el CONICET.

laborales del personal de salud en efectores públicos que atendieron a la población pediátrica en la Región Sanitaria VI de la Provincia de Buenos Aires (Argentina) durante 2020 y 2021. Además, se ofrece una perspectiva comparativa sobre las metodologías empleadas en otros estudios relacionados, tanto a nivel nacional como internacional. El análisis de este proceso permite identificar las potencialidades y limitaciones de los métodos utilizados, a partir de la creación de nuevos instrumentos para la recolección y procesamiento de datos antropológicos, así como las estrategias de difusión implementadas en un contexto de emergencia sanitaria. Reflexionar sobre las redes de vínculos y los circuitos de comunicación generados en este contexto nos brinda una comprensión más profunda del papel de las redes sociales, especialmente WhatsApp®, en la organización colectiva durante la pandemia. También permite identificar cómo los canales de comunicación interpersonal se convirtieron en herramientas clave para acceder a información personal y conocer las nuevas formas de sociabilidad en el territorio dentro del ámbito sanitario local.

Palabras clave: COVID-19, Metodología, Sociabilidad, Redes de Comunicación

What if Margaret Mead had had *WhatsApp*®? Studying health issues from a distance in times of pandemic

Abstract

The COVID-19 pandemic forced a reconsideration of research methodologies in the anthropology of health, driving the updating of methods and approaches to address a field of study in constant flux and with significant access restrictions. This paper presents methodological reflections based on the analysis of a retrospective digital survey designed to document the work experiences of healthcare personnel in public health facilities that served the pediatric population in the Sanitary Region VI of Buenos Aires Province (Argentina) during 2020 and 2021. Additionally, it offers a comparative perspective on the methodologies used in other related studies, both nationally and internationally.

The analysis of this process helps identify the potentialities and limitations of the methods employed, based on the creation of new tools for the collection and processing of anthropological data, as well as the diffusion strategies implemented in an emergency health context. Reflecting on the networks of connections and communication circuits created in this context provides a deeper understanding of the role of social media, especially WhatsApp®, in collective organization during the pandemic. It also helps identify how interpersonal communication channels became key tools for accessing personal information and understanding new forms of socialization in the local health setting.

Keywords: COVID-19, methodology, sociability, communication networks

¿E se Margaret Mead tivesse *WhatsApp*®? Estudar problemas de saúde à distância em tempos de pandemia

Resumo

A pandemia de COVID-19 forçou uma reconsideração das metodologias de pesquisa na antropologia da saúde, impulsionando a atualização de métodos e abordagens para lidar com um campo de estudo em constante mudança e com restrições significativas de acesso. Este artigo apresenta reflexões metodológicas com base na análise de uma pesquisa retrospectiva digital, projetada para documentar as experiências de trabalho

do pessoal da saúde em unidades públicas de saúde que atenderam a população pediátrica na Região Sanitária VI da Província de Buenos Aires (Argentina) durante os anos de 2020 e 2021. Além disso, oferece uma perspectiva comparativa sobre as metodologias empregadas em outros estudos relacionados tanto a nível nacional quanto internacional.

A análise desse processo permite identificar as potencialidades e limitações dos métodos utilizados, a partir da criação de novas ferramentas para a coleta e processamento de dados antropológicos, assim como as estratégias de difusão implementadas em um contexto de emergência sanitária. Refletir sobre as redes de vínculos e os circuitos de comunicação gerados nesse contexto ajuda na compreensão mais profunda do papel das redes sociais, especialmente o WhatsApp®, na organização coletiva durante a pandemia. Também permite identificar como os canais de comunicação interpessoal se tornaram ferramentas essenciais para o acesso à informação pessoal e para a compreensão das novas formas de sociabilidade no território no contexto da saúde local.

Palavras-chave: COVID-19, metodologia, sociabilidade, redes de comunicação

Introducción: ASPO y DISPO, algunos desafíos de la investigación etnográfica en la pandemia de covid-19

Los estudios sociales de la salud han tenido, en el contexto de pandemia de COVID-19, uno de los desafíos metodológicos más importantes de las últimas décadas: registrar y analizar, en tiempo real y a lo largo de todo el mundo, los procesos de cambios en las poblaciones, en las estructuras institucionales, en las relaciones interpersonales y en las representaciones colectivas con viejas y nuevas herramientas de recolección y procesamiento de información. Las medidas gubernamentales de protección frente al contagio, instrumentadas por el aislamiento social preventivo y obligatorio (ASPO) y la “nueva normalidad” implementada desde el distanciamiento social preventivo y obligatorio (DISPO) en la Argentina, así como en la mayoría de los países, tuvo un impacto medular en el trabajo de campo etnográfico conocido hasta el momento y plantearon la necesidad de articulación con otros métodos de trabajo antropológico que permitieran investigar en un escenario de alto riesgo e incertidumbre.

Las tradiciones antropológicas que se abocaron a estudiar grupos poblacionales a la distancia y comparar procesos sociales y comportamientos colectivos en la escala local, tuvieron un inesperado y ridículo protagonismo. En su ya clásico manual de metodología sobre el “estudio de la cultura a la distancia”, M. Mead y R. Métraux (2000) se explayaron largamente en técnicas y formas de recolectar información sobre las “otras” sociedades contemporáneas de interés antropológico en el contexto de la post segunda guerra mundial. Al verse impedidas de realizar trabajos de campo etnográficos como se venían realizando hasta entonces, plantearon el uso de películas, material literario, fotográfico y pictórico como herramientas de aproximación al estudio de las sociedades a las que no tenían acceso (temporalmente o espacialmente) para entender la interrelación entre los temas que en éstos se presentaban.

En nuestro caso, la distancia era temporal, establecida por medidas de cuidado frente a la transmisión del Sars-Cov-2 que en la Argentina duró desde marzo de 2020 hasta septiembre 2021 en su forma más restrictiva. En un escenario epidemiológico de emergencia sanitaria global en el que se desconocía lo que estaba pasando y sus

consecuencias, lo que inicialmente durante enero y febrero de 2020 se desplegaba en un espacio lejano, repentinamente el virus comenzó a estar en circulación en nuestra población. Como afirma Segura (2023:30), surgió la pregunta “¿cómo aproximarnos, observar, dialogar, interactuar con las personas con quienes convivimos ‘en casa’³”, pero sin acceso presencial?

La antropología de la salud ha tenido en el pasado otras oportunidades para indagar cambios y eventos disruptivos (Sy et al. 2021; Ives et al. 2009) a propósito de situaciones sociosanitarias de gran alcance e injerencia en las condiciones de la población. Ejemplos de ello podrían ser otras epidemias como el VIH, la malaria, el cólera, la tuberculosis, el ébola, la influenza, el SARS en Asia, entre otras (Ennis-McMillan y Hedges 2020, Singer y Rylko-Bauer 2021).

Más allá de las experiencias previas, el uso extendido de cuarentenas totales en diversas partes del mundo, diferentes versiones de *lockdowns* se impusieron como una medida central en el combate global contra el virus Sars-CoV-2. Teniendo sus partidarios y detractores entre la comunidad académica de la antropología (Lasco 2022), la cuarentena como medida sanitaria impuesta, junto con el temor al contagio personal, representó para la antropología global la búsqueda de nuevos caminos para investigar en uno de los fenómenos más importantes de los últimos años (Lupton 2021). Coincidimos con Recoder y García cuando apuntan que “para la antropología de la salud, la enfermedad implica tanto anomalías orgánicas, eventos biológicos como relaciones y procesos sociales y culturales experimentados por los sujetos, no necesariamente susceptibles de ser medidos, sino más bien comprendidos. Explorar el riesgo más allá del concepto de probabilidad, es fundamental para develar su entramado constitutivo, que sólo podrá ser aprehendido y comprendido a partir de las historias y relatos de casos singulares y más allá de las variables fragmentadas y atomizadas” (Recoder y García 2021:79-80).

Acentuado por las transformaciones tecnológicas, para muchos antropólogos y antropólogas de todo el mundo esto significó la incorporación rápida y en ocasiones forzada de la “etnografía digital” o la “antropología remota” (Cardoso 2020). La internet y las redes sociales (WhatsApp®, Facebook®, Instagram®, Tik Tok®, etc.) fueron el medio donde buena parte de las personas aisladas o restringidas en sus movimientos pudieron volcar los rudimentos restantes de una sociabilidad constreñida por los peligros e incertidumbres de la pandemia. Es en esta nueva sociabilidad donde la antropología global encontró las formas de conectarse con las comunidades que por años habían investigado y que por las medidas sanitarias no podían acercarse a ellas, o por lo menos las formas legales de hacerlo estaban fuertemente restringidas (Lasco 2022), en un momento donde grandes transformaciones estaban ocurriendo dentro como fuera de ellas.

Al respecto, tomamos el planteo de Miller et al. (2016) sobre las redes de comunicación y su pregunta de cómo las redes sociales han creado un nuevo potencial para modificar la escala de la sociabilidad. El autor afirma que:

³ Asociando la idea de “misma casa” para convivir, con una analogía a la misma sociedad/espacio urbano que quien investiga.

Las redes sociales son hoy un lugar en el que socializamos, no sólo un medio de comunicación. Antes de las redes sociales, existían principalmente conversaciones privadas en medios de comunicación o medios públicos de radiodifusión. Proponemos una teoría de la socialidad escalable para mostrar cómo las redes sociales han colonizado el espacio de sociabilidad grupal entre lo privado y lo público. Para ello ha creado escalas, incluido el tamaño del grupo y el grado de privacidad (2016:3).

Para el caso de nuestro equipo de trabajo, habíamos comenzado las tareas más sistemáticas de la investigación en el año 2017, momento a partir del cual se comenzó a indagar en la dinámica sanitaria de la región y la colaboración entre los efectores de salud de los tres niveles de atención a partir del sistema de derivaciones entre ellos, tanto sea para interconsultas, internaciones o realización de estudios de diferente nivel de complejidad. El conjunto de estos efectores se concibe a sí mismo como una red, la cual está desplegada en 4 de los 9 municipios de la región sanitaria VI de la Prov. de Buenos Aires, y conforma la Red del Sudeste Bonaerense (Medina y Narodowski 2019). Este área geográfica compuesta por Florencio Varela, Almirante Brown, Quilmes y Berazategui (Imagen 1) contiene realidades heterogéneas en cuanto a las características de la población a la que asiste y los propios rasgos de cada una de las instituciones de salud allí radicadas (nivel de atención, dependencia administrativa del municipio, la provincia o la nación, establecimientos públicos o privados, presupuestos asignados, capacidades tecnológicas y especialidades disponibles, estrategias de gestión en funcionamiento, etc.).

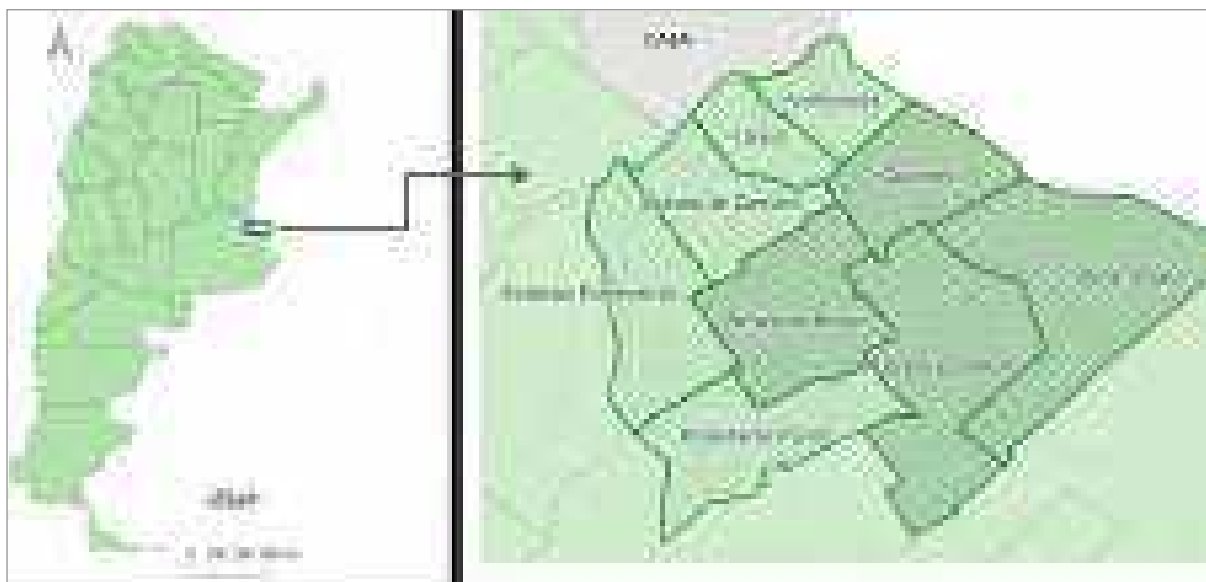


Figura 1. Mapa del área geográfica en análisis. Dentro del área del Gran Buenos Aires, la cual se compone de veinticuatro municipios, la Región Sanitaria VI abarca nueve, al sur de la Ciudad de Buenos Aires. De ellos, la subregión sudeste incluye los cuatro municipios destacados en el último recuadro: Quilmes, Berazategui, Almirante Brown y Florencio Varela (Elaboración propia).

Las líneas de trabajo, hasta la irrupción de la cuarentena, abordaban el análisis del flujo de derivaciones de pacientes pediátrico entre los efectores de la región, el acceso a los servicios de salud de acuerdo al tipo de patología que presentaban y la colaboración entre los equipos de trabajo dentro de las instituciones (Castro et al, 2020; Castro et al., 2021).

Entrado el año 2020, meses después de comenzada la pandemia este equipo de trabajo retomó sus desarrollos, pero con un adicional doble: por un lado, indagar en las experiencias de las familias que tuvieron infancias con COVID-19 y su acceso a los servicios de salud y, por otro lado, investigar las experiencias de trabajo durante la pandemia del personal de salud de los efectores de la red del sudeste bonaerense que asistieron a la población pediátrica (de 0 a 14 años). Vale aclarar que el 80% de las personas del equipo son trabajadorxs de la salud que tienen sus lugares de trabajo en estos efectores, ya sea porque tienen una función asistencial o bien un puesto de gestión (jefxs de servicio, directorxs de áreas en municipio o a nivel provincial). Por lo cual, han sido testigos directos de los procesos que intentamos caracterizar y analizar con una perspectiva subregional.

Como afirman Teves, Remorini y Morgante, en el territorio bonaerense el manejo de la pandemia adquiere características distintivas respecto de otras regiones del país porque aquí reside cerca de un tercio de su población y se localiza el cordón peri-urbano más poblado, el Área Metropolitana de Buenos Aires (2020). De acuerdo al Censo 2022 habitan en los 24 partidos un total de 10.865.182 de personas (INDEC 2024). Además, concentra el mayor porcentaje de infancias según los datos del Censo 2010 (INDEC 2012), alcanzando 2.487.778 niños/as⁴. Puntualmente, la subregión del Sudeste Bonaerense tiene un estimado de 26,8% promedio de infancias en los 4 municipios.

En este marco, en un contexto territorial conocido, con una inserción en las instituciones de primera mano, decidimos relevar información sobre aspectos específicos de la experiencia de cada trabajadorx de la salud de modo que se pudiera registrar el impacto de la pandemia en los servicios de salud local a través de su mirada y experiencia personal e institucional. Coincidimos en el diagnóstico de la necesidad de datos actualizados y precisos a nivel local que den cuenta de los procesos a microescala y, al mismo tiempo, compongan a los procesos de mayor alcance (Remorini et al., 2021). Muchas investigaciones ya han dado cuenta de los efectos desiguales que tienen las epidemias en las poblaciones, cuyas características moldean los circuitos de transmisión, así como la manera en que las personas se cuidan, se enferman y mueren. El concepto más destacado para este análisis es el de sindemia (Singer y Clair 2003) que describe la interacción entre una enfermedad y algún otro elemento (enfermedades previas, condiciones desfavorables o bien contextos de violencia estructural) que resultan en un impacto negativo más profundo.

La sindemia no solo es un concepto que permite caracterizar situaciones en las que se solapan características sanitarias, sociales, políticas, económicas y culturales para analizar el impacto de la transmisión de enfermedades a través de las sociedades en general, sino que también puede ayudar a describir o explicar el impacto diferencial de la pandemia en los servicios de salud y en el personal que asiste y asistió a la población.

⁴ Al momento de la redacción de este artículo, no está disponible la información del Censo 2022 discriminado por grupo etario.

Más allá de las diferencias individuales de cada profesional entre sí, quisimos elaborar una herramienta que nos permitiera recolectar información para analizar ese impacto diferencial en los servicios de salud de los efectores de la subregión sudeste que se desempeñaban en la asistencia pediátrica (medicina, enfermería, kinesiología, gestión, administración, etc.).

Es así como el equipo diseñó e implementó una encuesta con diferentes secciones para completar a través de la plataforma Google Forms®. Esta decisión se tomó a raíz de la imposibilidad de realizar un relevamiento en persona en espacios donde aún se mantenían las restricciones de acceso y circulación del personal, con solicitud de permisos y otros mecanismos de ingreso o permanencia (Lupton 2021). A pesar que ese contexto inicial ha cambiado y la pandemia como emergencia sanitaria internacional ha finalizado en mayo de 2023 (OMS 2023), la metodología de relevamiento a través de una plataforma digital ha probado ser de gran utilidad por su rapidez en la circulación (Long 2020, Toepoel 2016, Hai-Jew 2019), así como las facilidades que presenta para su procesamiento los algoritmos de almacenamiento de acceso gratuito de la compañía Google.

En este contexto, la encuesta, difundida entre marzo y septiembre de 2022, tomó algunos de los principios establecidos por Green y Thorogood (2013) sobre las formas de relevar información cualitativa para problemáticas del ámbito sanitario. Así, su objetivo principal fue recopilar las percepciones de los trabajadores de la salud sobre diversos aspectos, incluyendo la descripción de sus actividades, los cambios experimentados, las percepciones del riesgo, las transformaciones en sus relaciones laborales y personales a lo largo del tiempo, así como el registro de sensaciones de ansiedad y malestar. También se buscó explorar las experiencias de trato, tanto positivo como negativo, dentro de las instituciones de salud, especialmente en lo que respecta a las interacciones dentro de los equipos de trabajo.

En este trabajo se presenta el proceso de desarrollo de una encuesta retrospectiva a través de la cual se relevó información de la experiencia del personal de salud (74 personas) que atiende a la población pediátrica de la subregión del Sudeste Bonaerense durante el 2020 y 2021 (profundizando lo trabajado en Castro et al. 2022). Dicho proceso (la selección de los temas, las formas de las preguntas, las opciones de respuestas, la estructura del formulario siguiendo las posibilidades técnicas que presenta, la posibilidad de hacer comentarios o de incluir nueva información por fuera de las opciones posibles) estuvo moldeado por la implementación de una perspectiva etnográfica para recolectar información en la micro escala que se da en los efectores de un territorio amplio, también para otorgar un medio para expresar sus opiniones y experiencias de trabajo y personales en el cual se valora el punto de vista del actor inserto en ese territorio y en esas relaciones de poder presentes en las instituciones y entre ellas.

Se intenta explorar las potencialidades y los límites de estos métodos a la luz del proceso transitado en la elaboración de nuevos instrumentos para la recolección y procesamiento de información antropológica (Podjed 2020), apuntando a analizar la relación individuo - sociedad a través de describir las experiencias personales que impactan en la estructura de los servicios de salud en su conjunto.

Reflexiones sobre el desarrollo de la encuesta digital: entre entrevista etnográfica y el relevamiento de un contexto incierto

En esta sección describiremos el instrumento elaborado y el proceso de decisiones tomadas en el transcurso de su composición y puesta a punto. Vale aclarar que no ha sido sencillo adaptar la lógica de los instrumentos con los que veníamos trabajando que respondían a una perspectiva etnográfica del trabajo de campo.

A medio camino entre las entrevistas etnográficas iniciales y la información estadística, nos encontramos en el nuevo escenario sanitario y con nuevas preguntas para responder. Así, ideamos un cuestionario que, a pesar de tener un acceso indirecto al campo, permitiera dar cuenta de una situación compleja como lo es la experiencia de trabajo en pandemia, que al mismo tiempo diera un espacio de reflexión individual sobre cada cual, pero que tuviera la misma proyección territorial con la que veníamos trabajando previamente.

En concreto, la encuesta apuntó a relevar una amplia gama de temas⁵. A continuación, se presentan aquellos seleccionados para integrar el instrumento de recolección de información local que luego fue implementado:

1. Cambios de función o tarea, cuidados individuales, cuidados colectivos, cambios en las relaciones con pares y con pacientes.
2. Cooperación para la atención pediátrica entre equipos y con otros efectores.
3. Percepción del proceso de vacunación pediátrica (la de calendario y la del COVID-19).
4. Impacto en su bienestar personal (cambios en los cuidados, en la vida familiar o vecinal, las preocupaciones en relación con la situación laboral individual y de su institución).
5. Impacto en sus hábitos cotidianos o sensaciones (ansiedad, dificultad para relajarse, cambios en el sueño, propensión a la irritabilidad o enfado, poco interés o alegría por hacer cosas, problemas para concentrarse, fatiga, aumento en la ingesta de alcohol o drogas psicoactivas).
6. Apoyo institucional: existencia de espacios para tratar las preocupaciones laborales o personales, posibilidad de compartir preocupaciones con pares, posibilidad de licencias, eventos de violencia laboral, posibilidad de socialización.
7. Reflexión personal sobre aprendizajes individuales y colectivos, barreras en el acceso a los servicios de salud y nuevas posibilidades que ha brindado la nueva configuración del sistema de salud (si así lo consideraban).
8. Visión sobre la atención en la post-pandemia en términos generales y en su propia tarea y qué aspectos en el plano de la Salud Pública se deberían modificar para fortalecer el afrontamiento de situaciones similares en el futuro.

Una vez seleccionados estos temas, la elaboración de las preguntas también requirió de un proceso de simplificación, eliminación y, sobre todo, acortamiento: originalmente, el cuestionario tenía 80 preguntas. Con un poco de sensatez, los miembros del equipo nos sugirieron que semejante cantidad de preguntas era un tanto desproporcionada

⁵ El instrumento de origen, del cual se desprende la versión utilizada por nuestro equipo de trabajo, fue desarrollado inicialmente por el grupo Rapid Research, Evaluation and Appraisal Lab® (RREAL) de la University College of London y adaptado en su diseño por el Laboratorio de Investigación en Etnografía Aplicada (LINEA) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) en el 2020/21.

y no iba a ser respondida por los profesionales de la salud. También propusieron que la plataforma digital debiera ser amigable al teléfono celular, dado que nadie (o casi nadie) iba a poder sentarse en una computadora a responder todo eso y, por lo tanto, teníamos que hacer amigable no solo la plataforma, sino también el proceso de responder. Así fue que, de los temas y preguntas que habíamos consensuado, faltaba adicionar “respuestas posibles” para que quien respondiera pudiera tildar la opción u opciones posibles y no se requiriera el escribir toda la respuesta (como inicialmente pretendíamos).

La encuesta se inicia con una primera hoja de “Información del estudio y consentimiento de participación”. Aquí se comunica el marco institucional del estudio, los propósitos de la encuesta y la importancia del relevamiento de la información que se estaba por brindar. Asimismo, se incluyen los detalles de qué se hará con esa información y cómo se protegerán los datos individuales de quienes participen. Se brindan datos de contacto para futuras comunicaciones en caso de ser requerido. Cabe aclarar que todas las partes del instrumento (consentimiento informado, preguntas de la encuesta, formato) fueron evaluadas y aprobadas por el Comité de Ética del Hospital El Cruce.

En total, la encuesta cuenta con un total de 59 preguntas y se divide en 5 secciones: a) datos sociodemográficos (caracterización de la persona entrevistada), b) caracterización del rol/ tarea, c) atención durante la pandemia COVID-19: protocolos de ingreso en la institución y Equipo de Protección Personal (EPP); estrategias de preparación e impacto en las tareas durante la pandemia; Infecciones Respiratorias Agudas Bajas (IRAB) y pandemia; Impacto en tu salud y bienestar; Sostén institucional; Reorganización de la atención: reflexión personal (barreras...), d) impacto post-pandemia, e) cierre de la encuesta. En dicho cierre, se pregunta si quisieran formar parte una segunda etapa en el relevamiento, con la posibilidad que el equipo le realice una entrevista en profundidad a partir de las respuestas brindadas inicialmente en la encuesta digital.

El procesamiento de la información contó con varios pasos: una vez alcanzado el número de respuestas para dar inicio al análisis general, se extrajo del formulario Google la información exportándola en un documento Excel. Dicho documento fue revisado, con el fin de identificar las respuestas válidas para el análisis, es decir las que cumplían con los criterios de inclusión para la muestra ya mencionados previamente. Al tratarse de datos sensibles pertenecientes al ámbito de la salud de las personas y sus experiencias individuales de trabajo en un contexto a su vez delicado, una vez identificadas las respuestas válidas, se tomaron medidas de precaución para asegurar la confidencialidad de los datos recolectados protegiendo los derechos y la privacidad de las personas que participaron. Entre ellas, se suprimieron nombres y direcciones de correo electrónico, se convirtieron las edades en rangos de edad por décadas, los roles y cargos institucionales se agregaron en categorías más inclusivas como tareas asistenciales en guardia o en consultorio, UTIP, administración, gestión sanitaria, etc. El procesamiento de todo este caudal de información fue realizado con el software SPSS (versión 21), permitiendo un tratamiento de los datos más versátil.

Estas posibilidades y constreñimientos que habilita esta herramienta digital en particular dieron pie a establecer la modalidad de respuesta: elegir una opción entre muchas, elegir muchas opciones entre muchas, escribir un párrafo corto, escribir párrafo largo. En todas las preguntas se dio la posibilidad de tildar “otros” como opción de modo de habilitar un canal para unas respuestas diferente a la imaginada. Hay algunas preguntas en las que se incluyó más información de la solicitada, por ejemplo,

en la que se pregunta por el impacto en el bienestar de cada cual, “¿Cómo impactó esa condición en tus cuidados o hábitos cotidianos en el contexto de la pandemia?” o cuando se preguntaba por las modificaciones en la vida familiar y las relaciones personales. Asimismo, se registraron respuestas que podrían pensarse como contradictorias, como, por ejemplo: “No vi a mi familia por mucho tiempo”; “No usé el transporte público los primeros meses”; “No afectó mis hábitos cotidianos”.

Así, el instrumento tiene una composición semi-estructurada porque la integran algunas preguntas con respuestas fijas posibles de ser tildadas y otras que incluyen espacios en blanco con la posibilidad de agregar información a voluntad. Finalmente, al terminar cada una de las cinco secciones se incluyó una pregunta para otorgar un espacio adicional, donde se preguntaba: “¿quisieras agregar algo más sobre esta sección?”. Es importante aclarar que aquellos comentarios que las personas incluyeron en estos espacios libres fueron considerados en el análisis, de modo que algunas opiniones específicas están presentes en el debate, por ejemplo cuando se pregunta por el sostén institucional, una respuesta se compuso de la opción de “no hubo posibilidad de socialización dentro de la institución en el 2020” con el comentario adicional de “Como no veíamos a nuestra familia, además de compañeras de trabajo fuimos amigas, el sostén del otro, nos cuidamos mucho entre nosotras. Afianzamos nuestra relación con los de la misma burbuja” u otro comentario apuntaba que “Por mi seguridad no compartí en lugares de muchas personas, ej. el comedor nada solo tomé agua que llevé desde mi casa y en lugares abiertos al aire libre jardines internos solo los mismos grupos de trabajo reducidos”. Estos hallazgos sobre la experiencia en el bienestar del personal de salud, se alinea con muchos otros trabajos que analizan el tema (por ejemplo, Gómez Pérez 2023, Vindrola Pardos et al., 2022 entre muchos otros).

La estrategia de difusión de la encuesta fue escribir un texto corto que explicara de qué se trataba con el enlace para acceder a la misma inmediatamente. La estrategia conocida como “bola de nieve” (Ives et al., 2009) fue la utilizada para la circulación, permitiendo una ampliación hacia otro entramado de relaciones que se da inicio entre los contactos directos de mayor confianza (quienes se conocen entre sí y han trabajado en conjunto) hacia quienes comparten o han compartido algún espacio de trabajo presencial, quienes comparten algún grupo de trabajo conectados a través de la plataforma de mensajería instantánea o bien personas que reconocemos como referentes institucionales de efectores ajenos al propio. En este sentido, nos basamos en la pretensión de que pudieran solaparse la red de comunicación para la atención que estaba siendo utilizada en ese contexto y nuestra entrada y permanencia en un campo digital para recolectar información. Nuestro supuesto implicaba que la estructura de los canales de comunicación para una función asistencial podría proveernos de canales para recolectar información, tomando la forma de esa red preexistente.

Es decir, la manera de difundir la encuesta tomó la forma del “de boca en boca”, dado que no fue publicada en canales institucionales, ni hecha pública en medios alternativos de comunicación (como sí fue el caso de otros estudios). Esta manera específica de difusión se nutre de la estructura de vínculos y relaciones embebidas en las redes sociales de lxs profesionales que iniciamos dicha difusión. En este sentido, surge la pregunta ¿qué tipo de alcance o influencia tenemos con los contactos que tenemos en el teléfono o computadoras personales para mandar mensajes o correos electrónicos? Esta asociación entre vínculos sociales cara a cara y medios de comunicación se establece en el rol central y relevante de la información, como fundante del sostén de la interacción

y coordinación de los agentes de las redes sociales como tales. Al respecto Pérez Velilla (2019) distinguirá este entrecruzamiento entre red explícita, fundadas en la presunta interacción social cara a cara de los agentes que forman los nodos de una red específica, y red de comunicaciones, la cual es utilizada por los agentes que conforman la red para propagar información relevante. Es en este entrecruzamiento de dos redes que son paralelas entre sí, pero que no necesariamente están organizadas de la misma manera, lo que nos permite hacer uso de los mismos medios de comunicación predilectos por los integrantes de la red para acceder a ellos, ya que la capacidad de comunicarse entre sí a distancia es un recurso muy valioso para el sostén y mantenimiento de una red social, y la comunicación a distancia por medios electrónicos fue en cierto sentido vital para el sostén de estas en los tiempos de la ASPO y DISPO.

Uno de los puntos a los que nos abre la reflexión es pensar: ¿cómo elegimos a lxs informantes clave?; ¿Cómo es la puerta de entrada a las personas y lugares cuando no se puede ir físicamente? Esta clasificación de los contactos se enmarca en la discusión sobre la pertinencia de clasificar un vínculo como “interacción” o como “relación” (Cueto et al., 2021).

En este caso, hay un doble juego entre el control sobre a quiénes se envía la solicitud para que completen la encuesta (los contactos que cada cual tiene, directa o indirectamente a través de grupos de comunicación vía WhatsApp®, Facebook®, Gmail Groups®, etc.) y la cercanía que se tiene con esa otra persona (en términos multidimensionales) ya sea que se consideren vínculos de amistad, cercanía, jerarquía, lejanía, respeto, desprecio. Es de destacar que no funciona una lógica lineal entre “más cercano el contacto” y “encuesta realizada”. Muchas amistades y colaboraciones cercanas de quienes difundieron la encuesta en primer o segundo orden, y que entran en los criterios de inclusión de la muestra, manifestaron no haber participado todavía.

En este sentido, no hubo una selección de informantes clave (aunque existe lxs “comunicadores clave o influyentes” aún a identificar), sino que las personas que proveyeron información no han atravesado un proceso de selección de significatividad en relación al peso que puedan tener sus datos. A diferencia de un trabajo de campo etnográfico habitual, en el que quien investiga evalúa la pertinencia de representatividad o bien de posibilidad de acceder información valiosa por medio de ciertas personas clave en un contexto dado, en este caso quienes brindan su información se sintieron apeladxs ya sea por “deber ser”, favores con quienes les enviaron la encuesta, temores, interés por la investigación y sus resultados u otros.

La población que queremos conocer tiene como variables más significativas el hecho de ser trabajadorxs de la salud del subsector público dedicadxs a la atención de la población infantil en los 4 municipios que conforman el área sudeste de la Región Sanitaria VI de la provincia de Buenos Aires. Este conjunto de personas se estima está compuesto por 570 individuos del personal sanitario. Como afirma Salgado (2023), cualquier subconjunto de una población no es una muestra estadísticamente válida para realizar inferencias, más allá de su tamaño. La representatividad de la muestra hasta el momento en relación a los municipios, las profesiones y las tareas dentro de la asistencia a la población pediátrica en el territorio, no cuenta con la diversidad del escenario territorial e institucional que queremos abarcar, aun cuando en términos numéricos alcanzará una significatividad estadística (74 respuestas válidas de 570 profesionales, sería una cifra mayor al 0,05 en una muestra aleatoria inferencial).

Las características de la muestra se detallan a continuación: en cuanto a la profesión,

se observa una distribución estimada con un 49,2% de profesionales en Medicina, un 44% en Enfermería, un 2,3% en Kinesiología y Fisiatría, y un 3% en Técnicos en Información Clínica y Gestión de Pacientes. En relación al género, la muestra está compuesta por un 87,3% de mujeres y un 12,7% de hombres. Respecto a la ubicación geográfica de los efectores en los que los participantes desempeñan su labor, el 52% trabaja en Florencio Varela, el 19% en Berazategui, el 18% en Almirante Brown y el 9% en Quilmes. Finalmente, al considerar el nivel de atención de los efectores, el 20% se encuentra en el primer nivel, el 33,3% en el segundo nivel y el 44% en el tercer nivel de atención.

Cabe aclarar que no es la intención de nuestro método de recolección alcanzar la significatividad estadística dado que tampoco es una muestra al azar, sino como ya vimos el alcance que ha tenido estuvo moldeado por los vínculos iniciales del grupo que dio difusión a la misma y las diferentes instancias de re-lanzamiento (volver a enviar el acceso electrónico a la encuesta, conversar nuevamente con conocidxs y colegas sobre ella recordando la importancia de su participación, etc.). Por lo tanto, si bien entendemos que al momento la muestra sigue siendo pequeña (74 respuestas válidas, que se adecúan al criterio de inclusión), consideramos que la misma ha alcanzado ciertas características de diversidad y alcance territorial acorde al campo trabajado, que es preciso poder ampliar para consolidar la información con mayor peso para futuros análisis.

Discusiones metodológicas

A partir de las reflexiones sobre el desarrollo de una encuesta digital para relevar información del punto de vista de los actores sobre la experiencia laboral situada en efectores de salud de la provincia de Buenos Aires atravesada en el contexto de pandemia, uno de los puntos centrales de la discusión planteada es cómo se materializa la interacción entre los profesionales de la salud (antes de la pandemia y durante su primer tiempo) a la hora de pensar espacios de recolección de información significativa tanto para registrarla, así como para aprovechar la estructura ya construida de socialización para difundir la encuesta. De los entornos digitales, identificamos que el uso del WhatsApp® ya era central en los intercambios previos a la pandemia y, en el marco del aislamiento se intensificó su uso, llegando a ser el principal medio de sociabilidad (INDEC 2021). Acordamos nuevamente con Miller (et al., 2016) cuando afirma que los espacios de sociabilidad digitales y offline no pueden considerarse en formas separadas, sino que forman parte de las estrategias personales de experimentar los vínculos, a través de diferentes herramientas o canales. Su importancia no puede ser entendida desde el canal que la sostiene ni puede ser ponderada su significatividad por la condición de cercanía.

En relación a los desarrollos en investigación antropológica dentro del campo del análisis digital, coincidimos con Lodi cuando afirma que "... la noción de campo y territorialidad en relación a las digitalidades seguía siendo algo novedosa dentro de nuestra disciplina, hasta que las medidas de aislamiento frente a la pandemia mundial de COVID-19 provocaron la virtualización-digitalización de la vida cotidiana, con los consecuentes cambios en el objeto de estudio y limitaciones del acceso al campo" (Lodi 2022:57). Sostiene la autora que nuestro comportamiento en esa esfera requiere ser analizado a partir de la importancia que tiene para nuestras conductas, relaciones, prácticas y representaciones cotidianas considerando que pasamos más horas

conectadxs al mundo digital que durmiendo (2022). En este sentido, teniendo en cuenta a nuestro estudio en comparación con otros desarrollos en antropología, quisiéramos mencionar que, a pesar de tener un soporte digital, nuestro instrumento no tiene la pretensión de emular otras metodologías de relevamiento y análisis de datos como los que anunciamos a continuación:

- 1) La encuesta realizada en formato digital no es una etnografía digital (Cardoso 2020, Lodi 2022): no se busca información que habite en el plano digital del comportamiento de los sujetos que responden la encuesta como tampoco se consideran perfiles de usuarios en el medio digital (redes sociales, etc.) atribuibles a las personas que respondieron el cuestionario.
- 2) La encuesta realizada en formato digital no es una “etnografía rápida” (Vindrola-Pardos et al. 2021) o un “rapid qualitative research” (Vindrola-Pardos, Brage, Johnson 2021) en la cual un equipo de etnógrafxs o afines se distribuyen espacios de injerencia para ir y tomar notas, hacer entrevistas y relevar información de contexto, compartir con grillas estandarizadas la información parcial que cada cual tomó y elaborar un diagnóstico ampliado de situaciones o fenómenos multisituados.
- 3) La encuesta realizada en formato digital no es una auto-etnografía (Llorens García 2021, Pulido Fuentes 2021) apuntando a brindar una descripción de la experiencia a través de un relato más o menos detallado de la realidad circundante sobre la cual poder reflexionar en el transcurso de esta pandemia.

Es en esta comparación entre metodologías de relevamiento y procesamiento de información que nos gustaría detenernos para pensar los nuevos espacios de socialización que amplían los intereses disciplinares. Cuando M. Mead y Métreaux (y su equipo de trabajo compuesto por grandes referentes de la época) postulaban el estudio de poblaciones que conformaban al “otro” desde su perspectiva culturalista, las barreras espaciales y políticas ponían un freno a su batería metodológica basada en el trabajo de campo etnográfico. Es así que desarrollan una combinatoria de métodos de diferentes disciplinas que acercaban a lxs investigadores a conocer características de esas poblaciones y comprender con más detalle sus prácticas y representaciones, formas de organización social, tradiciones religiosas, formas de conocimientos, etc.

En nuestro caso, el contexto de ASPO y DISPO y la imposibilidad de continuar con metodologías de investigación previas y la necesidad de conocer la experiencia de trabajadorxs de salud durante la pandemia por COVID-19, nos permitió la creación de instrumentos de recolección y procesamiento de datos que nunca habíamos considerado utilizar hasta ese momento. Con el propósito de alcanzar a un conjunto de profesionales específico en los efectores de salud de la subregión sudeste nos preguntamos: ¿cómo se organizan lxs profesionales de salud en el territorio? Partimos de la consideración que la forma en la que se piensa el territorio influye en el diseño de las herramientas de recolección de información que permita conocerlo con mayor profundidad. Así, para pensar los comportamientos de lxs trabajadores de la salud en sus ámbitos laborales asumimos que, en el espacio situado, el grupo social vive y se constituye en formato de red. Adicionalmente, las condiciones económicas, tecnológicas y culturales convergieron en la utilización de las redes sociales, especialmente el WhatsApp, como soporte preferencial de las comunicaciones digitales.

Fue en este marco en el cual el equipo de investigación desarrolló la encuesta para

que pueda ser difundida sobre una estructura de vínculos ya existente apuntando a obtener un mayor alcance espacial a través del envío de un cuestionario digital y con entornos amigables. Asimismo, se dio una situación en la cual muchas de las personas trabajando en las áreas de salud durante todo ese período querían gustosamente contar sus experiencias y relatar las situaciones por las que estaban atravesando, no solo para transmitir información sino también para consolidar espacios de validación social, dándole forma a su experiencia individual en el conjunto de una narrativa colectiva que lxs incluya.

En relación a los desarrollos en investigación antropológica que apuntan al análisis de la experiencia de lxs trabajadorxs de la salud durante la pandemia en áreas geográficas aledañas a nuestro campo de trabajo, las estrategias de recolección de datos fueron encontrando diferentes formas. Las líneas de investigación que abordan las problemáticas de los servicios de salud y sistemas de atención, incluyendo la caracterización del personal de salud y las problemáticas que los asisten, encontraron en el marco de la pandemia un conjunto de interrogantes que requería inmediata respuesta y comprensión de la realidad por la que estaban atravesando. Muchos equipos se lanzaron a profundizar sus investigaciones previas y otros comenzaron líneas de trabajo en este sentido para dar respuesta a las problemáticas que moldearon formas específicas de llevar adelante el trabajo de asistencia sanitaria en estos territorios del conurbano sur (algunas de las cuales aún continúan vigentes). Todos se encontraron con el mismo problema: cómo obtener información de un campo “distante” y cómo construir los datos para dar respuestas a sus interrogantes de investigación.

Por ejemplo, Sy, Moglia y Derossi (2021) afirman que ya venían trabajando en efectores de salud cuando se desató la pandemia, por lo cual el acceso al campo y el contacto con profesionales de la salud ya estaba consolidado previamente. En ese marco, propusieron realizar intercambios, al inicio de la pandemia durante los primeros meses del 2020, con esas personas sobre su experiencia laboral a través de una invitación inicial y luego la posibilidad de contar a través de audios del WhatsApp®. Dicen las autoras que “Si bien el contacto vía WhatsApp® no contacta al personal, los audios recibidos permitieron sumergirnos en el campo, sin estar físicamente ahí y, al mismo tiempo, hacer un seguimiento de la situación de pandemia” (Ídem, p.64).

Para el caso del trabajo con profesionales de la salud en el área del gran La Plata, había un trabajo previo sobre el cual el equipo de investigación basó sus comunicaciones luego de declarado el aislamiento social (Remorini et al. 2021). Para llevar adelante el análisis de las estrategias de afrontamiento de la pandemia y el impacto en la atención en efectores de 2° y 1° nivel de atención, se re-estableció el contacto con personas con quienes venían trabajando y se pudo indagar en los cambios institucionales y personales frente al nuevo contexto socio-sanitario local. Los canales de intercambio de información y la realización de entrevistas fueron videollamadas y llamadas telefónicas al personal de salud (Lewins et al. 2022).

El trabajo conducido por Scaglia (2022) abordó el impacto de la pandemia en un barrio en Quilmes denominado Villa Itatí, indagando en las estrategias de afrontamiento, registro y atención de casos y cuidado de las familias del barrio. La metodología utilizada se basó en el trabajo de campo etnográfico, iniciado a mediados del 2021, incluyendo un equipo de trabajo interdisciplinario y focalizando en la observación y entrevistas en profundidad tanto a vecinos como a personas que conformaban las organizaciones sociales en el barrio y las instituciones gubernamentales con llegada territorial allí.

En investigaciones que articularon diferentes equipos de trabajo, como el caso de Ramacciotti y Guillian, para indagar las percepciones de enfermerxs de los partidos de Avellaneda y Quilmes, se propuso la realización de:

“entrevistas en profundidad y una encuesta auto administrada, se llevó adelante una estrategia metodológica con elementos cuantitativos y cualitativos para comprender en profundidad discursos y percepciones de enfermeros y enfermeras durante la pandemia de la Covid-19” (2022: 107).

Por su parte, Berenstein y Gutman reflexionan sobre el rol de profesionales de la antropología en las estrategias de afrontamiento de la pandemia en espacios de Atención Primaria en la zona sur del conurbano bonaerense, a través de su participación en el programa DETECTAR como agentes de acción sanitaria, es decir con tareas de relevamiento telefónico y apoyo a personas infectadas y/o contactos estrechos con encuestas o entrevistas breves (2022). En dicho marco laboral las autoras resaltan que una posible contribución desde la antropología al abordaje sanitario de la pandemia, considerando que se trata de en un ámbito predominantemente biomédico, apunta a “registrar el impacto que tienen las medidas sanitarias en la vida cotidiana de las personas... (y) atender a las redes de cuidado y los procesos locales” (2022: 61).

Para aquellos equipos de trabajo que ya conocían el campo previamente a la irrupción del aislamiento obligatorio, las estrategias metodológicas para continuar con sus investigaciones han revestido diferentes características que se podrán comparar y cada cual evaluar de acuerdo a los resultados obtenidos por esos medios. Cada equipo podrá establecer sus mecanismos de validación de los datos obtenidos, así como identificar la más efectiva forma de triangulación metodológica para cada contexto.

Cabe destacar que en la mayoría de estas aproximaciones se incluye el concepto de Sindemia para dar cuenta de la retroalimentación negativa entre condiciones previas de salud (en el plano individual), condiciones de violencia estructural (Singer y Rylko-Bauer 2021) (en el plano poblacional) de las personas que habitan en buena parte de estos municipios y la irrupción del virus Sars-CoV-2 que potenció tanto la tasa de transmisión y reproducción como los efectos negativos durante la enfermedad (síntomas graves) y a posteriori de la recuperación (COVID-19 prolongado). Esta perspectiva echa luz sobre la necesidad de consolidar la visión sistémica e interseccional de los fenómenos sanitarios. En este sentido, acordamos cuando afirma Sy que se requiere establecer un análisis desde una perspectiva socio-epidemiológica, incorporando los problemas globales como la desigualdades sociales y condiciones de vida y, por lo tanto, incluyendo las características propias de esos escenarios sociales sobre cómo vive la población, cómo se enferma y cómo muere (Singer y Rylko-Bauer 2021).

Es importante remarcar que parte del impacto de la transmisión del virus en las distintas poblaciones está moldeada por la forma que toma el acceso a los efectores sanitarios (en sus múltiples dimensiones, como desarrolla Gulliford et al. 2002 y Lago et al. 2013) que pudieron dar respuesta a la demanda de atención requerida en diferentes momentos desde el inicio de la pandemia. Y a su vez, el acceso a dichos servicios se compone, entre otros elementos, de las condiciones del personal de salud que allí presta servicios. Por lo tanto, describir las características de los contextos laborales de los efectores de salud de la región, al mismo tiempo que comprender la experiencia de trabajadores de la salud en ese marco, resulta indispensable para analizar las estrategias

de afrontamiento de la pandemia que tuvo lugar en estos contextos conurbanos. Así, coincidimos con Sy cuando postula la importancia de indagar, con una perspectiva sindémica, las experiencias de lxs profesionales de la salud en ese contexto, partiendo de la consideración que el impacto de la pandemia fue heterogéneo en los diferentes efectores de salud a partir de las condiciones diferenciales preexistentes al arribo del Sars-CoV-2 y su transmisión comunitaria (Castro et al. 2023; Sy 2023).

Conclusiones

Este artículo reflexiona sobre algunos desafíos metodológicos que tuvimos que afrontar como equipo de investigación para indagar problemáticas en el ámbito de la antropología de la salud y durante el ASPO, como tantos otros equipos que pretendían continuar con sus líneas de trabajo y/o indagar en la situación que se estaba atravesando durante la pandemia por COVID-19 en los efectores de salud en Argentina.

Las indicaciones socio sanitarias de guardar distancia y mantenerse en aislamiento social han sido un componente esencial del diseño metodológico elaborado, que ha provocado nuevos interrogantes teóricos y algunos consensos metodológicos. A partir del estudio de las epidemias (o durante las epidemias), como afirman Kelly, Keck y Lynteris, la antropología se ha visto enriquecida no simplemente por las oportunidades etnográficas de múltiples capas que plantean tales fenómenos, sino principalmente por los desafíos metodológicos, epistemológicos y teóricos más amplios que plantean para la disciplina (2019). En este sentido, coincidimos con Long cuando afirma que “cuando se trata de una situación tan inédita como la pandemia de COVID-19, son las encuestas, no la etnografía, las que mejor pueden proporcionar un marco conceptual para comprender las realidades sociales emergentes” ⁶(2020:295).

En este sentido, es importante remarcar que todo el proceso de elaboración de la encuesta, desde la definición de los temas a los que apunta relevar hasta el formato en el cual finalmente se difundió fue una constante negociación entre la perspectiva etnográfica que queríamos implementar lxs antropologxs del equipo y la conciencia práctica, del conocimiento del territorio y del personal de salud en ese contexto histórico-sanitario específico, aportada por lxs otros miembros profesionales de la salud que insistían en que “80 preguntas es mucho”, “nadie va a contestar eso”, “nadie se va a sentar en una computadora para responder, tiene que ser amigable desde el teléfono celular”, “que sea más corto” “esto no se entiende”, “que no se entiende”, “que no”.

Lxs antropologxs queríamos recolectar información multidimensional, que diera cuenta de las características individuales y de una percepción más amplia de los procesos y situaciones atravesadas pensando en la proyección a mayor escala social y territorial, preguntar por sus experiencias, reflexiones sobre el riesgo, sentimientos encontrados entre ver a la familia y llevar adelante su tarea asistencial, dando lugar a respuestas abiertas para que puedan desarrollar sus ideas. Y nuestros compañerxs de equipo continuaban insistiendo en hacer preguntas más cortas, respuestas estandarizadas y con la posibilidad de incluir más de una opción en el resultado.

Frente al cambio tecnológico de hecho para recolectar información implementado

⁶ Del original: “when dealing with a situation as unprecedented as the COVID-19 pandemic, it is surveys, not ethnography, that can best provide a conceptual framework for understanding emergent social realities”.

en este contexto, los resultados preliminares sugieren que una encuesta de estas características es una importante herramienta de relevamiento de información, que permite una amplia circulación entre contactos conocidos y otros que mantienen una distancia vincular mayor. Al mismo tiempo, consideramos que es necesaria una revisita o triangulación metodológica para acortar la distancia entre el dato relevado sin presencia de quien investiga a partir de una entrevista posterior o un acercamiento al lugar de trabajo, en nuestro caso los efectores del área sudeste de la Región Sanitaria VI. Nuestra encuesta incluye al final la posibilidad de contactar a esa persona para realizar una entrevista adicional a su participación a través de responder el formulario electrónico.

Uno de los puntos centrales en la reflexión sobre nuestro proceso de trabajo es el rol que ha tenido el uso de las redes sociales durante la pandemia para poder problematizar los canales de comunicación como herramientas de acceso a los datos significativos y fiables para obtener un diseño metodológico sólido y sustentable en el contexto de indagación. Si trazamos un paralelismo con el habitual trabajo de campo etnográfico, la posibilidad de identificar personas como informantes clave presenta algunas dificultades. En principio, identificamos una doble dimensión en los vínculos, caracterizando por un lado al conjunto de personas que se conocen (lazos de amistad, de trabajo, familiares, vecindad, etc.) y se han visto cara a cara y, por el otro, el conjunto de personas a las que se tiene acceso por medios digitales (WhatsApp®, Email, Facebook®, Instagram®, Tik Tok®, Twitter® —ahora X®—, etc.) y se pueden alcanzar a través del envío de información, voluntaria o involuntariamente. Es la combinación entre ambas lo que se pone en juego en nuestra estrategia metodológica para el relevamiento de información de campo: quién conoce a quién, quién puede enviar un pedido de participación y quién responde satisfactoriamente a dicho pedido. En este sentido, más que de informantes clave, podemos hablar de lazos clave, y por lo tanto precisamos atender a la estructura de la red de personas a las que es posible alcanzar y con qué fuerza llega ese mensaje o información. Las estructuras de comunicación robustas en términos de transmisión de mensajes suelen llamarse en las teorías del análisis de redes sociales (ARS) como modelos de enlace preferencial (Wasserman y Faust 1994), y tienen la característica de incluir algunos nodos con muchos lazos y muchos nodos con pocos lazos. A los primeros, se los denomina *hubs*, nodos con alta centralidad de grado y centralidad de intermediación a través de los cuales se llega en pocos pasos a todos los márgenes de la red. Estos *hubs* son, en nuestro caso, las personas más influyentes a la hora de transmitir el mensaje y no necesariamente la persona que más información proveyó o con mayor nivel de significatividad.

El relevamiento de información sobre las experiencias durante la pandemia del personal de salud que asiste a la población pediátrica en el área, reviste de una gran importancia no sólo para registrar los procesos asistenciales, estrategias de afrontamiento institucional y personal, relaciones entre colegas en el equipo de salud y sus vínculos con otros efectores entre otros, sino para identificar aquellos elementos clave que permitan una planificación del sector en el mediano y largo plazo. Hasta el momento hay escasa información sistematizada sobre estos temas en la región, ni grandes bases de datos centralizados a los cuales recurrir. En este contexto, la investigación antropológica puede ofrecer un acercamiento a entender dichos procesos y nuevas características de una población clave. Coincidimos con Teves, Remorini y Morgante cuando afirman que “La escala y metodología etnográficas, con su foco en la vida cotidiana y en los

contextos relacionales, permiten articular datos sobre actividades, organización y vínculos en diferentes dominios de la vida colectiva, junto con mostrar la vulnerabilidad social a diferentes escalas y teniendo en cuenta sectores específicos que resultan de la interseccionalidad de variables socio-ambientales y epidemiológicas” (2020: 316).

Asimismo, la estrategia metodológica desplegada en este contexto y sobre nuestra trayectoria de investigación apunta a vislumbrar las expresiones locales de la sindemia, incluyendo el impacto diferencial en el personal de salud y los servicios de atención, considerando que las inequidades sociales moldean las habilidades individuales (e institucionales) para adherirse a los protocolos de salud pública (Ennis-McMillan y Hedges 2020).

Finalmente, nos preguntamos ¿Puede esta información reemplazar a la investigación etnográfica clásica? ¿Pueden estos métodos articulados suplantar el rapport y la confianza establecida con las personas que habitualmente son partícipes del trabajo de campo antropológico? La respuesta es no. Como afirmaban Mead y Métraux, el cambiante curso de las sociedades y la vinculación entre ellas hace necesario robustecer las herramientas metodológicas para poder acceder a la información significativa de las maneras que están al alcance (2000). Sin embargo, debe destacarse el carácter cada vez más “híbrido” del campo etnográfico producto de las grandes transformaciones tecnológicas que los últimos cuatro años de pandemia parecen haber profundizado de forma insospechada. El uso de las redes sociales, el acceso masivo a internet por medio de celulares y computadoras de todo tipo y forma plantean nuevos desafíos de cómo entender a las personas, grupos o comunidades con las cuales hemos trabajado por varias décadas.

Entendemos, igualmente, que tomar en cuenta las salvedades de las transformaciones tecnológicas de las sociedades donde habitamos no suplanta la investigación etnográfica y la observación participante como herramientas de relevamiento de datos en la investigación cualitativa que apunte a dar cuenta del punto de vista de los actores sociales protagonistas de los procesos y fenómenos de interés antropológico. Pero sí vemos necesario el desarrollo de una estrategia integral que complemente la visita de campo cuando no sea posible su acceder o cuando los espacios que habitan las personas o instituciones a quienes investigamos estén insertos en estos nuevos contextos siempre en formación. Cuando decía Bateson en su ya célebre frase “el mapa no es el territorio” (Bateson 1991), se refería a que la descripción o el modelo para el análisis es necesariamente un recorte articulado de la realidad para dar cuenta de los procesos o fenómenos que queremos investigar. Pues bien, como existen múltiples mapas para caracterizar un mismo problema, incluso mapas contradictorios entre sí, será necesario continuar indagando en las articulaciones metodológicas eficaces para dar cuenta de un campo en constante movimiento ya que es el campo, y sus cambiantes formas de sociabilidad, el que nos organiza a nosotrxs y no nosotrxs a él.

Bibliografía

Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.

Berenstein, J. y D. Gutman (2022). Reflexiones sobre el trabajo antropológico en dispositivos territoriales de contención de la emergencia sanitaria. En S. Margulies y M. G. García (Editoras) (2021) *Diario Antropológico de la Pandemia por COVID-19. Relatos del trabajo en instituciones de salud*, (pp. 49-63). Edición digital. Disponible en:

http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/12140/uba_ffyl_1_2020_diario%20antropol%C3%B3gico%20de%20la%20pandemia%20por%20COVID-19.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Cardoso T. (2020). La utilidad de los enfoques biosociales como marco para una Antropología Médica de la pandemia por SARS-CoV-2 / Covid-19. *Rev. Esp. Antrop. Fís.* (42), 44-69.

Castro, M.; Barbis, E.; Pereyra, M.; Favero, E.; Fontana, S.; Valiente, E.; Moreno, E. Y Scaramutti, MI. (2020). Atención de salud en red: Circulación de pacientes pediátricos en la Región del Sudeste Bonaerense. En A. Paredes (Comp.) *Reflexiones teórico-metodológicas desde el análisis de redes sociales: poder, circulación, comunidades e intelectuales en América del Sur*. Mendoza, Argentina: Editorial Qellqasqa y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo (UNCUYO). . Disponible en <http://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/view/ISBN%20978-987-4026-43-9/20/72-1>

Castro M. Barbis E. Pereyra M. Graziano A. Favero E. Fontana S. Valiente E. Borturo M. Scaramutti, MI. y Moreno E. (2021). Colaboración entre Efectores de Salud: Integración Territorial de la Atención en Red. El Caso de Pacientes Pediátricos en la Red del Sudeste Bonaerense. En Daniela Álvarez y Magalí Turkenich (Comps.) *Redes y territorios: aportes para planificar la política de salud en nuestra región*. Buenos Aires, Argentina: Editorial UNAJ. Disponible en: <https://biblio.unaj.edu.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=6634>

Castro, M; Barbis, E; Pereyra, M, Ugarte del Campo, F; Scaramutti, M. I., Santolin, C y E Valiente (2022). *Experiencia de lxs trabajadoras de salud en pediatría de la subregión sudeste en pandemia: resultados preliminares*. Actas de las 3ras. Jornadas de Investigación UNAJ realizadas en 2022- Universidad Nacional Arturo Jauretche- F. Varela, Buenos Aires - noviembre. Disponible en Actas ISBN 978-987-3679-96-4, <https://jornadasiv.unaj.edu.ar/category/actas/>

Castro, M., Santolin, C., Setien, C., Valiente, E., Barbis, E., Pereyra, M., Ugarte Del Campo, F., Matkovac, L., Molina J., y B. Chaile (2023) Efecto “agobio”: la sindemia vista desde la oferta de los servicios de salud pública de la subregión sudeste bonaerense (Quilmes, Alte. Brown, F. Varela y Berazategui). Presentación en el *XVII Congreso Latinoamericano De Medicina Social y Salud Colectiva*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Cueto J. Teves L. y Pasarin L. (2020). “El giro hacia la relación. Un ensayo sobre las discusiones actuales en análisis de redes sociales y una interpelación a la investigación etnográfica” En A. Paredes (Comp.) *Reflexiones teórico-metodológicas desde el análisis de redes sociales: poder, circulación, comunidades e intelectuales en América del Sur*. Mendoza, Argentina: Editorial Qellqasqa y la FCPyS (UNCUYO). Disponible en <https://qellqasqa.com/omp/index.php/qellqasqa/catalog/book/ISBN%20978-987-4026-43-9>

Ennis-Mcmillan, M. y Hedges, K. (2020). Pandemic Perspectives: Responding to COVID-19. *Open Anthropology*, 8 (1). Disponible en: <https://www.americananthro.org/StayInformed/OAArticleDetail.aspx?ItemNumber=25631>

Gómez Pérez, D. (2023). Impacto de la asistencia del covid-19 sobre los profesionales de enfermería. *ARIES, Anuario de Antropología Iberoamericana*. Disponible en: <https://aries.aibr.org/articulo/2023/27/5222/impacto-de-la-asistencia-del-covid-19-sobre-los-profesionales-de-enfermeria> Green, J. y Thorogood N. (2013). *Qualita-*

tive Methods for Health Research. London: SAGE.

Gulliford, M., Figueroa-Muñoz, J., Morgan, M., et al. (2002). ¿Qué significa “acceso a la atención médica”? *Journal of Health Services Research & Policy*, 7(3), 186-188. <https://doi.org/10.1258/135581902760082517>

Hai-Jew, S. (2019). *Online survey design and data analytics: Emerging research and opportunities*. País: IGI Global - Engineering Science Reference. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). (2012). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Resultados definitivos. Mayo de 2024. Recuperado de <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-135>

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). (2021). Acceso y uso de tecnologías de la información y la comunicación. Informes Técnicos. *Encuesta Permanente de Hogares*, 6, (89). Ciencia y tecnología. Vol. 6, n° 1, Cuarto trimestre de 2021, ISSN 2545-6636. Disponible en https://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/mautic_05_22843D61C141.pdf

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). (2024). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Edición ampliada. Mayo de 2024. Recuperado de <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-165>

Ives, J., Greenfield, S., Parry, J. M., Draper, H., Gratus, C., Petts, J. I., Sorell, T., y Wilson, S. (2009). “Healthcare workers’ attitudes to working during pandemic influenza: a qualitative study”. *BMC Public Health*, (9), 56. <https://doi.org/10.1186/1471-2458-9-56>

Kelly, AH., Keck F. y Lynteris C. (2019). *The Anthropology of Epidemics*. Londres: Routledge.

Lago, F., Elorza, M. E., Moscoso, N., & Ripari, N. (2013). Equidad en el acceso a los servicios de atención primaria de salud en sistemas de salud descentralizados: El caso de la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Revista de Gerencia y Políticas de Salud*, 12(25), 40-54.

Lasco, G. (2022). Anthropological Responses to COVID-19 in the Philippines, *Anthropology in Action*, 29(1), 23-31. Retrieved Oct 12, 2022, from <https://www.berghahn-journals.com/view/journals/aia/29/1/aia290104.xml>

Lewins, K., Morrissey, AM, Remorini, C., Castro, M., Noonan M., Teves L., Palermo ML, y Niranjana V. (2022). *The Knock-on Effects of COVID-19 on Healthcare Services*. País: Vindrola.

Llorens García, A. (2021). “Aportación etnográfica a la crisis sanitaria de la COVID-19”. En Evangelidou, Stella y Martínez-Hernández, A. (eds.), *RESET: Reflexiones antropológicas ante la pandemia de COVID-19*. País: Publicacions Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2020, (pp.31-32). ISBN: 978-84-8424-870-5. doi: 10.17345/9788484248705=

Lodi, M. E. (2022). *Redes de cooperación en la comercialización de los textiles artesanales en Quebrada de Humahuaca*. (Tesis de Maestría) Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Long, N. J. (2020). Lockdown Anthropology and Online Surveys: Unprecedented Methods for Unprecedented Times. *Studies in Indian Politics*, 8(2), 294-297. <https://doi.org/10.1177/2321023020963839>

Lupton, D. (2021) *Doing Fieldwork in a Pandemic (crowd-sourced document), revised*

version. Disponible en <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4228791>

Mead, M. y Métraux, R. (2000). *The Study of Culture at a Distance*. Estados Unidos:

Berghahn Books.

Medina A. y Narodowski P. (2019). *Enfoques y herramientas para el gobierno de la salud. Comparación internacional en el nuevo contexto de las redes*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Miller, D; Costa, E; Haynes, N; McDonald, T; Razvan, N; Sinaman, J; Spyer, J; Venkatraman, S y Wang, X (2016). *How the World Changed Social Media*. Londres: UCL Press, University College London. Disponible en: www.ucl.ac.uk/ucl-press

Organización Mundial de la Salud (2023) Declaración acerca de la decimoquinta reunión del Comité de Emergencias del Reglamento Sanitario Internacional (2005) sobre la pandemia de enfermedad por coronavirus (COVID-19). Disponible en: [https://www.who.int/es/news/item/05-05-2023-statement-on-the-fifteenth-meeting-of-the-international-health-regulations-\(2005\)-emergency-committee-regarding-the-coronavirus-disease-\(covid-19\)-pandemic](https://www.who.int/es/news/item/05-05-2023-statement-on-the-fifteenth-meeting-of-the-international-health-regulations-(2005)-emergency-committee-regarding-the-coronavirus-disease-(covid-19)-pandemic)

Pérez Velilla, A. (2019). *Estrategias de auto-organización en agrupaciones escautistas: los movimientos de exploradores de las villas bonaerenses*. (Tesis no Publicada). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/472548611/Estrategias-de-auto-organizacion-en-agrupaciones-escautistas>

Podjed, D. (2020). Renewal of Ethnography in the time of the COVID-19 Crisis. *Sociologija i prostor*, 59 (2021) 219 Posebno izdanje: 267-284.

Pulido Fuentes, M. (2021). La fragilidad entre los afectados y los que cuidan: socialización de la vulnerabilidad. En Evangelidou, Stella y Martínez-Hernández, Angel (eds.), *RESET: Reflexiones antropológicas ante la pandemia de COVID-19*. País: Publicacions Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2020, p.49–50. ISBN: 978-84-8424-870-5. doi: 10.17345/9788484248705=

Ramacciotti, K. y Gilligan, C. (2022). La comunicación en el área de salud de Argentina en momentos de pandemia Covid-19. *Cuadernos Iberoamericanos* 10(2), 104-120. <https://doi.org/10.46272/2409-3416-2022-10-2-104-120>

Recoder, M. L. y M. G. García (2021). “Problemas socio-sanitarios y producción de conocimiento antropológico en el contexto de la pandemia por COVID-19 Reflexiones desde la gestión”. En S. Margulies y M. G. García (Editoras) (2021), *Diario Antropológico de la Pandemia por COVID-19. Relatos del trabajo en instituciones de salud*, (pp.77-85). Edición digital. Disponible en: http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/12140/uba_ffyl_1_2020_diario%20antropol%C3%B3gico%20de%20la%20pandemia%20por%20COVID-19.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Remorini, C., Teves, L., Pasarin, L. y Castro, M. (2021). Expresiones locales de la pandemia COVID-19: estrategias de los trabajadores de salud en Argentina. *Revista de Cuadernos de Medicina Social*. 3(61), 19-36. ISSN 0716-1336. Chile. Disponible en <https://cms.colegiomedico.cl/https-cms-colegiomedico-cl-wp-content-uploads-2021-11-suplementoantropologia2021-pdf/>

Salgado, P. (2023). Población y Muestra: Parámetros y Estadísticos. *Apuntes de Epidemiología, material de cátedra*. Centro Redes: Centro de Estudios sobre Ciencia, Desarrollo y Educación Superior, Centro Asociado CONICET. Inédito.

Scaglia, M. C., Albano D., Konfino J., Hartfield M., Saraceno M., Turkenich M., De Zavalía D. (2022). Representaciones, prácticas participativas, pandemia y padecimiento subjetivo en el Comité Operativo de Emergencia COE de Villa Itatí, Quilmes. Presentación en las *III Jornadas de Investigación* de la Universidad Nacional Arturo

Jaureche, Florencio Varela.

Segura, R. (2023). Antropología, pandemia y ciudad. *Cuadernos De antropología Social*, (57), 25-40. <https://doi.org/10.34096/cas.i57.12625> <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/12625>

Singer, M. y Clair S. (2003). Syndemics and public health: reconceptualizing disease in bio-social context. *Medical Anthropology Quarterly*, 17(4), 423-441. <https://doi.org/10.1525/maq.2003.17.4.423>

Singer, M. y Rylko-Bauer B. (2021). The Syndemics and Structural Violence of the COVID Pandemic: Anthropological Insights on a Crisis. *Open Anthropological Research*, (1), 7-32. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/opan-2020-0100>

Sy, A. (2023). Healthcare workers' experiences during the COVID -19 pandemic in Argentina: A syndemic approach to hospitals. *Curare. Journal of Medical Anthropology*. Online First. DOI: 10.60837/curare.v1i1.1823

Sy, A., Moglia B. y Derossi P.D. (2021). Todo se transformó completamente. Experiencias de atención a la pandemia de COVID-19 en el ámbito de la salud pública. *Rev. Salud Pública* (Córdoba) 26(2):60-72. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/RSD/article/view/33077>


Teves, L, Remorini, C. y Morgante G. (2020). Estrategias etnográficas para un encuadre innovador del COVID-19. *Innovación y Desarrollo Tecnológico y Social* 2 (2): 306-335- Número especial COVID-19.

Toepoel, V. (2016). *Doing surveys online*. País: SAGE. <https://doi.org/10.4135/9781473967243>


Vindrola Pardos, C. y G. Johnson (ed.) (2022). *Caring on the Frontline during COVID-19. Contributions from Rapid Qualitative Research*. Reino Unido: Palgrave MacMillan.

Vindrola-Padros, C., Brage, E., & Johnson, G. (2021). Rapid, responsive, and relevant? systematic review of rapid evaluations in health care. *American Journal of Evaluation*, 42(1), 13-27. <https://doi.org/10.1177/1098214019886914> .

Wasserman, S. y Faust, K. (1994). *Social network analysis: Methods and applications*. Cambridge: Cambridge University Press.



Mora Castro es antropóloga, realizó su formación de Profesorado Universitario, Licenciatura y Doctorado en Cs. Antropológicas en la UBA, Investigadora Adjunta del CONICET. Sus temas de investigación abarcan problemáticas de la Antropología de la Salud y de Metodologías de Investigación. Profesora Adjunta Regular del Ins. de Ciencias de la Salud (UNAJ) coordina la asignatura “Antropología de la Salud” (Lic. en Enfermería) y es Visiting Lecturer de la MSc Global Public Health en la Queen Mary University of London. Docente en la Carrera de Especialización en Abordajes Interdisciplinarios Centrados en las Personas con Discapacidad y sus Comunidades del Instituto Universitario Hospital Italiano de Buenos Aires (IUHIBA). Es Coordinadora Técnica de la Red de Investigación Traslacional en Salud (CONICET). Miembro del Comité de Posdoctorado de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la UNLP.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9104-7992>



Federico Ugarte del Campo es profesor y Lic. en Antropología por la UBA. Actualmente integrante del Equipo del Sudeste Bonaerense (UNAJ). Sus temas de investigación abarcan problemáticas de la Antropología Social, Política y de la Salud en temáticas como memoria social, identidad, redes en salud, salud comunitaria, problemáticas asociadas a las personas con discapacidad y complejidad. Actualmente ejerce funciones en la Unidad de Discapacidad del Hospital Zonal de Agudos Gral. Manuel Belgrano. Además, ha sido docente tutor del Curso de Posgrado “Las Personas con Discapacidad y las Prácticas Profesionales” en el Instituto Universitario Hospital Italiano de Buenos Aires (IUHIBA).

“Los silencios de *United Colors of Benetton*”: Narrativas hegemónicas del museo Leleque (Chubut, Argentina)¹

[MATIAS VALENZUELA]

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad Nacional de Río Negro/
Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco
mvalenzuela@fhcs.unp.edu.ar

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar la exhibición del Museo Leleque (Chubut, Argentina), propiedad del Grupo Benetton, abordando específicamente las narrativas y memorias hegemónicas sobre el pueblo Mapuche Tehuelche. La propuesta metodológica de tipo cualitativa comprende observación de campo y análisis del discurso construido en dicho sitio. Como resultado se identifican tópicos narrativos centralizados en la diversidad y el progreso en consonancia a la formación de alteridades indígenas que operan a partir de silencios. De ese modo, la exhibición del Museo Leleque se conforma por narrativas históricas que no son ajenas a los silencios instituidos por los sectores hegemónicos para mantener su posición de poder. Los silencios y ausencias de las narrativas históricas resultan funcionales ante un discurso que pretende totalidad, verdad y objetividad del conocimiento histórico. La exhibición del Museo Leleque se completa con los sentidos y usos de ciertas ausencias sobre la historia del pueblo Mapuche Tehuelche, propia de una política negacionista y de ocultamiento sostenida por silencios que colisionan con los conflictos territoriales. Palabras clave: Mapuche Tehuelche, Memorias, Narrativas, Museo

¹ Artículo recibido: 29 de junio de 2024. Aceptado: 7 de noviembre de 2024.

“The silences of *United Colors of Benetton*”: Hegemonic narratives of the Leleque museum (Chubut, Argentina)**Abstract**

The purpose of this article is to analyze the exhibition at the Leleque Museum (Chubut, Argentina), owned by the Benetton Group, specifically addressing the hegemonic narratives and memories about the Mapuche Tehuelche people. The qualitative methodological proposal comprises field observation and analysis of the discourse constructed at the site. As a result, narrative topics centered on diversity and progress are identified in line with the formation of indigenous alterities that operate from silences. Thus, the exhibition of the Leleque Museum is shaped by historical narratives that are not alien to the silences instituted by the hegemonic sectors to maintain their position of power. The silences and absences of historical narratives are functional in the face of a discourse that claims totality, truth and objectivity of historical knowledge. The exhibition of the Leleque Museum is completed with the meanings and uses of certain absences about the history of the Mapuche Tehuelche people, typical of a denialist and concealment policy sustained by silences that collide with territorial conflicts

Keywords: Mapuche Tehuelche, Memories, Narratives, Museum

“Os silêncios da *United Colors of Benetton*”: Narrativas hegemônicas do museu Leleque (Chubut, Argentina)**Resumo**

O objetivo deste artigo é analisar a exposição do Museu Leleque (Chubut, Argentina), de propriedade do Grupo Benetton, abordando especificamente as narrativas e memórias hegemônicas sobre o povo Mapuche Tehuelche. A abordagem metodológica qualitativa envolve observação de campo e a análise do discurso construído no próprio local. Como resultado, são identificados tópicos narrativos que enfocam a diversidade e o progresso em consonância com a formação de alteridades indígenas que operam com base em silêncios. Dessa forma, a exposição do Museo Leleque é moldada por narrativas históricas que não são alheias aos silêncios instituídos pelos setores hegemônicos para manter sua posição de poder. Os silêncios e as ausências das narrativas históricas são funcionais diante de um discurso que reivindica a totalidade, a verdade e a objetividade do conhecimento histórico. A exposição do Museo Leleque se completa com os significados e usos de certas ausências sobre a história do povo Mapuche Tehuelche, típicas de uma política negacionista de ocultação sustentada por silêncios que colidem com conflitos territoriais.

Palabras-chave: Mapuche Tehuelche, Memórias, Narrativas, Museu

Introducción

El Museo Leleque se encuentra ubicado en un espacio rural, en cercanía al casco principal de la Estancia Leleque, administradora central de las estancias de la región patagónica de la Compañía de Tierras Argentina Sud, propiedad del Grupo Benetton. Dicho grupo es una corporación transnacional propietaria de más de 900 mil hectáreas en Argentina, dedicada a la producción ganadera y textil principalmente, entre otras actividades económicas. El Museo Leleque se construyó a fines de los noventa en articulación con científicos y un coleccionista de objetos arqueológicos. En el 2000 fue inaugurado dentro de una de sus principales estancias en el noroeste de Chubut, departamento de Cushamen. Para llegar al museo se toma la Ruta Nacional N° 40, recorriendo 90 km desde Esquel o 75 km desde El Bolsón; y luego seguir por la Ruta Provincial N° 15 y recorrer 3 km camino adentro hasta llegar al Museo Leleque (Figura 1). La exhibición se encuentra compuesta por cuatro salas: “Pueblos Autóctonos”, “Encuentro de Dos Mundos”, “El Principio del Fin: asentamiento, sedentarismo y decadencia” y “Los Pioneros”. Otro edificio que forma parte del museo es el “El Boliche”, instalación aledaña a la muestra de menor tamaño que fue restaurado para uso turístico con servicio de alimentación y bebida para los visitantes y, a su vez, venta de artesanías y exhibición de objetos e imágenes (Figuras 2 y 3).



Figura 1. Localización del Museo Leleque. Elaboración de Cristian Hermosilla.



Figura 2. Edificio de la exhibición. Fuente propia.



Figura 3. Edificio “El Boliche”. Fuente propia.

El presente artículo se propone analizar las narrativas y memorias hegemónicas que se reproducen en la muestra del Museo Leleque con respecto al uso político del pasado sobre el pueblo Mapuche Tehuelche². El diseño metodológico se centra en un enfoque cualitativo a efecto de comprender las narrativas históricas y memorias desde el orden hegemónico. El material para el análisis fue producido a partir de etnografías itinerantes llevadas a cabo en el Museo Leleque en torno a una serie de visitas, observaciones de campo, registros fotográficos y análisis del discurso realizados durante los años 2017, 2019 y 2022. La etnografía itinerante se caracteriza por su carácter móvil (Muzzopappa y Ramos, 2017) y anclada en una etnografía multisituada (Marcus, 2001). El diseño de

² Este artículo se desprende de una tesis de maestría en historia y memoria donde también se analizaron las representaciones turísticas sobre el Museo Leleque, su proceso de patrimonialización y las memorias de mapuche tehuelche de la región donde se localiza el museo (Valenzuela, 2024).

trabajo se orienta en función a la circulación de símbolos y signos sobre un tema, además de sitios y momentos que trazan asociaciones y relaciones. Esta metodología busca descubrir entramados de sentido e identificar conexiones de locaciones de producción cultural que no han sido evidenciadas. Para eso se aborda el orden institucional que desprende diversas instituciones interconectadas en distintas escalas (local, provincial, nacional y transnacional) manifestadas en Estados, mercado, medios de comunicación, industrias, sitios patrimoniales, entre otras. En lo que respecta específicamente al corpus de esta investigación, se abarca objetos, textos, imágenes y fotografías, así como asociaciones y entramados específicos en la composición de las vitrinas y montajes; y a su vez, publicaciones de investigaciones científicas y periodísticas sobre los temas vinculados al contenido de la exhibición. La estrategia metodológica permite identificar, reconstruir y problematizar tanto las narrativas y memorias hegemónicas de la exhibición como los usos políticos de las ausencias, silencios y olvidos desde una lectura a contrapelo.

Los museos operan como dispositivos educativos y culturales de reservorio y exhibición del patrimonio cultural “común” de un pueblo. En tanto su práctica abarca el retiro de los objetos de la circulación mundana para custodiarlos y mostrarlos en condiciones específicas, se trata de una institución privilegiada para establecer legitimidad sobre una forma de recordar cierto pasado, y validar algunas memorias como parte de la hegemonía cultural, ideológica y política (Rinesi, 2011). Este proceder intrínseco del museo exige una lectura “a contrapelo” que cuestione el relato obligatorio y universal del historicismo edificante (Benjamin, 1940, en Rinesi, 2011) considerando su origen como parte del proyecto político pedagógico de reservorio de una cultura nacional y universal. Este proyecto consiste en establecer un esquema de selección de lo que se integra y lo que no, y un esquema de asociación entre los artefactos que fueron extraídos de sus contextos de producción y lo asocia con otros (Boverio, 2011). De acuerdo con Gómez (2011), esos esquemas —presupuestos en archivos y colecciones— trazaron las fronteras entre exteriores e interiores (inclusiones y exclusiones) en distintos momentos de construcción de la identidad de la civilización occidental. El museo actual es el que legitima una forma de memoria funcional a la matriz ideológica de las sociedades capitalistas modernas y un espacio de exhibición de los saqueos provenientes de la expansión colonialista, que conjuga viejos paradigmas del progreso, la tradición y la nación con las lógicas más recientes de una economía de masas interesada en las expectativas del público.

Las perspectivas críticas sobre los museos se enfocan sobre las políticas de acumulación y clasificación, y sobre los procedimientos y finalidades de sus narrativas. Existe un vacío entre los objetos de la colección del museo y el mundo exterior que se pretende representar, que favorece el déficit del pasado, la debilidad de la memoria colectiva y la multiplicación de las fronteras de la subjetividad. A través del tiempo, los museos formaron parte de una política colonial de importación de objetos (en gran cantidad) desde los márgenes de las colonias o rurales del interior, a los centros occidentales, urbanos y científicos de exhibición (Anderman y Fernández Bravo, 2003)³. Hoy en

³ Durante el siglo XIX e inicios del XX, los museos fueron la base del colonialismo político y científico. Posterior a la Segunda Guerra Mundial, en un contexto de cuestionamiento al colonialismo, algunos proyectos museográficos recurrieron al multiculturalismo y a la participación de las comunidades colonizadas, para renovar sus funciones. Desde entonces, la crítica fue planteando nuevos y creciente desafíos en torno a la participación de los “otros” en el diseño, elaboración y organización de las propuestas expositivas (Van Geert et al., 2016). Las reflexiones sobre las transformaciones recientes en los museos de antropología involucran temas relacionados con la violencia, los silencios, las ausencias, las resisten-

día, el debate se detiene en la cultura material, la representación de la diversidad cultural, la identidad y el patrimonio en los horizontes de la democratización hacia grupos que construyen sus diferencias, como las comunidades indígenas (Jeria et al., 2020). En esta línea, se fue generando una disputa entre quienes defienden los procesos de musealización tradicionales, y quienes apuestan a sus usos alternativos y contrahegemónicos. Resumiendo lo dicho hasta aquí, la primera es la perspectiva colonial, en la cual las formas de vida de los pueblos indígenas quedan ancladas en lo “arcaico” y lo “exótico”, como prueba de la autenticidad de la exhibición. La incorporación de lo indígena en el espacio museográfico sucede a través de la invisibilización, folklorización, fetichización y mercantilización en el marco de una “arqueologización”, en la que los pueblos indígenas son los “fósiles guía” de un pasado remoto sin relación con el presente. La segunda perspectiva es la que promueve prácticas que enfatizan las relaciones entre pasado y presente, la multivocalidad y la mirada crítica hacia el negacionismo de los genocidios (Fiore y Butto, 2021).

En lo que respecta a trabajos sobre la construcción de narrativas de los museos sobre el pueblo Mapuche Tehuelche en Chubut, algunos señalan las tensiones entre “lo expuesto” y “lo silenciado” en el relato histórico oficial, donde el pueblo Mapuche queda representado por su supuesta extranjería chilena y su carácter de invasor (Crespo, 2017; Stella, 2014). Estos trabajos identifican, por un lado, los borramientos de eventos, objetos, relaciones y sujetos en los relatos sobre el pasado; y por otro, la sustitución de algunas fechas por otras en el comienzo de la historia, el reemplazo de algunos eventos del pasado por otros, y la elución de algunos nombres y clasificaciones por otros (Crespo y Tozzini, 2014). En algunos casos acentúan, también, el poder de los relatos sobre el encuentro “armónico” entre los Galeses y los Tehuelche, la configuración de una sociedad inmigrante y el arribo de la civilización a la provincia (Stella, 2014). En otros, si bien se identifican algunas articulaciones de lectura del pasado, orientación en el presente y construcción de visibilidad para los pueblos originarios, reconocen obturaciones de muchas otras interpretaciones posibles y formas de reconocimientos de las pertenencias indígenas locales, invisibilizando la violencia propia de los procesos de conformación del Estado nacional (Nahuelquir, 2011).

En lo que respecta al Museo Leleque, Julio Vezub (2006) problematiza el proceso de creación y modificación del proyecto del Museo Leleque, de cuyo equipo científico y técnico fue parte en un inicio. Su reflexión crítica del uso museográfico e historiográfico en el marco del trabajo en el museo considera la dimensión ética, los límites y las posibilidades de los investigadores como actores de este tipo de iniciativas privadas. Desde otro ángulo, Carlos Masotta (2009) indaga sobre las fotografías del siglo XIX y principio del XX utilizadas en la muestra del Museo Leleque. Específicamente analiza la construcción visual de la idea de “desierto” en el territorio para naturalizar el “ingreso civilizatorio” y la “desaparición” de los pueblos indígenas. Por último, Cristian Hermosilla (2015) también define al Museo Leleque como herramienta ideológica que reconstruye un pasado que legitima las formaciones jurídicas y políticas que operan en los territorios. Para este autor, eso conlleva el desconocimiento de los derechos ancestrales de los pueblos Mapuche Tehuelche en la región donde se localiza el Museo,

cias y las demandas de justicias de los pueblos originarios. En ese marco patrimonial se plantean discusiones en cuanto al rol político-social de los museos antropológicos y sus formas de definir y exhibir sus colecciones (Jeria et al., 2020).

en un contexto de conflicto territorial con el capital privado y el Estado.

A partir de estos estudios, el presente artículo pretende profundizar y actualizar el abordaje de este museo en un contexto de conflictos territoriales de su propietario con comunidades mapuche tehuelche. Como horizonte teórico también partimos de entender que las narrativas desplegadas en la muestra del museo funcionan como un dispositivo para el “encuadramiento político de la memoria” (Pollak, 2006) subordinando y subalterizando a las memorias de los pueblos originarios (Ramos et al, 2016) y el Museo Leleque borra su rol de enunciador construyendo una imagen sobre los sujetos subalternos y dominantes, sin explicitar su involucramiento en el conflicto histórico y territorial de la zona. Con este propósito, fue seleccionando testigos, investigadores y materiales pertinentes para dar forma y autorizar una memoria hegemónica con poder para condicionar las narrativas, relaciones y acciones que emergen de la vida cotidiana de otros sujetos. La exhibición construye cuidadosamente cada uno de los temas que trata como “conocimiento objetivo”, para fijar sentidos ideológicos sobre las principales controversias del presente en el escenario mediático y público. En función de esto, el presente artículo estará organizado en dos partes. Una primera parte está centrada en la descripción de la exhibición del Museo Leleque desde el sentido del recorrido de un visitante en las diferentes salas⁴. La segunda parte se detiene en un abordaje analítico de la exhibición donde se reflexionará sobre las acentuaciones y silencios implícitos en tres narrativas en torno a la construcción de alteridad sobre el pueblo Mapuche Tehuelche.

De los “pueblos autóctonos” a los “pioneros”

Al ingresar a la primera sala “Pueblos Autóctonos” encontraremos varias vitrinas que se enfocan en caracterizar al pueblo Tehuelche como el único pueblo originario, “heredero” de los inmigrantes paleolíticos que arribaron a América del Sur a fines del Pleistoceno (hace 13.000 años) y que hicieron “patria” en la Patagonia. En el recorrido por la sala, distintas vitrinas describen sus aspectos físicos, desplazamientos, el trabajo de caza y el “mundo simbólico” acompañadas de objetos arqueológicos, fotos de sitios rupestres y hachas de piedra, junto con un texto de Rodolfo Casamiquela (ex director del museo)⁵ quien menciona a José María Cual como su “máximo informante tehuelche septentrional”. Como parte de la “magia simpática practicada por los Tehuelches”, las hachas de piedras son destacadas por la muestra por su utilidad en ceremonias cuya finalidad les permitiría a los tehuelches recorrer el “camino de la Tierra al Cielo (Paraíso)”. A su vez, las figuras de “laberintos” de algunas pinturas de arte rupestre son entendidas como el “símbolo central” en sitios “sagrados e inolvidables para el hechicero”, buscando reproducir los rastros de animales (guanacos y avestruces) y humanos (Figura 4).

Además de los aspectos religiosos y de las “creencias míticas” propias del pueblo Tehuelche, otras vitrinas se concentran en describir aquellos tópicos ligados a su organización y a sus modos subsistencia, “trabajo” y “caza” como instituciones,

⁴ Vale la aclaración que el sentido descriptivo se aboca en la secuencia del recorrido de la sala propuesto por el guión museográfico, sin embargo no se pretende describir la mirada de un/a visitante, lo cual implica un abordaje aparte, no incluido en el objetivo de este artículo.

⁵ Rodolfo Casamiquela (1932 – 2008) fue doctor en ciencias con mención en biología. Realizó estudios etnográficos sobre los pueblos Mapuche y Tehuelche. Algunas de sus investigaciones y perspectivas formaron parte de un discurso hegemónico que sostenía la “extranjerización chilena” del Pueblo Mapuche (Nahuelquir, 2007; Agosto y Briones, 2007; Radovich y Balazote, 2010).

técnicas y materiales utilizados por ellos tanto en la “prehistoria” como en los “tiempos históricos”. Para tal fin, y como citas “autoridad” y “veracidad científica”, se toman las referencias de algunos sacerdotes de la época, exploradores y de algunos viajeros naturalistas como Jorge Claraz y Francisco Moreno quienes observaron a los “Tehuelches Septentrionales” en la segunda mitad del Siglo XIX⁶. Así, por ejemplo, las citas explican que la caza “era responsabilidad del hombre, formando parte de la impronta masculina o patriarcal de la sociedad tehuelche de base económico – alimentaria”; quedando la “caza menor”, las practicas domésticas, la “cestería tehuelche” y la “cocina” como “responsabilidad de las mujeres”.

Luego, la muestra comienza a enfatizar en los intercambios interétnicos, producto de los contactos con los europeos y “araucanos”, a partir de la introducción de ciertos “rasgos culturales” como vestimentas y armas tales como “lanzas” cuyo origen sería “trasandino (araucano, o mapuche)”. Así, por ejemplo, se citan los relatos del explorador D’Orbigny (en las primeras décadas del siglo XIX) quien documentó, en Carmen de Patagones, la presencia de una “jabalina (dardo)”, sombrero y corza de cuero (elemento europeo) entre los Tehuelches, y el uso de “chamal araucano” por parte de “Huilliche o Valdivianos”.

Para finalizar la exhibición, un texto describe a los Tehuelche como el “antiguo” y “autóctono” pueblo caracterizado por ser “pacífico [...] de buen carácter y trato franco, sin doblez”. También se exhibe un mapa de gran tamaño titulado “Mapa Tehuelches y Tehuelchización” que muestra el territorio que actualmente se conoce como Patagonia, Buenos Aires y parte sur de Santa Fe, Córdoba, San Luis y Mendoza. En dicho mapa se ubican a los “Onas” en Tierras de Fuego, a los “Tehuelches Meridionales” en Santa Cruz y sur de Chubut, y los “Tehuelches Septentrionales” en el Norte de Chubut y Río Negro. A su vez, se grafican algunas flechas para representar la “Tehuelchización (Siglo XVII)” en términos de expansión hacia territorios que hoy se conocen como Río Negro, La Pampa, Neuquén y Buenos Aires.



Figura 4. Vitrinas “Mundo Simbólico” de la segunda sala. Fuente propia.

⁶ Estos viajeros relataban las formas de encendido de fuego, y elaboración de un quillango, bolas de boleadoras, puntas de jabalina y flechas.

La segunda sala, “El Encuentro de Dos Mundos”, se propone explicar el “choque” entre los europeos y tehuelches como un evento dramático en el cual el pueblo Tehuelche fue engañado y apresado. Al ingresar a la sala, el visitante se topa con una representación gráfica e ilustrativa de aquel “encuentro” con la imagen de un europeo con un Tehuelche junto con el relato de Pigafetta, cronista de Magallanes en 1520, quien representa a los Tehuelche como “indígenas de gran altura y corpulencia” en correlato al mito de los “Gigantes Patagones”. Al avanzar por la sala, aparece otra vitrina titulada el “Conocimiento de la Patagonia” que señala el rol de los exploradores, exhibiendo objetos representativos como fotografías de los viajeros, mapas, parte de armadura y libros (de D’Orbigny, Darwin y George Anson)⁷. Allí se explica que los mapas sobre la Patagonia otorgaron datos fundamentales sobre “territorios misteriosos (señoreados por la Leyenda) [...] creados por Jesuitas de las Sierras de Tandil (Buenos Aires) a lo largo del Siglo XVIII”. Según la exhibición, los “Tehuelches Meridionales” fueron informantes claves que llegaban desde las regiones lejanas del sur por comercio y tropillas. Además, esa misma vitrina relata la supuesta concesión de los territorios – que hoy se conocen como las ciudades de Viedma y Carmen de Patagones– que habría dado el “famoso caudillo Tehuelche Septentrional, El Negro” para la construcción de un fuerte y ciudad. Se marca ese hecho como el inicio de una “larga historia de alianzas, guerras, comercio, mestizaje y aculturación recíproca [...] historia en la cual los Tehuelches habrían de llevar la peor parte perdiendo hasta su lengua y cultura”. Después nos topamos con la vitrina “Impacto de la Araucanización”. Allí se exhiben vestimentas, objetos y una foto de dos mujeres “araucanas” (mapuche). Además, un dibujo ilustra el encuentro entre el Tehuelche y el “Araucano” (Mapuche) como representativo del “proceso de araucanización” definido como los cambios que los Tehuelches recibieron y aceptaron a partir de las influencias culturales y espirituales (lengua, religión, objetos) de los Mapuche⁸. En línea similar, un mapa de gran tamaño, titulado “La Araucanización”, pretende representar el supuesto proceso de expansión territorial del pueblo Mapuche, mediante diferentes flechas que indican el avance del “Araucano” (Mapuche) desde Chile al noroeste Patagónico y sur de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe y San Luis. A la misma vez, los “Tehuelches Septentrionales” son ubicados en el centro-sur patagónico, y los “Tehuelches Meridionales” en el centro-norte patagónico. El mapa también describe el “movimiento de pueblos” por la llegada del caballo como “fenómeno etno-dinámico” y el inicio de la “expansión araucana hacia la vertiente oriental de los Andes”. Según la exhibición, la “aculturación de los Tehuelches a través de esta expansión comenzada en territorio chileno implicó un proceso lento de transculturación primero (cesión cultural y más lentamente genética) a través de los Pueblos Intermedios y luego de radicación de Mapuches (o Araucanos propiamente dichos) [...] en la década de 1820 debido a las guerras en Chile”. También a “la araucanización se suma la criollización”, procesos que obraron paralelamente sobre la “cultura tehuelche”, la cual habría absorbido y asimilado muchos cambios.

⁷ También se menciona la existencia de los primeros mapas del Padre José Cardiel y del médico inglés Tomás Falkner. Este último como “buen súbdito británico” informa a sus compatriotas sobre las riquezas existentes y posibilidades de conquista, lo que implica la “expedición bélica de Lord Anson (1740-1744) con la intención de Inglaterra de quitar a la Corona Española su hegemonía sobre los territorios y mares australes”.

⁸ Otra vitrina también señala “el proceso de aculturación de los Tehuelches” a partir del caballo.

Para el relato del Museo, la araucanización produjo un “verdadero y profundo cambio” en comparación a la “sociedad hispano-criolla”.

Bajo el tópico “El Comercio y Los Vicios”, otra vitrina perteneciente a la misma sala expone una imagen de Foyel como el “cacique Manzanero (Tehuelche, primo hermano de Saihueque)” y coloca la siguiente referencia:

La paz, el comercio y las alianzas ocasionales alternaron siempre con episodios bélicos –malones o asaltos armados– de ambos lados, tanto en la relación de los Tehuelches con los Blancos –en Buenos Aires– cuanto con los pueblos producto de la araucanización: Manzaneros y Pehuenches en el Neuquén; Ranqueles en el centro-norte de La Pampa; Pehuenches (de Callfucurá) y Vorogas (o Voroganos), es decir Mapuches veros (de directo origen trasandino), después en la misma área, al oeste de las sierras bonaerenses.

Otra exhibición de la sala, denominada “Guerra contra el Indio”, hace referencia sobre “los malones y contramalones” entre indígenas y “blancos” en los ámbitos de la “frontera bonaerense y del sur de Mendoza, San Luis, Córdoba y San Fe”. Agrega, además, que la presión de los ganaderos y los “enredos políticos –de rédito electoral–” provocó la ruptura del “equilibrio inestable”. De ese modo, define a la “Conquista del Desierto” como la ocupación armada de los territorios “señoreados por el indígena”. Junto a la vitrina hay una imagen del “Manzanero Valentín Saihueque” caracterizado como “el máximo cacique patagónico de su tiempo preocupado por el avance de los militares argentinos”. Otros textos definen a “Saihueque” como un “Tehuelche puro por linajes paterno (Chokori) y materno (Yelküláchüm)” y a Foyel, Inacayal y Ñancuche Nahuelquir como “araucanizados”. Según la exposición, todos ellos resistieron la “Conquista del Desierto” hasta su finalización cuando Saihueque se entrega en 1885⁹ (Figura 5).



Figura 5. Vitrina “Guerra contra el Indio” de la segunda sala. Fuente propia.

⁹ Este hecho se describe como “El último indígena armado de lanza, en un póstumo grupo tehuelche rebelde, fue capturado en 1888, aquí mismo, en Leleque”.

Para finalizar, la muestra de esta segunda sala se cierra con la vitrina “Musters, el precursor”. Allí se visualiza un mapa con el recorrido de este marino inglés en su paso por la Patagonia en el año 1870 en compañía de los “Tehuelches Meridionales” de las tribus de Casimiro y *Ólk’elk’enk*. A partir de la información otorgada por Musters, la muestra explica que la decisión política del Gobierno Argentino sobre el poblamiento “con pioneros” en Patagonia –en el marco de un potencial conflicto con Chile- llevó a que se le conceda campos aptos a The Argentine Southern Land Company, siendo la zona de Leleque uno de sus hitos de viaje. Otra vitrina, “La Colonización Galesa”, también describe –como parte del “poblamiento de la Patagonia” – la migración galesa a lo largo del Río Chubut “en tiempos de pleno dominio indígena (Tehuelches)”, destacando el encuentro como “relaciones completamente pacíficas”, un hecho significativo de los “contactos entre Blancos e Indígenas a lo largo y ancho de toda América”.

Al pasar a la tercera sala “El Principio del Fin: Asentamiento, Sedentarismo y Decadencia”, nos encontramos con un cartel que narra cómo una vez finalizada la “Conquista del Desierto”, las tribus de Catriel y Saihueque “de antigua ascendencia tehuelche septentrional luego araucanizado” peregrinaron a las tierras de sus “raíces ancestrales” al sur del Río Limay y Río Negro. También menciona que el “nuevo asentamiento” tuvo que compartirse con “familias indígenas centro-pampeanas de distinto origen étnico tales como Vorogas, Ranqueles, Pehuenches de Calfucurá-Namuncurá y con los últimos representantes de las tribus de Tehuelche Septentrionales y Meridionales de Río Negro y Chubut”. Finaliza la vitrina con una contundente frase: “este proceso culminó con una abrupta y dramática transición hacia el sedentarismo”. Luego, la sala centraliza sobre el tópico “Hacia la Sociedad Sedentaria” donde enfatiza el comercio entre “blancos e indígenas” en lugares de mayor población como Punta Arenas, Carmen de Patagones y Colonia Galesa. Allí se menciona que “brotaron como hongos las sucursales de prestigiosas firmas comerciales como *Lahusen* o la *Sociedad Anónima Importadora y Exportadora de la Patagonia*, conocida vulgarmente por La Anónima”. En la vitrina “Comercio y Comerciantes” se encuentran diferentes elementos de la Sociedad Anónima Importadora Exportadora de la Patagonia (“La Anónima”), Lahusen S.A., y Sarquis y Cía. Se agrega, además, que “fuera del radio de acción de las casas de comercio mayores, florecieron los *boliches* (en buena medida establecidos en los antiguos paraderos o campamentos de los que fueran las rutas indígenas)”. De esa manera, el relato da pie a la llegada de los primeros “mercanchifles” (comerciantes) a los “nuevos y precarios asentamientos de antiguos cazadores nómades, convertidos en pastores y flamantes hacendados sedentarios”.

Después el visitante se topa con un cartel sobre “Las Estancias” que explica la expansión de los terratenientes en los campos más fértiles. En esa misma línea del relato, la vitrina “Midiendo la Tierra” recrea a un agrimensor con sus herramientas, frente a un mapa de la Patagonia junto a una cita de José María Cual: “yo fui *cadenero del ingeniero Li*” a la que se le agrega un metadiscursio que enfatiza en el supuesto “orgullo” que tendría “el último hablante de la lengua tehuelche septentrional muerto en Gangán en 1960”. En la vitrina “La ley y el Orden” se distinguen tres “símbolos -sine qua non- de la colonización o asentamiento poblacional: la mensura de la tierra, la justicia-institución y la policía, encargada de hacer cumplir los dictados de aquella y de resguardar el orden público”.

Esta sala, además, incluye varios contenidos sobre el pueblo Mapuche Tehuelche. Así nos encontramos con la vitrina “Cushamen” donde caracteriza a la historia de esta comunidad. Por un lado, se exhiben diferentes fotos de una ceremonia de la “tribu” de

Ñancuche Nahuelquir a fines del siglo XIX y personas jugando a la “chueca” (*palín*, juego mapuche)¹⁰. Por otro lado, aparece un documento, titulado Colonia Pastoril “Cushamen”, con la nómina de algunos pobladores y la “mensura de la Colonia” que “comenzó en 1899 y fue aprobada en 1902”. En la actualidad, explica, son aproximadamente “2500 los descendientes de aquellos primeros habitantes” que se radicaron en la zona. Después describe a “Miguel Ñancuche Nahuelquir (o Nawel-Kirke) como miembro del entorno más cercano del cacique Saihueque hasta fines del Siglo XIX y representante de esta próspera agrupación indígena perfectamente integrada al sistema económico y político regional”¹¹. La muestra señala que la posición prestigiosa de la comunidad mapuche tehuelche fue hasta 1920 cuando “una serie de factores económicos, políticos y sociales” provocaron una crisis profunda que la transformó “en un sector marginal poco integrado con la sociedad global”. Por último, esta vitrina también describe a esta comunidad (que limita con los campos de la Compañía de Tierras Sud Argentina) como “una de las últimas agrupaciones indígenas del Chubut que se reconoce como tal y ha preservado casi el 80% de sus tierras a lo largo de aproximadamente 100 años de historia”.

Al finalizar el recorrido de esta vitrina, aparece en la sala un cartel magno con rostros de personas de diferentes orígenes étnicos junto con la referencia “Los Primeros Colonos”. Al lado se encuentra la vitrina “La decadencia final” que exhibe una recreación de un alambre de campo y la foto de un tehuelche rodeado de personas “blancas” (Figura 6). Un texto descriptivo menciona que, en la década de 1930, “los últimos tehuelches” vestidos con quillango fueron motivo de “divertida curiosidad” para los “blancos”. También aparecen otras imágenes de un abuelo mapuche tehuelche, un toldo, el cacique Saihueque con la referencia “vestido a la europea” sometido “a la ley del alambre” y una familia en una casa de adobe. Por último, se exhibe la copia de un documento del juzgado letrado de Chubut que refiere a la sucesión de tierras de Valentín Shaihueque y al conflicto de tierras con Lahusen Cía.



Figura 6.
Vitrina “La decadencia final” de la tercera sala. Fuente propia.

¹⁰ También otros objetos como un mapa, una faja (traliwe), un bolso tejido, una manta mediana, un “huso” (instrumento para hilar) e instrumentos del telar.

¹¹ Otro cartel indica que “las tierras fueron entregadas en el marco de la llamada “Ley del Hogar” como parte de las gestiones del cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir a fines del siglo XIX. Un cartel describe a “La Colonia Pastoril del Cushamen” como un espacio territorial de 125.000 hectáreas divididas en lotes minifundistas de 625 hectáreas cada uno.

Finalizando el recorrido de la muestra del museo con la tercera sala, nos topamos con la vitrina “Religiosidad Indígena y Catequesis”. Esta enseña algunos elementos ceremoniales mapuche tehuelche¹² con un montaje compuesto por una imagen del “Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos en castellano y en indio”, y un “confesionario indio con su correspondiente traducción castellana”. El texto que acompaña la vitrina describe los diferentes “intentos de conversión a las grandes religiones occidentales” por parte de misiones jesuitas, franciscanos, salesianos y protestantes. Otra exposición recrea la imagen de un mapuche tehuelche con su vestimenta ancestral (además de dos instrumentos, *kultrun* y *trutruka*) y señala que las “religiones tehuelche y araucana” siguen vigente a través de la ceremonia del *ngillatun* o *kamarikum*. A esta recreación la acompaña un texto que describe la ceremonia de una/un machi junto con varias fotografías e imágenes y una pequeña explicación sobre la supuesta “aculturación indígena” donde “la vigencia de la Danza Masculina Tehuelche” se encuentra integrada a la rogativa “araucana (mapuche)”. Concluye con la siguiente coda: “el legado (religioso) –en tanto complejo de elementos asociados– más fuerte de los antiguos Tehuelches patagónicos”.

La última sala de la exhibición, titulada “Los Pioneros”, inicia con el montaje “Las Familias” donde se exhiben fotografías de familias tanto mapuche tehuelche como de inmigrantes. Un cartel sostiene que “se ha arribado así a la sociedad global de los pioneros europeo-criolla” donde se han “disuelto los genes y la cultura de los viejos Tehuelches patagónicos”. Agrega, como juicio final, que la imagen del pueblo Tehuelche va a perdurar a medida que se confeccione un *quillango*, una boleadora, se hable de chulengo, se invoque el Gualicho, se observe una pintura rupestre o “brillen los ojos oblicuos de un niño patagónico”.

Luego nos topamos con la foto de un tren en la localidad de Valcheta como expresión de “civilización y riqueza” de la época. En la sala se aprecian algunos aspectos centrales de la sociedad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX: hogares, hoteles, comunicaciones, educación. El apelativo con el que se encuadra la narrativa de esta sala se sintetiza en el siguiente texto: “distintos ingredientes sociales: estancieros, obreros, aventureros y bandoleros, trabajo y progreso, paz hogareña y violencia en un difícil equilibrio”. La vitrina “La Educación” expone documentos, fotos, libros y avisos del Colegio Salesiano de Rawson (capital de Chubut) junto con la frase “los huérfanos abandonados, los indígenas y pobres de solemnidad se admitirán gratuitamente”. A la par, aparece la foto de un maestro junto con niños sentados en pupitres en el campo, afuera de una pequeña instalación de adobe y un texto que describe sintéticamente el comienzo de la escuela en la Patagonia con los galeses, los salesianos y los maestros rurales. Se destaca al maestro Tomás Harrington quien estuvo en la meseta de Chubut entre los años 1914 y 1918 y “tuvo por alumnos, con otros de lengua materna araucana o castellana, a los últimos Tehuelches Septentrionales”.

Al avanzar, el visitante se encuentra con un montaje sobre las “Huelgas Obreras” compuesto por diferentes fotografías y textos que describen las primeras protestas de fines de 1920 en Río Gallegos. Además, un texto titulado “La Patagonia Rebelde (1920 – 1922)” explica que el crecimiento de la ganadería y de la producción lanar implicó la ocupación de “mano de obra estacional (peones chilenos, indígenas y europeos)”. Se

¹² Plumas de choique, un rali (escudilla para el ruego), traliwe con cascahuilla, una pifilka de piedra, cascahuilla y libros.

exponen fotos de los prisioneros con la siguiente inscripción: “al pie de los detenidos se amontonan los quillangos, atuendo tehuelche que revela la identidad étnica de muchos obreros”. Otras fotos muestran peones rurales apresados junto a los militares en una estancia de la familia Braun – Menéndez.

Finalmente, la última sala de la exhibición concluye con una fotografía (de gran tamaño) de una familia tehuelche, ambientada con la “canción al Gualicho para que pare el viento”, grabada en “Blan Cumtre” (Chubut, 1967). Incluye, además, la siguiente referencia: “evocando a los espíritus de los viejos tehuelches –hoy en su paraíso celestial signado por la Cruz del Sur– sopla, constante, el viento patagónico ique no es sino el resuello del Gualicho!”. Por último, en una pared al final de la sala se colocan seis



Figura 7. Fotografías de Mapuche Tehuelche en la cuarta sala. Fuente propia.

Una vez terminado el recorrido de la exhibición del Museo Leleque, el visitante puede dirigirse a la instalación de acceso público denominada “El Boliche”. Allí puede comprar souvenirs representativos del museo, bebidas, comidas y exhibición de otros elementos (folletería, postales, libros). Esta instalación es un ex “almacén de ramos generales” que pertenecía a la familia Sarquis (origen libanés), previo a la adquisición del territorio por parte de la Compañía de Tierras Sud Argentino S.A, cuyas instalaciones mantienen las características de un boliche de principio del siglo XX. También se exhiben cartas de alumnos de la escuela primaria de Buenos Aires Chico¹³ como representantes de los descendientes mapuche tehuelche e inmigrantes junto con la frase: “esta visita hace

¹³ Un paraje ubicado a 5 km de la localidad de El Maiten, noroeste de Chubut.

posible vivir una gran experiencia al tomar contacto con sus propias raíces, motivo por el cual agradecen profundamente a las autoridades del Museo”. En una de las paredes de esta parte del museo, el visitante puede tomar dimensión de las hectáreas y del territorio de la “Compañía” al observar un plano que se encuentra colgado en una de las paredes donde se visualiza las estancias “Leleque” y “Pilcaniyeu” (de The Argentine Southern Land) junto con los lugares señalados según la calidad de pastura, cauces de aguas, y tipos y calidad de la tierra¹⁴.

Al finalizar el recorrido se destaca una nota periodística a Rodolfo Casamiquela, quien es presentado como arqueólogo y paleontólogo “referente del estudio de las raíces de la Patagonia (...) y el último hombre capaz de pronunciar la lengua tehuelche del norte de la Patagonia”. La nota titulada “Los mapuches verdaderos son muy pocos”¹⁵, cuestiona “la politización a la que se han deslizado las agrupaciones indígenas” y refiere a que “esa actitud conduce a desmejorar las posibilidades de explorar pasado y presente de esos pueblos”. De este modo, la nota sentencia que la “recuperación de la personalidad mapuche” debería complementarse con “un reaprendizaje de la cultura” nuestro que



¹⁴ También se pueden visualizar notas de agradecimiento de otras escuelas, cuadros donados por parte de municipios linderos, libros de registros históricos de la Estancia Leleque y fotos de premio otorgado en una exposición rural.

¹⁵ Diario Río Negro, 6 de septiembre de 2004.

¹⁶ Casamiquela explica que “hoy no se escucha más que hablar del mapuche. Los tehuelche se auto-olvidaron y es curioso, porque aquí hay muchos descendientes como los Chagallo, Yanquetruz, Sayhueque, Foyel, Catriel, Chiquichano, Chelqueta, Chingolé, Chalao, Chacamata, Cual. Son los Tehuelches que quedan, los llamamos pampas. Fue un linaje de enorme poder potencial que se fue araucanizando o mapuchizando a partir de la lengua. El Mapuche es chileno y pasa al ámbito pampeano de la Argentina en 1820 cuando las guerras intestinas de Chile, que son las mismas de acá con la Revolución de Mayo. Pero a la Patagonia los Mapuches llegaron con la Conquista del Desierto entre 1890 – 1900. Son muy pocos los mapuches verdaderos. La expresión mapuche en la Argentina es a partir de la década de 1960” (Diario Río Negro, 2004).

Figura 8. Nota gráfica de Rodolfo Casamiquela en el edificio “El Boliche”. Fuente propia.

Narrativas y memorias hegemónicas

Este segundo apartado se propone analizar el modo en que la muestra del Museo Leleque opera como dispositivo educativo y cultural del mundo occidental, no solamente con foco en la organización del Estado nacional moderno (Rinesi, 2011), sino también en el protagonismo del capital transnacional desde fines del siglo XIX hasta la actualidad. La exhibición relatada en forma de visita al museo comprende una serie de narrativas históricas que se construyen bajo ciertas memorias dominantes (Da Silva Catela, 2011) y usos del pasado realizados por los sectores del poder hegemónico. A partir de la interpretación crítica de la exhibición, identificamos los siguientes ejes analíticos: *narrativas de la alteridad en extinción*, *narrativas del silencio* y *narrativas de la diversidad del progreso*.

Narrativas de la Alteridad en Extinción

Denomino narrativas de la alteridad en extinción a aquellos relatos y muestras que, en la exhibición, se establecen como formas de categorizar al pueblo Mapuche Tehuelche en consonancia tanto con la construcción de una alteridad histórica de formaciones nacionales y provinciales (Briones, 2005) como con la superficialidad de lo étnico de las políticas globales (Segato, 2002, 2007). Las narrativas que el museo propone destacar se centralizan en el pueblo Tehuelche, a partir del cual se insinúa una filiación argentina en la frase “haciendo patria en Patagonia”, actualizando un imaginario de la ideología nacionalista del “indio argentino” (Rodríguez, 2010). Esta alteridad indígena es situada en el *período prehistórico* como “viejos cazadores”, “antepasados más lejanos de los tehuelches históricos” y “herederos” de los primeros seres humanos arribados en la región. En ese sentido, esta estrategia narrativa construye al Tehuelche como el pueblo con mayor antecedente histórico en la Patagonia. Al ser el protagonista del pasado lejano y prehistórico, su agencia se irá acotando a la mención de eventos puntuales del pasado reciente a partir del “contacto con el blanco”. Asimismo, al inscribir la idea de que la “política compleja” de los Tehuelche inicia desde el contacto con el “blanco” la narrativa del museo presupone que sus formas de organización previas eran simples, “salvajes” o primitivas. En este punto, el museo evoca el discurso evolucionista occidental sobre el “Otro” respecto a la pretensión eurocéntrica de que la política solo reside en el mundo occidental (Tuihawai Smith, 2016).

Estas narrativas de alteridad se evidencian en la *materialidad* producto de la selección o elevación de ciertos objetos arqueológicos y etnológicos como testigos de la identidad étnica. He ahí que la materialidad recolectada funciona como soporte de una pretendida veracidad de la narrativa histórica. El pasado prehistórico tehuelche –en menor medida mapuche– se enfoca en las evidencias materiales complementadas con algunos pocos testimonios orales. Este encuadre patrimonial provoca un proceso de *fossilización* (Fiore y Butto, 2021) donde predomina el carácter material como evidencia de existencia del pueblo Tehuelche (Rodríguez, 2013; Bennett, 2009). Como se vio en el desarrollo de la muestra, algunas salas pretenden legitimar lo exhibido y lo narrado mediante la mención de personas tehuelche –como José María Cual– como fuentes de información. A través de las citas, las palabras de estos “informantes”, así como su propia persona, son objeto de *cosificación*. En tanto la muestra parte de una cultura

esencializada, estos “informantes” devienen personas registrables y clasificables como parte del patrimonio cultural (Delrio y Malvestitti, 2018).

A su vez, la narrativa de la exhibición del Museo conlleva implícitamente una autoridad para establecer cuáles son las formas legítimas de *clasificación identitaria indígena* y cuáles no. Así, por ejemplo, se utilizan rótulos identitarios como Araucanos para referirse a los Mapuche o “Pikunches y Huilliches” sin aclarar que pertenecen a un mismo pueblo. En esta misma línea, el museo recurre a diferentes “identidades impuestas” (Nacuzzi, 1998) para la reiteración de distinciones y separaciones de grupos étnicos o pueblos. Así, por ejemplo, distingue entre los “antiguos” Tehuelche y los “pueblos producto de la araucanización (Manzaneros, Pehuenches, Ranqueles, Vorogas y Mapuches “veros”)”. Esta utilización de “etiquetas descriptivas” (Delrio, 2005) abona a la negación de la existencia de vínculos parentales, espirituales y políticos entre personas de distintos pueblos previos a la instauración de los Estados argentino y chileno

Por otro lado, estos usos hegemónicos del pasado se articulan con la estrategia narrativa de *despolitización indígena* donde la exhibición de la nota de Casamiquela sobre la “politización de las agrupaciones indígenas” opera como síntesis de una narrativa más amplia que despliega el museo en la que se solo se valoriza la cultura despolitizada. Esta estrategia –recurrentemente utilizada para deslegitimar las luchas y reclamos actuales del Pueblo Mapuche Tehuelche– no solo presupone la *falsedad indígena* de quienes usan la cultura con fines políticos, sino también tiene efectos concretos a la hora de privar de validez las pertenencias mapuche tehuelche. El museo replica ese afán de Occidente de constituir la “autenticidad” indígena, y arrogarse el derecho de validar y juzgar la veracidad de las voces (Tuhivai Smith, 2016).

A la par de la deslegitimación de las identidades autorreconocidas como mapuche tehuelche, la muestra del museo también apela a la negación territorial desde el inicio del recorrido cuando en la primera sala “Pueblos Autóctonos”, solo adjudica la autoctonía al pueblo Tehuelche; obviando, de este modo, a los otros pueblos originarios de la Patagonia. Este ideal hegemónico de autoctonía tehuelche va de la mano del discurso de “Araucanización de las pampas” (Lazzari y Lenton, 2002) el cual construye la *extranjerización del pueblo Mapuche*, usando el gentilicio “Araucano” para indicar que su “patria de origen” se encuentra en los territorios occidentales de la cordillera – hoy Chile– (Agosto y Briones, 2007; Radovich y Balazote, 2010; Valverde et al, 2010). La temporalidad de la autoctonía –circumscripita al tiempo prehistórico– produce una distancia ficticia entre los años en que los pueblos indígenas tenían aun la soberanía de gran parte de sus territorios y la época en la cual los Estados empiezan a controlarlos. La oposición que construye el museo entre los tiempos prehistóricos (antiguos Tehuelche) y los históricos (signados por el Estado argentino), atribuye sentidos específicos a la idea del *cambio*. Así, los “cambios” habrían sucedido con la aculturación del Tehuelche producto de la araucanización e hispanización - criollización. De este modo, no solo se recurre a una idea esencializada de cultura tehuelche, sino que también equipara el proceso “criollo” con el “araucano” en cuanto a sus efectos sobre el pueblo Tehuelche. Sin embargo, enfatiza en la “araucanización” como el único, “verdadero y profundo” proceso de aculturación.

Hasta aquí hemos reconstruido la narrativa del Museo Leleque sobre el desenlace “inevitable” del pueblo Mapuche Tehuelche en Patagonia: un relato centrado en la sentencia moderna de su *extinción*. La ruptura y finalización del periodo indígena se concreta en el siglo XX, cuando se determina la supuesta disolución del Tehuelche con

su mestizaje (una versión racializada de la “extinción, fin y desaparición”). La tendencia inevitable de la extinción del Tehuelche se argumenta en la muestra del museo con la negación de la existencia de este pueblo en el tiempo histórico. Esto último implica negar que la persistencia de una identidad con autonomía pueda cambiar, resistir o persistir en el presente. Bajo este mismo argumento, la presencia tanto Mapuche como Tehuelche empieza a desvanecerse en el guion museográfico, con mínimas menciones en contra punto a la predominancia del progreso. He aquí que ciertos expertos determinan la “extinción” de los pueblos originarios y evalúan cualquier manifestación indígena contemporánea como una invención política de un pueblo que ya no existe y, por ende, no tiene derecho a ningún reclamo (Tuhiwai Smith, 2016).

Narrativas de la Diversidad y el Progreso

Como correlato de la imagen de “Unión de Colores” enmarcada, a su vez, en la idea del “progreso” capitalista de la región, la muestra apela a la narrativa del progreso en torno a la “diversidad cultural” y el mestizaje. En concordancia con la estrategia de marketing de la corporación Benetton, la muestra apela al *uso de la imagen* para representar la “diversidad” del pasado de Cushamen a través de fotos de rostros de personas de diferentes orígenes étnicos. Esas imágenes operan como soportes del argumento del museo para la construcción de su narrativa memorial (Feld y Fortuny, 2022), puesto que ellas proponen una periodización del pasado y una construcción de la temporalidad como los encuadres de interpretación de la historia patagónica (Hall, 1987, en Briones, 2005). Las narrativas organizan el pasado según diferentes rupturas y continuidades temporales con tópicos distintivos de la episteme histórica hegemónica de la modernidad europea (Briones y Ramos, 2020).

La diversidad representada en la muestra es el encuadre a partir del cual las *inmigraciones* en la Patagonia entran a escena con una anticipada valoración positiva y con cierto presupuesto de igualdad de condiciones de pertenencia al territorio de los pueblos indígenas. A partir de la aparición de los pioneros en la escena, la muestra subraya un corte disruptivo entre una sociedad indígena y otra inserta en el progreso. En la historicidad del pionerismo y el progresismo, los pueblos Mapuche y Tehuelche quedan en un llamativo segundo plano (o incluso, fuera de cuadro). A través de las vitrinas en las que presenta a los estancieros y comerciantes de la región, el museo reproduce esos mismos imaginarios civilizatorios de colonización de la tierra y legitimidad europea (Giménez Beliveau, 2016). El “comercio del progreso”, cuyo discurso se condice con la construcción hegemónica de la capacidad civilizadora y modernizante del Estado, habilitó las alianzas entre la elite nacional, terratenientes y capitales extranjeros.

A la par, la exhibición focaliza en la *diversidad de experiencias, sucesos y sujetos* en la Patagonia desplegando el ideal de “lo diverso” en diferentes enumeraciones. Por un lado, se trata de la conjunción de “paz, trabajo, progreso y violencia en un difícil equilibrio”. Por el otro, refiere a la presencia de estancieros, obreros, aventureros y bandoleros. La participación mapuche tehuelche solo se vislumbra a través de ciertos indicios, disimulada dentro de la masa de la mano de obra estacional de chilenos y europeos.

Para finalizar y enfatizar el tópico del *progreso* en la Patagonia, la construcción del pasado desarrolla un anclaje narrativo en *dispositivos institucionales* resaltados en distintas vitrinas. Estos representan a la ideología del nuevo modelo impuesto: la

modernidad occidental capitalista. Así, el museo se detiene en las imágenes fotográficas de los cascos de estancias de la época (Leleque y El Maitén) y la exhibición de objetos que materializan la memoria productiva de la compañía. A su vez, el “boliche” queda representado como el fruto del trabajo de los pioneros inmigrantes que rememora la expansión de los comercios (e.g. Lahusen y La Anónima).

Narrativas del Silencio

Estas refieren a la invisibilización, omisión y silenciamiento de ciertos eventos y acontecimientos claves. En principio, nos encontramos con la invisibilización de la historia de la Patagonia como un “territorio de conquista y disputa” en el marco del genocidio fundante del Estado nación argentino. El genocidio como un “no-evento” – oculto bajo la idea de una guerra– construyó un relato de combinación contradictoria entre el secreto y la exhibición de una campaña militar “necesaria” para la conformación del Estado nación (Delrio et al, 2018). Sobre todo, en la región de Cushamen donde se localiza el Museo Leleque, se realizaron estudios sobre el genocidio indígena y sus efectos en las familias del lugar durante fines del Siglo XIX y principio del Siglo XX (Ramos, 2005; Delrio, 2005). Por otro lado, la muestra también reduce la violencia en el territorio patagónico únicamente a las figuras de los bandoleros y a las huelgas obreras, silenciando la violencia institucional, sistemática y fundante de la Patagonia hacia las poblaciones mapuche tehuelche.

En relación a los años posteriores a la “guerra” -como menciona en una de sus vitrinas-, finalizada la “Conquista del Desierto”, el museo vuelve a introducir una nueva ausencia: el silencio narrativo sobre la continuidad del despojo a través de diferentes dispositivos políticos y económicos en los territorios mapuche tehuelche durante todo el Siglo XIX hasta la actualidad. De este modo, finalizada la “Conquista del Desierto”, el relato museográfico se focaliza en la llegada de los inmigrantes, el comercio, la expansión de las estancias, en consonancia a una tendencia irreversible de decadencia y extinción del pueblo Mapuche Tehuelche e inicio de la civilización y el progreso en la Patagonia. Esta progresiva invisibilización de los pueblos indígenas viene de la mano del discurso de la época sobre la Argentina como una “Nación sin indios” (Lenton, 2005). Este ideal se desarrolla en el texto del museo bajo el tópico “La Ley y el Orden”, donde se exhiben los símbolos de la colonización como las mensuras de tierra, la justicia institucionalizada y la policía como la “encargada de hacer cumplir [...] el orden público”, lo que procura la constitución armónica de una nueva sociedad. En ese marco, se entiende a los “silencios del progreso” como aquellos que ocultan que, tras las leyes y el orden, solo se privilegió un sector social, mientras que el pueblo Mapuche Tehuelche iba experimentando nuevas formas de despojo. Enarbolar el comercio de casas reconocidas (La Anónima y Lahusen) como parte del progreso implica omitir los “mecanismos de estafa, fraude y endeudamiento” a pobladores mapuche tehuelche como práctica recurrente de despojo y apropiación de tierra (Delrio, 2005; Ramos, 2005; Ramos et al, 2013; Casanueva, 2021). La imposición del silencio sobre quienes solo integran las vitrinas del museo como patrimonio resulta de un relato historiográfico basado en la inevitabilidad del progreso, o, más bien, del proceso civilizatorio (Delrio y Malvestitti, 2018).

Otro silencio evidente del museo es el ocultamiento de los “conflictos territoriales recientes y actuales” que padecen los Mapuche Tehuelche por la usurpación de estancieros de la elite transnacional, nacional y regional en articulación con el Estado. Paradójicamente es el mismo propietario del Museo Leleque, el grupo corporativo

Benetton, el protagonista de varios de los conflictos con diferentes comunidades de la región: Santa Rosa Leleque, Vuelta del Río, Pu Lof en Resistencia Cushamen y Kurache (Agosto y Briones, 2007; Briones y Ramos, 2018; Briones y Ramos, 2020; Linkan, 2021). Tampoco es casual que la muestra omita los conflictos territoriales que las familias libanesas Breide y El Khazen –antiguos propietarios de los edificios donde se encuentra el museo– entablaron con las familias mapuche tehuelche de la Comunidad Vuelta del Río que habita en la cercanía (Ramos, 2005). En un sentido similar, también se producen los silenciamientos que evaden la participación de terratenientes como los Menéndez y Braun en el aniquilamiento de yámanas, selk’nam, kawesqar, aónikenk y haush en el sur (Martinic, 1989; Alonso Marchante, 2014; Casali, 2017) y en el fusilamiento de peones rurales en la Patagonia Trágica (Borrero, 1999 [1928]).

Por lo tanto, esta narrativa del silenciamiento se articula con el modelo económico de las estancias produciendo, a su vez, un nuevo silencio sobre la política latifundista en la Patagonia. Esta última permitió que el capital inglés acumulara una inmensa cantidad de tierras (Minieri, 2006), a pesar de las denuncias realizadas por dirigentes argentinos a fines del siglo XIX (Lenton, 2005; Pérez, 2023). El modelo del latifundio implicó el alambrado y la privatización de la tierra, y, para llegar a ello, la expropiación masiva del territorio mapuche tehuelche. Si bien la muestra detalla brevemente la cantidad de hectáreas de la “Colonia Cushamen”, no se detiene en señalar el acaparamiento desproporcionado de tierras por parte de su vecino la “Compañía Inglesa” (Delrio, 2005; Minieri, 2006). Y, sobre todo, se obvia el rol del capital inglés en el financiamiento de la Campaña del Desierto y el posterior privilegio de esos inversionistas como parte de los beneficiarios de la repartición del territorio (Bayer et al, 2012). De ese modo, en las salas del museo se destaca una descripción reduccionista y descontextualizada en torno a ciertas entidades y prácticas (como boliches, estancias, comercio, progreso y medición de tierras), donde se evita la discusión sobre la dudosa, injusta y asimétrica adquisición de las tierras por parte de los “propietarios actuales y anteriores” de las estancias latifundistas (Hacher, 2003; Delrio, 2005; Minieri, 2006; Sacchi, 2021; Zornetta y Camuffo, 2020).

Algunas reflexiones finales

Como se señaló al principio del artículo, este trabajo buscó analizar las narrativas implícitas en el relato hegemónico de la exhibición del Museo Leleque. Como estrategia de presentación se optó por describir la muestra como si el o la lectora recorrieran la exhibición de manera tal que puedan acceder a los diferentes tópicos desplegados en la misma. A partir de ese desarrollo y descripción, el trabajo buscó profundizar y problematizar en los sentidos implícitos a través de tres narrativas. Por un lado, las narrativas de la alteridad mostraron la producción de relatos y objetos que, en la exhibición, se establecen como las únicas y verdaderas formas de categorizar al pueblo Mapuche Tehuelche en consonancia con la construcción hegemónica de formaciones nacionales y provinciales de alteridad. Por otro lado, las narrativas en torno a la diversidad del progreso que vislumbraron el modo en que la supuesta diversidad representada en la muestra forma parte de un encuadre de la historia moderna a partir de la cual las inmigraciones en la Patagonia instauran un corte disruptivo entre una sociedad indígena y otra inserta en el progreso. Por último, las narrativas del silencio que pusieron en evidencia la invisibilización y omisión en la exhibición sobre ciertos procesos y acontecimientos claves en lo que hace a la historia de la

región y a la construcción de espacio social patagónico. Hechos relacionados con las campañas militares, la presencia ancestral del pueblo Mapuche en los territorios, las relacionalidades preexistentes a los estados entre los pueblos Mapuche y Tehuelche, los diversos procesos de despojo y atropello padecidos por las comunidades en la región, fueron algunos de los tópicos que quedaron silenciados a través de la selección y organización de las fuentes.

Tanto la producción de los silencios como la misma selección y organización de las fuentes (Trouillot, 2017 [1995]) son mecanismos claves para comprender la construcción ideológica del Museo Leleque. La evidencia de la fuente utilizada en la exhibición se centraliza en ciertos documentos escritos y objetos materiales (históricos y arqueológicos), relevados por coleccionistas e investigadores vinculados a esta institución privada. Mínimo es el uso de fuentes orales mapuche y tehuelche tanto de Patagonia en general como de Cushamen en particular. Esta selectividad de las fuentes es una de las prácticas del museo para mantener el orden establecido y evitar la discusión en torno al rol de sus propietarios en los conflictos territoriales de la región de Cushamen.

El Museo Leleque construye una imagen sobre los protagonistas de la historia (sujetos subalternos y dominantes) sin explicitar su propio involucramiento en el conflicto histórico y territorial de la zona. Con este propósito, selecciona testigos, investigadores y materiales pertinentes para dar forma y autorizar una memoria hegemónica con poder para condicionar otras narrativas, relaciones y acciones que emergen de la vida cotidiana de los sujetos subalternos. La exhibición construye cuidadosamente cada uno de los temas que trata como “conocimiento objetivo”, para fijar sentidos ideológicos sobre las principales controversias del presente en el escenario mediático y público. La invisibilización de ciertos hechos del pasado pareciera estar fundamentada en la necesidad económica y política de ciertos sectores de la elite de instituir una historia mapuche tehuelche que descarte cualquier tipo de interpretación disruptiva. El museo actualiza –con nuevas retóricas de diversidad y cientificismo– la posición política de las elites locales, en un contexto regional donde las demandas mapuche tehuelche tomaron fuerza en el escenario público.

Durante las últimas décadas, y por fuera de la institucionalidad de museo, fueron muchas las investigaciones y estudios historiográficos y antropológicos que han profundizado, impugnado y ampliado los estereotipos y prejuicios con los que se construyen las perspectivas sobre los temas que organizan la exhibición en el Museo Leleque. La narrativa del museo es, en muchas ocasiones, una manipulación de la memoria y las fuentes de archivos para llevar a cabo su propia reinención del pasado. Los usos intencionados del silencio y el olvido (Yerushalmi, 1989) establecen una memoria “prohibida” (Pollak, 2006), memorias mapuche tehuelche que habitan territorios alrededor del Museo Leleque.

Bibliografía

Agosto, P. y Briones, C. (2007). Luchas y resistencias Mapuche por los bienes de la naturaleza. *OSAL*, (22), 295-300. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/CDH22AgostoBriones.pdf>

Alonso Marchante, J.L. (2014). *Menéndez, rey de la Patagonia*. Santiago de Chile: Editorial Catalonia.

Andermann, J. y Fernández Bravo, A. (2003). *Objetos entre tiempos*. Coleccionismo,

- saberes del margen en el Museo de La Plata y Museo Etnográfico. *Revista de Cultura, Márgenes-Margens*, (4). Recuperado de http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/margens_margenes/article/view/10743
- Bayer, O., Lenton, D., Maldonado, S., Del Río, W., Moyano, A., Nagy, M., Leuman, M. (2010). *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: Ed. El Tugurio.
- Bennett, T. (2009). Museum, Field, Colony. Colonial governmentality and the circulation of reference. *Journal of Cultural Economy*, 2 (1), 99-116.
- Borrero, J. (1999 [1928]). *La Patagonia Trágica*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Boverio, A. (2011). Ideas de Museo. En E. Rinesi, *Museo. Arte e Identidad. Artesanía en la idea de Nación*. (pp. 17-30). Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. y Ramos A. (2018). “Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano”: manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural. *Revista Heterotopías del Área de Estudios del Discurso de FFyH (UNC)*, 1(1), 1-38. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/20002>
- Briones, C. y Ramos A. (2020). “Los porqués del ‘de acá nos van a sacar muertos’. Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte”. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, 9(17), 9-43. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28918>
- Casali, R. (2017). De la extinción al genocidio selk’nam: sobre Historia e historias para una expiación intelectual. Tierra del Fuego, Argentina. *A contra corriente: una revista de estudios latinoamericanos*, 15(1), 60-78. Recuperado de <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/1605>
- Casanueva, M. (2021). Desplazamientos, silencios y materialidad. La comunidad de Basilio Curruhuinca en el sudoeste de Chubut, Patagonia Argentina. *CUHSO*, 3(2), 46-75. DOI: <http://dx.doi.org/10.7770/cuhso-v31n2-art2658>
- Crespo, C. (2017). Contornos de lo decible, exhibible y pensable. Los pueblos originarios en las políticas turísticos – culturales en el noroeste de Chubut (Patagonia, Argentina). *PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 15(3), 533-544. DOI: <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2017.15.036>
- Crespo, C. y Tozzini, A. (2014). Memorias silenciadas y patrimonios ausentes en el Museo Histórico de El Hoyo, Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia Argentina. *Antipoda Revista Antropología Arqueología*, (19), 21-44.
- Da Silva Catela, L. (2011). Pasados en conflicto. De memorias denegadas, subterráneas y dominantes. En E. Bohoslavsky, M. Franco, M. Iglesias y D. Lvovich, *Problemas de historia reciente del Cono Sur*. Buenos Aires: UNGS - Prometeo Libros.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación: Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872- 1943)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W. y Malvestitti, M. (2018). Memorias del awkan. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti, *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Bariloche: Editorial UNRN.
- Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (2018). *En el país de nomeacuerdo*.

Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950. Bariloche: Editorial UNRN.

Feld, C., y Fortuny, N. (2022). *Imágenes y memorias: formas de lo visual para pensar el pasado*. Material de curso de posgrado “Núcleo de Estudios sobre Memoria”. Buenos Aires: IDES - UNTREF.

Fiore, D., y Butto, A. (2021). Procesos de patrimonialización en las exhibiciones antropológicas / arqueológicas del Museo del Fin del Mundo (Tierra del Fuego, Argentina). *Runa*, 42(2), 43-62. DOI: 10.34096/runa.v42i2.7605

Giménez Beliveau, V. (2016). “Colonizar el monte”: asociaciones de migrantes y construcción del imaginario pionero en las fronteras del sur de América (Argentina, Brasil y Paraguay”. En L. Escala Rabadán, *Asociaciones inmigrantes y fronteras internacionales*. México: El Colegio de la Frontera Norte – El Colegio de San Luis.

Gómez, F. (2011). El Museo Moderno y las formas de memoria. En E. Rinesi, *Museo. Arte e Identidad. Artesanía en la idea de Nación*. (pp. 9-13). Buenos Aires: Editorial Gorla.

Hacher, S. (2003). Los colores unidos de la usurpación. *Azkintuwe*, 1(2), 9-11. Recuperado de https://issuu.com/azkintuwe/docs/azkintuwe_2

Hermosilla, C. (2015). Los museos como dispositivos de desterritorialización: el caso del Museo Leleque. *Textos y Contextos desde el sur*, 2(1), 27-44. Recuperado de <http://www.revistas.unp.edu.ar/index.php/textosycontextos/article/view/29>

Jeria, V., Stáffora, V., Cohen, S., y Pegoraro, A. (2020). Desafiando al silencio: Reflexiones entre la museología y la antropología. *Revista del Museo de Antropología*, 13(3), 139–154. Recuperado de <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v13.n3.28892>

Lazzari, A. y Lenton, D. (2002). “Araucanization, Nation: A Century Inscribing Indians in the Pampas”. En Claudia Briones y José L. Lanata (eds.), *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa and Patagonia* (pp. 33-46). Westport: Bergin and Garvey.

Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)* (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1268>

Lenton, D., Delrio, W., Pérez, P., Papazian, A., Nagy M y Musante, M. (2012). Argentina's constituent genocide: challenging the hegemonic national narrative and laying the foundation for reparations to indigenous peoples. *Armenian Review*, 53(1-4), 63-84. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/11494>

Linkan, V. (2021). *Lof Santa Rosa Leleque. Territorio Mapuche Recuperado. La disputa con la multinacional Benetton*. Neuquén: Pido la palabra.

Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), 111-127. Recuperado a partir de <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/388>

Masotta, C. (2009). Telón de fondo. Paisajes de desierto y alteridad en la fotografía de la Patagonia (1880-1900). *AISTHESIS*, 46, 111-127. Recuperado a partir de <https://doi.org/10.4067/S0718-71812009000200006>

Martinic, M. (1989). El Genocidio Selknam: nuevos antecedentes . *Anales del Instituto de la Patagonia*, (19), 23-28. Recuerpado de <http://www.bibliotecadigital.umag.cl/handle/20.500.11893/947?locale-attribute=en>

- Minieri, R. (2006). *Ese ajeno sur. Uno dominio británico de un millón de hectáreas en la Patagonia*. Viedma: Fondo Editorial Rionegrino.
- Muzzopappa, E. y Ramos A. M. (2017). Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (29), 123-142. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.06>
- Nacuzzi, L. (1998). Identidades impuestas en el norte de la Patagonia argentina (siglo XVIII). *Histórica*, 22(1), 25-51. Recuperado de <https://doi.org/10.18800/historica.199801.002>
- Nahuelquir, F. (2007). *Rodolfo Casamiquela y la historiografía étnica de la Patagonia: Del indígena sin historia a la Historia Indígena (1950-2004)*. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Nahuelquir, F. (2011). *Procesos de patrimonialización y construcción de aboriginalidad en torno a la figura de Valentín Sayhueque en la Localidad de Gobernador Costa-Chubut*. IV° Jornadas Historia de la Patagonia, 1-16. Universidad Nacional de La Pampa. Santa Rosa, La Pampa.
- Pollak, M. (2006). Memoria, Olvido, Silencio. En M. Pollak, *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente situaciones límites* (pp. 17-31). La Plata: Ediciones Al Margen.
- Pérez, L. (2023). *Lelek Aike. Del destierro a la comunidad*. Trelew: Remitente Patagonia.
- Radovich, J., y Balazote, A. (2010). El pueblo mapuche contra la discriminación y el etnocidio. En G. Ghioldi, *Compilación Archivos del Sur. Historias de las familias mapuche Lof Paichil Antrito y Lof Quintriqueo*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- Ramos, A. (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990- 2003)* (Tesis doctoral). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Ramos, A., Crespo, C., y Tozzini, M. (2016). *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Editorial UNRN.
- Ramos, A., Stella, V. y Nahuelquir, F. (2013). *Los Ñanco y los Saihueque: construcción de subjetividades políticos en dos procesos de movilización colectiva*. VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Recuperado de <https://www.aacademica.org/000-063/527>
- Rinesi, E. (2011). El museo como ideología y como posibilidad. En E. Rinesi, *Museo. Arte e Identidad. Artesanía en la idea de Nación* (pp. 9-13). Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Rodríguez, M. (2010). *De la extinción a la “autoafirmación”: proceso de visibilización de la comunidad Tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)* (Tesis doctoral). Washington: Georgetown University.
- Rodríguez, M. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias vienen intangibles: tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En C. Crespo (2013), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 67-100). Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Sacchi, E. (2021). Forma empresa, post-fordismo y operaciones extractivas en el capitalismo poscolonial. Una exploración situada a partir del caso Benetton.

Trabajo y Sociedad, 21 (37), 397-418. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/162218>

Segato, R. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 23(1), pp. 239-275. DOI: <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1304>

Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros*. Buenos Aires: Prometeo.

Stella, V. (2014). *Subjetividades mapuche – tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)*. Bariloche: IIDyPCA.

Trouillot, M. R. (2017 [1995]). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Granada: Comares Historia.

Tuhiwai Smith, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas: A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas* Santiago de Chile: Ediciones LOM.

Valenzuela, M. (2024). *El Museo Leleque de Benetton: narrativas históricas y memorias sobre el Pueblo Mapuche Tehuelche (Chubut, Argentina)* (Tesis de posgrado). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Memoria Académica. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.2827/te.2827.pdf>

Valverde, S., Radovich, J., Balazote, A., y Trentini, F. (2010). “Los nostálgicos del desierto”: la cuestión Mapuche en Argentina y el estigma de los medios. *Cultura y representaciones sociales*, 4(8), 186-212. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v4n8/2007-8110-crs-4-08-00186.pdf>

Van Geert, F., Roige i Ventura, X., y Conget Iribar, L. (2016). *Usos políticos del patrimonio cultural*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

Vezub, J. (2006). Le musée Leleque et le groupe Benetton en Patagonie. *Gradhiva, Revue d'anthropologie et d'histoire des arts [En ligne]* 4. DOI:10.4000/gradhiva.612

Yerushalmi, Y. (1989). Reflexiones sobre el olvido. En AAVV (1989), *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Zornetta, M., y Camuffo, P. (2020). *Alla Fine del Mondo. La vera storia dei Benetton in Patagonia*. Pitigliano: Stampa Alternativa.



Matias Valenzuela es Licenciado en Turismo (FHyCS – UNSPJB), Magister en Historia y Memoria (FAHCE - UNLP) y Doctorando en Antropología (FFyL - UBA). Becario doctoral en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Río Negro). Integrante del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS). Docente en la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB), sede Puerto Madryn. Miembro de la Cátedra Abierta de Pueblos Originarios “Memoria y Recuperación” (UNSPJB, sede Trelew).

María y José: la topografía legendaria del colonialismo de pioneros en Río Grande (Tierra del Fuego)¹

[ANA CECILIA GERRARD]
Instituto de Cultura, Sociedad y Estado,
Universidad Nacional de Tierra del Fuego
cgerrard@untdf.edu.ar

Resumen

El colonialismo de pioneros (*settler colonialism*) es una formación social caracterizada por una lógica de eliminación física y simbólica de los pueblos indígenas y el despojo de sus territorios. Involucra procesos activos de larga duración que procuran la consolidación de la soberanía estatal y la reproducción de injusticias sociales y espaciales. En Tierra del Fuego, este colonialismo ha moldeado no solamente políticas estatales, sino también narrativas míticas del asentamiento que transformaron los territorios indígenas en espacios fundacionales y, posteriormente, en lugares pioneros. En este artículo abordaré la inscripción de las mitologías del origen de la ciudad de Río Grande a partir del concepto de *topografía legendaria* de Maurice Halbwachs, e indagaré en la construcción de dicha topografía a través de la producción iconográfica y literaria, donde el paisaje y los lugares son creados y recreados. A partir de la inscripción espacial de la memoria de la familia Menéndez-Behety, analizaré el efecto de la topografía del colonialismo de pioneros y cómo transforma el tiempo y el espacio, a la vez que jerarquiza los territorios y encubre la violencia colonial, patriarcal y racista del proceso de colonización.

Palabras clave: colonialismo de pioneros, topografía legendaria, memoria colectiva, iconografía, Tierra del Fuego

¹ Artículo recibido: 8 de abril de 2024. Aceptado: 20 de octubre de 2024.

María and José: the legendary topography of settler colonialism in Río Grande (Tierra del Fuego)

Abstract

Settler colonialism is a social formation characterized by a logic of physical and symbolic elimination of indigenous peoples and the dispossession of their territories. It involves active long-term processes that seek to consolidate state sovereignty and reproduce social and spatial injustices. In Tierra del Fuego, this colonialism has shaped not only state policies, but also mythical narratives of settlement that transformed indigenous territories into foundational spaces and, subsequently, into pioneering places. In this article I will analyze the inscription of the mythologies of the origin of the city of Río Grande. Based on the concept of *legendary topography* proposed by Maurice Halbwachs, I will investigate the construction of landscape and places through the iconographic and literary production that creates and recreates it. Through the spatial inscription of the memory of the Menéndez-Behety family, I will analyze the topographic effect of settler colonialism and how it transforms time and space, while hierarchizing territories, and covering up the colonial, patriarchal, and racist violence of the colonization process.

Keywords: settler colonialism, legendary topography, collective memory, iconography, Tierra del Fuego

Maria e José: a topografia lendária do colonialismo de colonos no Rio Grande (Tierra del Fuego)

Resumo

O colonialismo dos colonos (settler colonialism) é uma formação social caracterizada por uma lógica de eliminação física e simbólica dos povos indígenas e de desapropriação de seus territórios. Envolve processos ativos de longo prazo que buscam a consolidação da soberania estatal e a reprodução de injustiças sociais e espaciais. Na Tierra del Fuego, esse colonialismo moldou não apenas as políticas de Estado, mas também narrativas míticas de aldeamento que transformaram territórios indígenas em espaços fundacionais e, posteriormente, em lugares colonos. Neste artigo abordarei a inscrição das mitologias da origem da cidade de Río Grande a partir do conceito de topografia lendária de Maurice Halbwachs, e investigarei a construção dessa topografia por meio da produção iconográfica e literária, onde a paisagem e os lugares são criados e recriados. Através da inscrição espacial da memória da família Menéndez-Behety, analisarei o efeito da topografia do colonialismo dos pioneiros e como ela transforma o tempo e o espaço, ao mesmo tempo em que hierarquiza territórios e encobre a violência colonial, patriarcal e racista do processo de colonização.

Palavras-chave: colonialismo de colonos, topografia lendária, iconografia, memória coletiva, Tierra del Fuego

“La tierra es mía, es muy simple”

En septiembre del 2016, fui convocada junto con Romina Casali por la comisión vecinal del *Barrio Vapor Amadeo* de la ciudad de Río Grande (Tierra del Fuego, Argentina). Nos solicitaron entonces que elaborásemos un informe para acompañar sus reclamos en relación al pedido de cambio de la denominación del barrio y sus arterias. Los vecinos, en su mayoría propietarios de terrenos y viviendas que se radicaron en la ciudad en tiempos relativamente recientes, consideraban que los topónimos allí instituidos constituían una afrenta a la memoria de los selk'nam, puesto que hacían referencia a la flota naviera de José Menéndez. Al respecto, una de las referentes me manifestó que no deseaba “vivir en un barrio que celebra a los genocidas”. Por esta razón, se organizaron con integrantes de la Comunidad Indígena Rafaela Ishton, reunieron firmas y las presentaron ante el Concejo Deliberante del Municipio junto a dos informes. Uno de ellos fue un documento producido por Miguel Pantoja (2017 [2016]) –intelectual del pueblo selk'nam–, y el otro una fundamentación breve que elaboramos con la Dra. Casali para manifestar nuestro apoyo como investigadoras (Gerrard y Casali 2016). Este clima de reivindicaciones, generado por la creciente visibilización de los reclamos indígenas y el éxito que tuvo entonces el *bestseller* “Menéndez, rey de la Patagonia” (Alonso Marchante 2016), no fue suficiente para motorizar el cambio de denominación del barrio, aunque fue posible modificar el nombre de algunas arterias. Estas demandas motivaron la sorpresiva reacción de los descendientes del afamado empresario latifundista. Uno de ellos, Juan Fernández Speroni, realizó entonces enérgicas declaraciones en los medios de comunicación locales, en las que negó el genocidio y la legitimidad de la comisión vecinal, al tiempo que ostentó su poderío y su capacidad de controlar, marcar y nombrar espacios comunes. “Ellos no pueden hacer comisión barrial porque yo sigo siendo el mayor propietario”, afirmó en el diario *Crítica Sur* (2016):

“(...) le puse el nombre que tuve ganas porque la tierra es mía (...) es muy simple. Tengo la aprobación del Concejo Deliberante, las calles ya tienen nombre porque está la ordenanza municipal”.

Como la ciudad se ubica entre el mar Argentino y las estancias María Behety y José Menéndez, la expansión urbana de los últimos cuarenta años enfrentó a sus habitantes con una severa crisis habitacional. En este marco, los grandes propietarios de tierras y capitales heredados a partir del despojo y el genocidio de los selk'nam encontraron un nuevo negocio multimillonario: los desarrollos inmobiliarios (Finck 2023). Así, las fronteras entre la ciudad y las estancias se convirtieron en objeto de loteos para la emergencia de nuevos barrios y proyectos de urbanización, entre ellos, Altos de la Estancia y Vapor Amadeo, cuya propiedad pertenece a la Estancia María Behety S. A. De este modo, el latifundio extiende su poderío hasta la actualidad a través de la explotación de negocios inmobiliarios, de una enorme cadena de supermercados y del ecoturismo de elite, tales como los *lodges de pesca* de truchas (Dicenta y Gerrard 2023). Al mismo tiempo, ostentan prestigio y distinción a través de la crianza de ovejas de competición (Dicenta 2023).

Ante la impugnación directa a su tatarabuelo y a su persona, Fernández Speroni movilizó discursos que enlazaron el pasado y el presente pionero de su familia. Así, sugirió en el medio mencionado previamente (2016) que sus intereses y beneficios empresarios

son en pos del “crecimiento de la sociedad”, al igual que, según él, lo habrían hecho sus antepasados colonizadores, porque producen una “solución habitacional”. De forma análoga, en sus palabras, el Vapor Amadeo fue el “primer barco” que comunicó Punta Arenas con Río Grande, y también aportó al “crecimiento” al traer “alimentos, ganado, casas (y) elementos de la construcción”. Por esta razón, argumentó que quienes se oponían a las denominaciones instituidas “no conocen la historia” –ya que se trataría, según él, de “gente nueva que llegó en los últimos 15 años a Río Grande”– y que su “tatarabuelo no mató a nadie”.

Las prácticas de nominación de espacios públicos y privados –así como también de infraestructuras y embarcaciones– por parte de las elites estancieras son recurrentes desde los inicios de la colonización. De este modo, los territorios indígenas fueron apropiados material y simbólicamente para el establecimiento de lugares pioneros y, consecuentemente, para la expansión del nacionalismo territorial. Sumadas a estas prácticas, la patrimonialización de lugares históricos y la producción de representaciones literarias, históricas e iconográficas nacionalistas crean un efecto de topografía que tiende a encubrir el genocidio fundante que favoreció tanto la concentración de tierras y capitales como la consolidación de la soberanía estatal. A la vez, estos mecanismos simbólicos contribuyen a la naturalización y la reproducción de las injusticias sociales y espaciales perdurables del *colonialismo de pioneros* –*settler colonialism*– (Verdesio 2023, Veracini 2010, Wolfe 2006) en la provincia.

En efecto, al colonialismo de pioneros –que también puede traducirse como *colonialismo de poblamiento* o *de asentamiento*– le concierne fundamentalmente la destrucción y la creación de lugares donde se reproduce el archivo de la imaginación colona europea (Veracini 2010b). En este artículo, a partir de una experiencia de investigación etnográfica iniciada en el 2013 en Tierra del Fuego, analizaré las mitologías espacializadas del origen de la ciudad de Río Grande, que tienden a esencializar los vínculos de los pioneros con el lugar y borrar las huellas de las territorialidades indígenas. La investigación incluye el análisis de un corpus conformado por literatura pionera –en particular, una serie de artículos publicados en un número de la revista *Argentina Austral* producido en memoria de José Menéndez–, literatura histórica y producciones iconográficas estatales relativas a los lugares de memoria más representativos de la ciudad. Además del análisis reflexivo de la experiencia vivida y de los discursos pioneros, recurriré a investigaciones que intersectan la Antropología, la Historia y el análisis visual (Penhos 2016; Giordano 2022; Masotta 2010, Cabrera y Guarín 2012, Ardevol 1998) para profundizar la indagación en las memorias y estéticas del colonialismo de pioneros (Malot 2024).

El artículo se compone de cuatro apartados. En el primero de ellos contextualizaré brevemente la colonización y el colonialismo de pioneros en Tierra del Fuego. En segundo lugar problematizaré el concepto de *topografía legendaria* (Halbwachs 2004b) a partir de la inscripción de las mitologías pioneras del origen de la ciudad en el paisaje. En el tercer apartado, analizaré un mapa producido por el gobierno municipal e introduciré el concepto de *iconografía legendaria*² para analizar los lugares pioneros a través de la representación visual. Al igual que los mitos que encarnan, los topos se presentan allí en relaciones de oposición que simbolizan las contradicciones

² Esta categoría fue sugerida por Carlos Masotta en nuestros intercambios acerca de este manuscrito.

sociales sobre las que está fundada la sociedad. Examinaré el componente espectral de José Menéndez y las formas en que las prácticas de simbolización de ciertos topos mistifican y *fetichizan* (Žižek 2005) los traumas constitutivos del genocidio fundante que emergen, pero de forma negada. Finalmente, ampliaré el análisis de la inscripción espacial de María Behety a través de una interpretación de las narrativas colonas de la génesis de Río Grande. En este apartado, la patrimonialización de la estancia María Behety es entendida como un mecanismo para suturar el pecado original de la ciudad y redimir la memoria de José Menéndez, marido de María Behety, impugnado por los crímenes cometidos contra el pueblo selk'nam. De esta manera, indagaré en el efecto de topografía del colonialismo de pioneros y cómo transforma el tiempo y el espacio para siempre, a la vez que naturaliza las relaciones de dominación/subordinación, jerarquiza los territorios y encubre la violencia colonial, patriarcal y racista del proceso de colonización y de la expansión del Estado nación.

La naturalización del despojo

A lo largo de diversos procesos de *territorialización* vinculados a la expansión colonial, el avance de la modernidad y la colonización estatal, en la Isla Grande de Tierra del Fuego se desplegaron geopolíticas orientadas a conocer, marcar, controlar y explotar los territorios (Masotta 2010). Hacia fines del siglo XIX, tras la demarcación de los límites entre Argentina y Chile y una serie de expediciones orientadas a conocer la región y sus “recursos”, ambos países promovieron la colonización de los territorios selk'nam. Este proceso se inició con el objetivo de extender el ejercicio de la soberanía estatal y abrir paso a la producción de materias primas destinadas a la exportación. Entonces, los gobiernos generaron las condiciones para la creación de las *estancias*, un tipo de unidad productiva particular, caracterizada por la cría extensiva de ganado –en este caso, ovino– y el latifundio, que concentró la tierra en unos pocos empresarios capitalizados: los estancieros o pioneros.

En ese marco, José Nogueira, Mauricio Braun y José Menéndez fundaron una serie de enormes establecimientos al norte del paralelo 54°, en el corazón del territorio selk'nam. Además del cercado de los campos para el resguardo de las majadas, se instalaron en la región los misioneros salesianos y la policía, que dentro de los establecimientos y al servicio de los patrones cumplía funciones de vigilancia. Este proceso tuvo como corolario el genocidio de los selk'nam, que implicó acciones sistemáticas por parte de los capataces y administradores de los estancieros, pero también de las instituciones mencionadas que involucraron el destierro, la persecución, el confinamiento en campos de concentración como la Isla Dawson y el robo de niños, así como también vejaciones y asesinatos (Casali 2013, Gerrard 2015).

Mientras que Nogueira y Braun se establecieron inicialmente en el sector chileno de la isla, José Menéndez –reconocido por algunos como el “rey de la Patagonia” o el “rey sin corona”– fundó dos establecimientos ricos y productivos en las mejores tierras en Argentina (Casali 2013, Gerrard 2015). Sus estancias se ubicaron al norte y al sur del río *Jorr*, que fue rebautizado algunas veces por expedicionarios, militares y misioneros hasta convertirse en el río Grande. En primer lugar, tras un recorrido por el sector realizado en 1894, Menéndez adquirió la “Primera Argentina”, ubicada al sur del mencionado río, que llegó a poseer 180.000 hectáreas (Barbería 1995, Casali 2013). El nombre de la estancia es un indicio de su énfasis expansionista, y es equivalente al utilizado en el comercio inaugurado en 1888 por Luis Figue en la ciudad de Ushuaia,

denominado “Primer Argentino” (Canclini 1984)³. En efecto, estas pretensiones se evidenciaron en la épica de la leyenda del encuentro del pionero con el presidente Roca en 1899, en el que éste último habría garantizado su apoyo para “poblar los campos yermos de la Patagonia” e “incorporarlos a la civilización” (Braun Menéndez 1969). Tras dicho encuentro, Menéndez fundó la “Segunda Argentina” y expandió sus dominios hacia el norte del río. En poco tiempo, esta estancia se convirtió, en sus palabras, en “la mayor, mejor y más valiosa”, y llegó a ostentar 144.173 hectáreas (Martinic Beros 2001: 118).

De este modo, el destierro y el despojo de los territorios y de las vidas indígenas, así como también la subalternización y empobrecimiento económico de los sobrevivientes, abrieron paso al proceso de *acumulación originaria* (Marx 1992) del capital. Tal y como sostiene Verdesio (2023) a partir de un diálogo con los trabajos de Manu Vimalassery (2013), Patrick Wolfe (2013) y David Harvey (2003), entre otros, el despojo fundacional es un proceso que requiere de una constante repetición, de forma tal que los indígenas no puedan recuperar los vínculos que tenían con sus territorios antes de la llegada de los colonizadores que los invadieron. En efecto, cuando visité por primera vez las estancias que rodean la ciudad, me impactó inmediatamente el contraste entre la situación económica de mis interlocutores selk’nam, que en algunos casos no tienen siquiera una vivienda propia, y estas enormes extensiones de tierra ociosa y cercada, que fue obtenida a costa del exterminio de sus antepasados. Al mismo tiempo, la reproducción del despojo de los territorios que garantiza la pervivencia del capital se expresa en las trayectorias de algunos selk’nam que conocí, cuyas vidas estuvieron signadas por experiencias tales como la formación salesiana en la escuela agrotécnica y el trabajo en las estancias, así como también en las empresas de los herederos del latifundio⁴.

La reproducción de este estado de cosas es posible mediante el ejercicio de prácticas de simbolización que hacen a una *ideología* (Žižek 2005, Pascual 2019), entendida como una serie de acciones socialmente necesarias, tendientes a positivizar la negatividad traumática de los antagonismos constitutivos del colonialismo de pioneros (Gerrard 2021). Entre tales prácticas, me interesa analizar en este artículo la toponímica, es decir, la acción de nombrar o renombrar lugares como un ejercicio de dominación que se orienta, sistemáticamente, a la transformación de los territorios, al despojo de los pueblos indígenas y a la reproducción social de los pioneros. Además de nombrar (o renombrar) lugares indígenas, una práctica “tradicional” entre los colonos, otra más reciente e instituida por el Estado ha sido la *patrimonialización* (Alonso González 2017) de las estancias, así como también la proyección iconográfica de lugares pioneros a través de las agencias de turismo y las instituciones museales, que tienen el mismo efecto mistificador y *fetichizante*.

³ Carlos Masotta argumenta que el mito de la llegada de un “primer argentino” describe “una escena de llegada y alojamiento sin hospitalidad” (2010: 223) y, prosigue el autor, se trata de una *robinsonada*, de la idea del arribo a una isla desierta, deshabitada y poblada de amenazas donde no habría una argentinidad nativa.

⁴ A pesar de los intentos sistemáticos de eliminación física y simbólica, los pueblos indígenas de Tierra del Fuego –selk’nam, yagán y kawésqar– han resistido de diversas formas y persisten en oposición a estas injusticias. Al respecto, Kēhaulani Kauanui (2016) argumenta que el colonialismo de pioneros engendra en su seno una *indigeneidad perdurable*, donde los reclamos territoriales y demandas se sustentan en la preexistencia a la ocupación estatal y donde son posibles alternativas de pasados, presentes y futuros (Estes, 2019).

En la actualidad, las instituciones, agencias y símbolos de la colonización y del avance estatal territorializador encuentran sus memorias fijadas en la piedra y el mármol de las ciudades, al tiempo que transforman montañas, cabos, bosques, lagos y costas en espacios memoriales, es decir, en sitios habitados por fantasmas de guerras y genocidios, utopías navegantes, héroes míticos y leyendas de la nación. Maurice Halbwachs (2004a, 2004b), acuñó el término *topografía legendaria* y argumentó que la memoria no existe al margen de un marco espacial que le da sentido. Así, los procesos de recuerdo y olvido se despliegan en la *topografía legendaria* de la ciudad que es creada, entendida y también disputada dentro de los marcos de la *memoria colectiva*. De esta manera, los grupos sociales (dominantes) crean vínculos con el territorio y producen topografías cuya articulación organiza y orienta la vida social. En este proceso, despliegan mecanismos de simbolización que acaban por aportar a la naturalización del despojo fundacional y a la reproducción de las injusticias sociales y espaciales.

María (y José): la topografía legendaria

En el 2021 visité la estancia María Behety junto con un funcionario municipal. Me sorprendió el modo en el que éste me describió el casco, al que imbuyó de atributos femeninos y ubicó en un espacio de oposición al de la estancia José Menéndez, a la que caracterizó como masculina. “Justo están enfrentadas”, comenté con asombro, al tiempo que desnaturalizaba un espacio de yuxtaposiciones que, hasta el momento, no había advertido de forma crítica. Me explicó lo siguiente: “ésta vendría a ser la mujer, es la más linda, estéticamente, es trabajadora pero coqueta y dispuesta para el turismo” (...) “aquella” –señaló en dirección a la estancia José Menéndez– “es el hombre, es una estancia fuerte y productiva, no es tan linda, es exclusivamente para producir”.

Esa tarde transitamos los 11 kilómetros de enripiada de la ruta provincial N°5 que une la ciudad con el casco. Tras una curva y una colina, se esconde el “galpón de esquila más grande del mundo”. Así me lo presentó, como todo un símbolo del imperio y del progreso ganadero. Se trata de un emplazamiento monumental rodeado de una pequeña “comarca”, con una iglesia, edificios administrativos, un salón de eventos, una cancha de golf y toda una serie de edificaciones antiguas ubicadas sobre el camino⁵. Alejada y oculta entre una ostentosa arboleda –un síntoma de la domesticación del espacio y de la transformación del paisaje y de la biota que supuso el colonialismo de pioneros en la estepa– se destaca “Villa María”, la casa de los patrones. María, la estancia, está poblada de jardines coloridos, pastos cuidados y construcciones impecables. “Un estilo inglés y pulcro”, me señaló mi interlocutor, mientras nos disponíamos a tomar mates sentados sobre la terraza del galpón de esquila, que se encontraba cerrado. Minutos antes de que un funcionario del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (SENASA) nos solicitara que nos retiráramos, pude advertir la ingeniería del espacio allí desplegada: además de servir de reparo contra el viento, la colina oculta el casco de la ciudad y de las miradas. Desde allí, sin ser visto, se puede mirar kilómetros alrededor.

⁵ Entre las casitas dispuestas sobre el camino, hay con un letrero que dice “Josefina” –en alusión a la hija de José Menéndez y esposa de Mauricio Braun–, ubicada justo en frente del galpón, y una biblioteca que lleva el nombre de Matías Behety –hermano de María y reconocido en los círculos literarios porteños.



Imagen 1. La última colina antes del casco de María Behety. Fotografía de la autora.



Imagen 2. Al otro lado de la colina, la capilla y el galpón de esquila. Fotografía de la autora.



Imagen 3. Cartel ubicado en el casco de la estancia sobre la ruta provincial N°5. Fotografía de la autora



Imagen 4. Villa María, la casa patronal, desde el camino. Fotografía de la autora.

Estos espacios memoriales son inscripciones que configuran una *topografía legendaria*, (Halbawchs 2004b) un concepto útil para pensar en la vida y la muerte de los monumentos como una expresión de los recuerdos y olvidos de la memoria social. En sus estudios sobre la memoria, el autor señala que *ser* es recordar –y olvidar–, un proceso que se inscribe en el espacio, en monumentos y en lugares del paisaje, pero también en ríos, montañas sagradas, cuevas y ruinas. Su tesis central, tal y como mencioné en el apartado anterior, es que la memoria siempre está anclada al espacio, de modo que los grupos humanos se relacionan con los territorios y crean topografías que son producto y al mismo tiempo producen vida social.

Al preguntarse sobre la imaginación del espacio de la ciudad y quiénes la habitan, Michel de Certeau explica que, además de la gente y otros seres vivos, está poblada por fantasmas o “aparecidos” del pasado, tesoros y antigüedades convertidos en *patrimonio*. Al referirse a París, el autor remite a la existencia de una *población de objetos legendarios* que, de algún modo, tienen agencia, al tiempo que organizan a su alrededor la trama de la ciudad. El imaginario urbano, según el autor, se constituye de objetos que *se imponen* como *fuerzas mudas* (1999: 137), que dan testimonio de la historia, pero sin estar *colonizadas por la semántica* (1999: 138). Son objetos inanimados que, al persistir al tiempo, acaban por adquirir autonomía. Así, casas antiguas, sitios abandonados, edificios históricos, esquinas, veredas y hasta los árboles son una población de espíritus, *ánimas* o *ancestros sagrados* que, al ser mudos, *hacen hablar y permiten actuar*, es decir, *autorizan* espacios de operaciones tales como, por ejemplo, su patrimonialización en nombre de la nación o su impugnación. El autor sugiere además que la ciudad es una gran memoria y es, por lo tanto, una fuente de poéticas, gestos y formas lexicales que tienen las características del *mito* en términos levistraussianos. En consecuencia, son susceptibles de ser analizadas como tales. De tal modo, en tanto que mitos, los topos legendarios se presentan a través de símbolos y metáforas que transmiten los significados más profundos de la sociedad, procuran explicar los orígenes del mundo y ofrecen interpretaciones posibles sobre el pasado y el presente, al tiempo que se presentan en oposiciones binarias que se resuelven a través de la narrativa y la imagen.

Pierre Bourdieu (1999) sugiere que la estructura del espacio se manifiesta a través

de yuxtaposiciones, de oposiciones espaciales donde el lugar habitado pasa a ser una simbolización del espacio social, un movimiento que proyecta un *efecto de naturalización* de las jerarquías sociales. Por supuesto que las configuraciones del espacio han cambiado a lo largo de la historia. Michel Foucault (1999) explica que, en la Edad Media, la jerarquía y oposiciones entre objetos desplazados, y lugares emplazados o dispuestos “naturalmente” configuraban un *espacio de localización*. En la actualidad, prosigue el autor, aparece bajo la forma de relaciones de ubicación, como una *red que comunica puntos y enreda su malla* (1999:2).

Al igual que De Certeau y retomando la obra de Gastón Bachelard, Foucault afirma que *no vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino (...) en un espacio tomado por fantasmas* (1999:3). Algunos estudios relativos al colonialismo de pioneros, así como también investigaciones relacionadas a las reemergencias indígenas que se producen en contextos de genocidios y violencia estructural, enfatizan en el modo en que los fantasmas acechan la memoria social (Veracini 2010, Lazzari 2011, Verdesio 2023, Gerrard 2021). Tales fantasmas habilitan y al mismo tiempo restringen los procesos de simbolización relativos a la nominación y la patrimonialización de los lugares de la memoria hegemónica, de modo que intervienen activamente en los procesos de creación y representación topográfica.

En Río Grande, los fantasmas de los indígenas asesinados se materializan en un espacio que es creado, recreado y también objetivado a través de las estéticas del colonialismo de pioneros. Dichas estéticas se despliegan en producciones artísticas, iconográficas y literarias que suelen romantizar las imágenes hegemónicas de alteridad y evocar la culpa nacionalista, al tiempo que tienden a reafirmar las retóricas de la extinción al ubicar a los pueblos originarios en el pasado. Sin embargo, tal y como se observa en el caso analizado, también pueden ser resistidas, subvertidas e impugnadas. Así, si bien en el contexto fundacional de la ciudad se desplegaron toda una serie de inscripciones espaciales de la memoria de los Menéndez Behety, las luchas hegemónicas producidas durante el proceso de provincialización entre los colonos y los migrantes nacionales que arribaron tras el boom poblacional post industrialización (Vidal 1993; Gerrard 2021), condujeron a la espectralización de la figura de José Menéndez, impugnado desde entonces como genocida con los fundamentos de la historiografía crítica (Borrero 1967, Bayer 2002). Entonces, la topografía no se dispone de una vez y para siempre, sino que es un proceso siempre en marcha enmarcado en las disputas por la hegemonía.

La iconografía legendaria de la ciudad

Al igual que Ushuaia (Vidal 1993), Río Grande se desarrolló con los indígenas dentro de sus márgenes, puesto que ambas ciudades se emplazaron en torno a misiones religiosas. Sin embargo, esta última tiene una particularidad: además de la misión salesiana de La Candelaria –apostada en 1893–, el pueblo se expandió en sus inicios alrededor de los muelles de las estancias Primera Argentina y la Segunda Argentina –José Menéndez y María Behety, respectivamente–. Tal y como expliqué en el apartado anterior, estas estancias se ubicaron a ambos bordes del río *Jorr*, conocido en la actualidad como río Grande. Antes del avance estanciero, del genocidio y del destierro de los selk’nam, estos territorios correspondían al *haruwent*⁶ llamado *K’asen*, al norte del río, y *Hósi*, al sur

⁶ Entre los antiguos selk’nam y los haush, los *haruwent* eran territorios en los que se tenía derecho a la caza y al tránsito, y a los que se accedía por nacimiento y por vía paterna. Esta forma de organización

En esta representación se advierten los topos legendarios más relevantes en la construcción de la memoria hegemónica. Como espacio heterotópico localizado y ubicado en relación con otros lugares, María Behety es simbolizada a través de la imagen del “galpón de esquila más grande del mundo” y de “Villa María” –la casa de los patrones, que si bien se incendió y fue reconstituida, se instituye en un topo legendario aunque no sea la “verdadera” casa de los Menéndez Behety–. La estancia José Menéndez figura iconográficamente al otro lado del río, más no se observa información textual alguna que la identifique. Así, la ex Primera Argentina aparece sin ser nombrada, como una presencia espectral.

Junto a María Behety se sitúa el Monumento a la Misión Salesiana de La Candelaria, simbolizada en la capilla que fue declarada Monumento Histórico Nacional en 1983, con motivo del centenario de la instalación de los misioneros. “La misión” ocupa un lugar destacado en el mapa por sus dimensiones respecto a los demás topos. En la misma lógica de oposición a ambos márgenes del río, enfrentada a la misma se encuentra la casa histórica Oveja Negra, que fue “la casa del administrador del frigorífico de los Menéndez Behety”, John Goodall, y se construyó en 1924. Actualmente, es sede de la Asociación Rural de Tierra del Fuego. Ambos espacios constituyen un emblema de tradición, puesto que allí se despliegan ferias, exposiciones y actividades abiertas a la comunidad que promueven la nostalgia por lo rural. Sin embargo, en la memoria colectiva son topos que operan en la yuxtaposición del “bien” y el “mal”: mientras que los discursos sociales hegemónicos reivindican el supuesto rol de protección de los indígenas por parte de los salesianos, la Oveja Negra simboliza a la sociedad rural, es decir, a la herencia de sus perseguidores.

De forma contigua a la Oveja Negra se encuentra el Monumento al ex frigorífico CAP, simbolizado en la imagen del antiguo muelle –hoy destruido– y el icónico tanque de agua, que es la única estructura que se mantiene en pie. Este topo legendario es parte fundamental en la construcción del mito fundacional de la ciudad que, si bien instituye el 11 de julio de 1921 como fecha de fundación, remite sus orígenes a la creación del frigorífico en 1918, inaugurado por uno de los hijos de José Menéndez tras su muerte. Este frigorífico pasó a manos de la Corporación Argentina de Productores de Carne (CAP) en la década de 1940, como parte del proceso de argentinización y de la expansión del nacionalismo territorial, aunque continuó siendo financiado por los ganaderos. En la década de 1980 cerró sus puertas, fue adquirido en compra por un empresario privado y, en 1999, fue declarado Monumento Histórico Nacional. En la actualidad, se encuentra en estado de ruinas tras una serie de incendios (Gerrard 2024).

En oposición al tanque de agua del CAP se ubica la “Torre de Agua”, dos monumentos que se erigen en una suerte de atalayas que resguardan la ciudad frente al Atlántico. La yuxtaposición con la Torre de Agua, inaugurada en 1954 en el marco del plan quinquenal peronista y ubicada en el centro del casco antiguo del margen norte de la ciudad, es una expresión de la tensión de lo público/privado. Podría argumentarse que este binomio esconde un espejismo que procura separar al Estado del avance estanciero, ubicándolo en un lugar de neutralidad, “por encima” de los conflictos de intereses (Alonso 1994). Esta idea se ve reforzada con su arquitectura, que la convirtió por mucho tiempo en “el punto más alto de la ciudad”, desde donde se puede observar la plaza principal y el caserío en la estepa. El contraste entre ambas sugiere nuevamente la inscripción de los procesos de recuerdo y olvido: mientras que el tanque del CAP está intervenido con grafitis y las instalaciones del frigorífico destruidas, la Torre de Agua fue declarada de

Interés Municipal, y sus instalaciones se encuentran en perfecto estado de conservación, al tiempo que es un símbolo de fueguinidad y un espacio de convocatoria para marchas y movilizaciones.

Este espacio se convirtió en un lugar de reunión que le permite a las nuevas generaciones conocer la historia que los convoca como fueguinos (...) se convirtió en un lugar de encuentro para manifestaciones, festejos, y hoy es un emblema de esta querida ciudad fueguina (...) El patrimonio histórico de Río Grande es un sector que nos ocupa como ciudadanos (...) Nosotros formamos día a día la historia y eso nos enorgullece como argentinos” (Minuto Fueguino 2021).

En esta interpretación, producida por un medio local, la Torre de Agua es un “emblema” que interpela a los ciudadanos como “fueguinos” que, para ser considerados como tales, deben “conocer la historia”. Una vez más, la pertenencia se asocia al conocimiento del paisaje, la naturaleza (Dicenta y Gerrard 2023) y también, por supuesto, de la topografía legendaria, que involucra lugares que enorgullecen –y otros que no tanto. De este modo, el abandono de lugares memoriales como el muelle suelen ser atribuidos a razones que se reducen a consignas tales como “no se valora lo que no se conoce”, cuando en realidad el problema que se presenta es relativo a lo que sí se conoce: el genocidio indígena.

Entre los fueguinos, muy por el contrario, las disputas en torno a la definición de las narrativas del pasado y cuáles son las versiones autorizadas acerca de la historia suelen tomar la forma de batallas encarnizadas. Hernán Vidal (1993) explica que, en la lucha por el dominio de la estructura del Estado provincial entonces en ciernes, en la década de 1980 los estancieros empezaron a ser señalados por los migrantes nacionales como los responsables del genocidio indígena. Estas batallas, por supuesto, encontraron su expresión en los topos legendarios y la lucha por la imposición de sentidos a ellos asociados. Así, es posible advertir un contraste entre los monumentos y su tratamiento: tras una serie de incendios, el CAP fue abandonado por las agencias de patrimonio con el argumento de que las instalaciones “pertenecen a un privado”, mientras que la Torre de Agua fue patrimonializada y está custodiada por las autoridades gubernamentales. De este modo, el abandono del CAP es una expresión de los silencios y olvidos de la memoria colectiva. Sin embargo, y paradójicamente, esta ruina monumental resulta tan disruptiva en el paisaje urbano que acaba por erigirse en una expresión espacial de la memoria del genocidio indígena (Gerrard 2024).

En el mapa referido en este apartado, las ruinas del CAP no están representadas iconográficamente, aunque se describen textualmente y figuran metonímicamente a través del tanque y el muelle. A la inversa, el puente colgante, que también fue abandonado y se encuentra en ruinas, está perfectamente ilustrado, aunque sin información textual que lo identifique. Se trata del puente de hierro “José Menéndez”, que unía las estancias Primera Argentina y Segunda Argentina y permitía el flujo de mercancías, seres humanos y animales. En los discursos sociales, se lo conoce popularmente como “Puente Viejo”, y ha sido utilizado por algunas gestiones de gobierno como un símbolo de la ciudad, pero expresado únicamente mediante representaciones iconográficas y despojado de su nombre original. Esto es una muestra de la medida en que la memoria del pionero no puede ser evitada, pero tampoco invocada expresamente. “Están entre

nosotros”, me dijo con indignación Patricio Pantoja del pueblo selk’nam mientras conversábamos sobre estas ideas, sugiriendo una presencia fantasmática difícil de combatir por esta misma condición espectral y omnipresente del pionero.

En el centro del mapa, entre la Oveja Negra y la Misión, se ubica, junto a un letrero de la ciudad, la representación del monumento a la trucha, emplazado en 1995 en las inmediaciones del polo industrial. Según se relata en un medio local (*Minuto Fuego*, 13 de junio de 2021), surgió del impulso espontáneo de un grupo de trabajadores de Obras Sanitarias que armaron una carroza de papel para el carnaval de 1993, cuyo éxito motorizó la capitalización de la popularidad de esta apropiación por parte del intendente, quien instituyó el monumento y gestionó la declaración de la ciudad como la “capital internacional de la trucha”. Ahora bien, ¿qué significa este monumento, más allá de las obvias respuestas que podrían ofrecerse acerca del turismo de pesca deportiva y los supuestos beneficios de esta actividad económica para “toda” la población? Dada la centralidad que asume este topo en la representación iconográfica analizada, me permitiré aventurar algunos argumentos.

En un artículo publicado recientemente, Mara Dicenta (2023) analiza el proceso de racialización de los castores y el blanqueamiento de las ovejas en Tierra del Fuego. Argumenta que el proyecto de argentinización no solo involucró la racialización de seres humanos, sino también de los animales. Aquí me gustaría agregar que las dinámicas de racialización de los animales se manifiestan en prácticas de nominación y patrimonialización, reforzadas mediante producciones estéticas orientadas a producir símbolos de identidad local. En este sentido, a diferencia de otros monumentos de estas características que tienden a representar la ausencia o la desaparición de especies por los efectos del capitalismo⁷, éste simboliza la abundancia de los ríos de la zona, con sus peces “fueguinos” de hasta 15 kilogramos. Cuando empecé a indagar en los significados de este monumento, Esteban Rodríguez –un historiador y profesor de la universidad radicado en Tierra del Fuego desde la infancia–, me explicó que “las truchas, a diferencia de los castores, se introdujeron muy bien a nuestra ciudad”. De este modo, mientras que los castores son racializados y ubicados en un lugar de alteridad, las truchas pasaron a ser *fueguinas*, es decir, pertenecen y no pertenecen a estos territorios, tal y como los colonos y migrantes asentados en distintos momentos históricos y sus descendientes.

Casualmente, o no, la historia de la introducción de la trucha también se vincula al emporio Menéndez Behety. En la década de 1930, John Goodall –administrador del frigorífico y esposo de Clara, la nieta del anglicano y estanciero Thomas Bridges– impulsó la siembra y la reproducción de salmónidos. Cuando comenté este mapa en una oportunidad en una clase de Sociología de la Cultura en la universidad, una de las estudiantes sostuvo que, en su perspectiva, no había que tener monumentos de animales que “no son nativos”. La trucha, esa tarde, llegó a ser interpretada como una simbolización de los colonizadores, que “vinieron desde Europa, impusieron su fuerza y asesinaron cientos de indígenas”, en una analogía a la forma en que la trucha se estableció y arrasó con especies tales como el puyen chico. Esta explicación me condujo a pensar que, si bien la trucha simboliza a los pioneros que no son autóctonos

⁷ Pueden mencionarse, entre otros, el monumento al dorado en la ciudad de Posadas (Misiones), construido en yuxtaposición a la Casa de Gobierno. En dicha ciudad, por efecto de las represas, es muy raro divisar actualmente especímenes de dorados en sus costas.

pero supieron “arraigarse” al territorio con violencia para generar grandes riquezas (peces gordos), esta es una premisa –el “arraigo” y su necesidad– asociada a toda la ciudadanía, dada la imposibilidad de autoctonía de los colonos y migrantes y las tensiones manifiestas entre la soberanía incompleta y dicha autoctonía imposible (Masotta 2010; Dicenta y Gerrard 2023).

La topografía legendaria recreada e imaginada en el mapa analizado configura un ejemplo de la vigencia del despliegue de estrategias del nacionalismo territorial, que han sido características de los diversos gobiernos locales desde el retorno democrático y la provincialización. Es posible advertir, de este modo, cómo la retórica asociada a la soberanía estatal se materializa a través de la patrimonialización de una serie de topos legendarios que están relacionados, casi en su totalidad, con la memoria pionera y las instituciones de la colonización. El margen norte de la ciudad se instituye, así, como el espacio de la civilización y el progreso, con la misión salesiana, la estancia María Behety, la trucha y el tanque de agua. El margen sur, por su parte, es el lugar de la barbarie: la Oveja Negra, la Punta Popper –que alude al controvertido ingeniero rumano que estuvo involucrado en matanzas de indígenas–, las ruinas del frigorífico y la estancia José Menéndez que, como afirmé previamente, no es nombrada.

Las transformaciones estructurales y las luchas hegemónicas de los últimos cuarenta años se expresan en las monumentalizaciones, en el abandono de algunos espacios devenidos en ruinas y la sacralización de otros, en lo que la sociedad decide recordar y olvidar. El genocidio selk’nam es uno de los traumas sociales de la localidad (Gerrard 2021), una herida que se sutura (Žižek 2003) mediante el ocultamiento de toda alusión directa a José Menéndez, puesto que su mención desata el debate público. Asimismo, las inscripciones de su memoria –como una calle no muy importante de la ciudad– suelen ser intervenidas con grafitis y consignas y solo se sostienen con custodia, como la cartelería del puesto de policía ubicado en el portal de acceso a la ciudad. El ocultamiento de su figura permite reivindicar y espacializar la memoria de los colonos –conocidos en la región como *antiguos pobladores*⁸– sin el estigma de la sangre y las matanzas que rodean al “héroe” fundador mítico –que no son precisamente leyendas–. Me pregunto entonces, ¿cómo interpretar la mención explícita de María Behety?

“La ciudad a la que le costó nacer”: la génesis

A diferencia de los discursos oficiales del centenario de la ciudad, Arnoldo Canclini (2012) explicó que, si bien la fecha fundacional es el 11 de julio de 1921, el inicio de la existencia de Río Grande es “imposible de determinar”, tal y como ocurriría en el caso de Ushuaia. Según el autor, el pueblo “nació espontáneamente”, como “centro lógico de la región donde se establecieron estancias, buscadores de oro y otros civilizadores y aventureros” (2012: 247). Esta idea sugiere que, en vez de un proceso histórico, asistimos a la inscripción de la realidad social en el mundo natural, de modo que las jerarquías sociales espacializadas que dieron origen a Río Grande se presentan como la naturaleza misma de la ciudad. A pesar de la supuesta predestinación natural, el autor describió a Río Grande como “la ciudad a la que le costó nacer”, y enumeró las agencias que “la hicieron posible”: los Menéndez, Francisco Bilbao y los “primeros pobladores”, entre los que destaca a Eduardo Van Aken, Mariano Kovacich, Rafael Raful y Federico

⁸ Sobre esta categoría, puede consultarse a Vidal (1992); Masotta (2010) o a Gerrard (2015, 2021), entre otros.

Martínez. Estas estampas masculinas están jerarquizadas en torno a la figura de José Menéndez, descripto por el autor como “un rey sin corona” (2012: 182).

La retórica del nacimiento puede ser interpretada en clave feminista. La figura del padre implícita en el tropo del nacimiento de la Primera Argentina y de la ciudad se acompaña de su contraparte femenina, encarnada en la imagen de la mujer pionera, madre y esposa ideal. Si bien Arnoldo Canclini no menciona en su relato a María Behety sino muy al pasar, es posible rastrear la construcción del mito de María y José, la pareja primigenia ideal, a través de una lectura a contrapelo de los topos legendarios analizados previamente y de las narrativas fundacionales contenidas en la literatura pionera.

A pesar de los comentarios de Canclini sobre la imposibilidad de establecer un momento fundacional, el mito de origen de la ciudad instaló el 11 de julio como la fecha de la fundación⁹. Sin embargo, los discursos sociales suelen ubicar el inicio de la ciudad en la creación de las estancias y el “nacimiento” del frigorífico, fundado en 1918 por Alejandro Menéndez Behety tras la muerte de su padre don José. El Decreto 64/1999 del Poder Ejecutivo Nacional, que designa el Frigorífico CAP como Monumento Histórico Nacional, expresa por ejemplo que “su construcción y puesta en actividad significó un *hito fundacional* en la *génesis* y consolidación del poblamiento primario de la Ciudad de Río Grande, contribuyendo a su desarrollo económico y social”.

En paralelo, las estancias Primera Argentina y Segunda Argentina pasaron a llamarse “José Menéndez” y “María Behety”, respectivamente y por impulso de sus herederos¹⁰. Una lectura posible del espacio sugiere que, reunidos por la muerte, María y José se personificaron en la forma de estancias para parir el frigorífico y permanecer unidos por la eternidad a través de un puente de hierro, constituyendo de este modo la “génesis” de la ciudad. La yuxtaposición entre la muerte y el nacimiento sugieren que la muerte habría dado origen a la vida, a la comunidad. La vida, la muerte, la madre y el mito de origen de Río Grande como un organismo vivo aparecen, de esta manera, en la forma de una metáfora espacial, aunque de una forma turbia y sutil.

María y José son, además, nombres bíblicos legendarios que adquieren connotaciones específicas en una localidad atravesada por el dispositivo salesiano, puesto que en la ciudad existen tres instituciones educativas pertenecientes a esta congregación. Asimismo, el matrimonio Menéndez Behety aducía un catolicismo profeso y, como sugerí previamente, sus descendientes estuvieron fuertemente abocados a la producción de símbolos y narrativas. Así, la estancia María Behety se convirtió en un monumento nacional y en un espacio sacralizado, pero privado y exclusivo para

⁹ La elección de la fecha fundacional no es casual puesto que, por una parte, al remitir al decreto de creación de colonias pastoriles en Chubut, Santa Cruz, Tierra del Fuego, Misiones, Chaco y Formosa, promulgado por el presidente Yrigoyen, le otorga al Estado un lugar de centralidad. Asimismo, el establecimiento de esta efeméride permite ocultar la violencia colonial y genocida desplegada desde los inicios de la colonización estatal y pastoril y generar un efecto de lejanía temporal con el avance estanciero.

¹⁰ Tras la muerte de José Menéndez en 1918, sus hijos motorizaron toda una serie de inscripciones espaciales a los fines de sustancializar la figura del *paterfamilias* y consagrar su lugar como los elegidos (Alonso, 1994). Estas incluyeron la denominación de establecimientos, infraestructuras y transportes. Mateo Martinic cita la “Octava Memoria y Balance de la Sociedad Anónima Ganadera y Comercial Menéndez-Behety” (2001: 304), donde se estableció, entre otros puntos, “designar con el nombre de nuestro padre “José Menéndez” la estancia “Primera Argentina”, y con el nombre de nuestra madre “María Behety” al establecimiento ganadero “Segunda Argentina” (2001: 304-305).

las élites. En contraste, tal y como mencioné en el apartado previo, la estancia José Menéndez y las referencias al pionero son representadas iconográficamente, aunque Menéndez permanece espectralmente, sin ser nombrado. Una explicación posible de esta situación, en la misma clave de lectura, sugiere que esta génesis –la muerte de los pioneros y el nacimiento de la ciudad– está signada por una suerte de *pecado original*, a saber, la persecución sistemática, el destierro y el genocidio de los pueblos indígenas. Sigue sin estar resuelta la pregunta acerca de la monumentalización de María Behety y el contraste con la presencia espectral de José Menéndez. Aventuraré una posible explicación. Por supuesto, no se trata de una reivindicación feminista de la memoria de las mujeres, sino de la máxima expresión del poder patriarcal, desde el momento en que se convierte en “patrimonio”, es decir, en el legado del padre (Jofré y Gnecco 2022). La figura femenina viene a limpiar los pecados, la mugre del “progreso” y del “desarrollo” de la ciudad, como un sacrificio abnegado a la memoria del padre.

En la memoria pionera, la figura de María Behety está asociada al sacrificio. Un evento recurrente se expresa en las menciones a los acontecimientos que rodearon al “Motín de los Artilleros”, en el que un grupo de hombres confinados por las fuerzas armadas chilenas encabezaron una rebelión contra el gobernador y tomaron por asalto a la ciudad, con saqueos y asesinatos (Braun Menéndez 1972 [1934], Pérez de Ayala 1943). Las *entextualizaciones* (Bauman y Briggs 1990) oficiales del hecho podrían resumirse del siguiente modo: José Menéndez se encontraba en un viaje de negocios al momento del estallido social. Su esposa de 24 años se había quedado con sus cuatro hijos, entre ellos la pequeña María, de 9 meses de edad, y procuró refugiarse con ellos en la casa de los Aubry, un matrimonio que tenía una panadería. Los protagonistas del motín irrumpieron en la casa donde se encontraban ocultos, bajo las camas, y golpearon fuertemente la puerta. Cuando se dignaron marcharse, uno de ellos disparó hacia la puerta, con la mala suerte de atravesarla de un balazo y darle a María Behety. En la odisea del escape, los colonos se refugiaron en el bosque unos días, por lo que la herida se infectó y, posteriormente, a María tuvieron que amputarle una pierna. Cuando Menéndez regresó, se encontró con su esposa malherida, a su beba gravemente enferma que al tiempo falleció y sus comercios vacíos. Finalmente, los supuestos responsables fueron enjuiciados y fusilados.

Este acontecimiento fue interpretado como un signo de fortaleza y heroicidad por parte de la esposa del pionero, así como también una ofrenda de sacrificio para su ascenso. En un número de la Revista Argentina Austral publicado en 1943, con motivo del 25º aniversario del fallecimiento de Menéndez, se desplegó un rimbombante homenaje a la memoria del padre-pionero. En ese marco, la madre-pionera adquirió un lugar destacado pero secundario, algo así como una costilla de Adán. En un artículo publicado allí y firmado por Ramón Pérez de Ayala, el motín es interpretado como “el costoso precio con que [José Menéndez] pagó su conquista del desierto” (1943: 43). De forma análoga al mito de la creación y la caída de Adán y Eva, el autor explicó que

Toda la existencia de este mimado del destino fue una marcha triunfal. Nunca vio la fortuna de espaldas. Pasó por dos pruebas dolorosas. La del motín (...) y la del fallecimiento de su esposa. La prueba primera –la esposa herida, una hija muere– marca el comienzo de la obra; la segunda, en plena culminación, es el aviso del descenso (Pérez de Ayala 1943: 47).

Estos dos eventos, vinculados a María Behety, simbolizan momentos relacionados al ascenso y la caída del pionero. Así, ella se convierte en una figura complementaria pero necesaria en la imagen del héroe ideal. Estas narrativas están ancladas en el par dicotómico jerarquizado masculino-femenino, categorías que en el marco de la heteronorma se perciben como complementarios. Asimismo, la femineidad de María Behety es construida en un marco de dominación masculina: como una mujer gentil, abnegada, amable, bondadosa, generosa, capaz de tener hijos y quedarse en el desierto para cuidarlos. Pero, a la vez, es una mujer fuerte y valiente, que se “santificó” dentro y fuera del hogar, un digno complemento para el rey de la Patagonia.

Es ley de Dios que la mujer siga y complemente al hombre en sus riesgos y andanzas, más pocas veces se dio una vida que mejor que ajustara a estos preceptos que la de doña María Behety de Menéndez (...) Reunía la entereza junto con la ternura; supo ser brazo y regazo a la vez; árbol de frutos y de sombra; samaritana capaz de ofrendar agua de misericordia, calmante de la sed y bálsamo de la herida (...) (Revista Argentina Austral, 1943: 72-73).

Estas representaciones de María constituyen, así, el tipo ideal de la mujer pionera, indispensable para la familia y para el proyecto “civilizador” en la Patagonia, imaginada como “desierta” y “primitiva”. Según Mateo Martinic Beros,

María Behety había dado todo lo que le faltaba a ese hombre recio y fuerte. Había sido una auténtica y genuina pionera, ella también, paradigma de tantas mujeres fuertes y corajudas que contribuyeron a forjar una comunidad vital, creadora y progresista en el confín del mundo entonces habitado (Martinic Beros, 2001: 234).

La yuxtaposición de la muerte/la vida (nacimiento) también signó el fallecimiento de María. Según Pérez de Ayala, tras su deceso, en 1908 “*nació* la Sociedad Anónima Importadora y Exportadora de la Patagonia” (1943: 47), la empresa que reunió los capitales Braun y Menéndez Behety, previamente unidos por alianzas matrimoniales (Casali 2013). Al igual que en el caso de su esposa, don José falleció en la ciudad de Buenos Aires diez años después y fue trasladado a Punta Arenas¹¹. Tras la muerte, María y José permanecieron unidos a ambos lados de la frontera, por un lado sus cuerpos, en la metrópoli más importante de la región, y por otro sus cuerpos-estancia, en el sitio que alimentó su fortuna.

A través de la inscripción de símbolos tales como la designación de las estancias con el nombre de María Behety y José Menéndez, la familia del pionero pretendió inmortalizar su rol en la génesis de la ciudad, es decir, en las narrativas míticas nacionalistas del origen de Río Grande. Ahora bien, a diferencia de los relatos bíblicos, esta génesis está sometida a luchas por la hegemonía y, en consecuencia, José, cual Adán, fue expulsado

¹¹ Hay toda una serie de paralelismos entre ambos: sus cuerpos retornaron a Punta Arenas un año después de su fallecimiento y, según las narrativas pioneras oficiales, el pueblo puntarenense rindió homenajes multitudinarios en ambos casos. Asimismo, “sus restos fueron dejados en el magnífico mausoleo que años antes había hecho erigir [José Menéndez] en la necrópolis puntarenense para depositar los de su esposa” (Martinic Beros 2001: 303).

del paraíso del reconocimiento público por genocida, cuando la revisión histórica denunció los hechos de violencia sistemática ejercidos contra los pueblos indígenas (Borrero 1967 [1928], Bayer 2002 [1947]). En su lugar, y en una analogía cristiana que me permito desplegar, María, en virtud de una suerte de gracia de Dios, tiene la capacidad simbólica de librar del *pecado original* y, por esta razón, se le atribuye una capacidad redentora. Adán, por el contrario, al ser expulsado, habría perdido su gracia santificante, tanto para sí como para su descendencia.

En consecuencia, y como un símbolo de su capacidad redentora, el Estado nacional promovió la designación de la estancia María Behety como Monumento Histórico Nacional, a través del Decreto 437/1997 del Ejecutivo. En contraste, la estancia José Menéndez no gozó de tales honores. Asimismo, en los considerandos del decreto se evita toda mención explícita al pionero. La reivindicación a la figura de María se expresa allí en su paso de mujer ideal a arquitectura prototípica pionera, así como también en su potencia fecunda para engendrar una cabaña de ovejas corriedale. De esta manera, los presupuestos racializados de la nación se expresan a través de metáforas vinculadas al mundo animal (Dicenta 2023), particularmente a uno cuya explotación constituyó la base de las riquezas de los estancieros.

Así, la estancia María Behety se convirtió en patrimonio, en el legado del padre. Esta herencia se sustenta en el carácter complementario normalizado del “hombre” y la “mujer”. Los tropos de parentesco en la figura de la madre/mujer y del nacimiento sustancializan las jerarquías sociales y las primordializan, en una operatoria que las imbuyen de afectividad y moralidad, al tiempo que procuran normalizar la figura de los herederos como los “elegidos” (Alonso 1994). A diferencia de José Menéndez, situado en el banquillo de los responsables del genocidio indígena, María Behety, el “bálsamo de la herida”, es una figura que viene a contrarrestarlo para limpiar su figura impugnada mediante su estampa de mártir, amante y madre ejemplar.

Rita Segato (2014) explica que cuando se totaliza uno de los términos de la dualidad que estructura el género –uno construido como público y universal en oposición a otro privado y particular– las relaciones de complementariedad se convierten en relaciones de suplementariedad. En contraste con la reivindicación de la figura central de Menéndez y del lugar de la mujer blanca, buena y valiente, pero subordinada, que se despliegan en los diversos números de la revista *Argentina Austral* y en la literatura pionera, las luchas por la hegemonía situaron a María Behety en un lugar de centralidad, pero una centralidad dispuesta en el marco de un régimen de marcación espacial patriarcal, es decir, en relación al esposo a quien vino a suplementar: se convirtió en patrimonio, en la herencia del padre impugnado. Al ocultar la figura de Menéndez, se habilita la posibilidad de establecer ficciones que ubican el origen de la ciudad en el establecimiento de las estancias y el frigorífico, instituciones de la colonización sin las cuales no hubiera sido posible el “nacimiento” de Río Grande. Así, las elites reafirman su posición de poder y prestigio y su lugar en la historia fueguina.

Reflexiones finales

El colonialismo de pioneros involucra mecanismos orientados a la reproducción de las injusticias sociales y espaciales originadas con la conquista y ocupación territorial. Estos mecanismos incluyen prácticas tales como la nominación –que son refundacionales y procuran borrar las huellas de las topografías indígenas– y la patrimonialización –que tienden a transformar los territorios indígenas en lugares pioneros–. La

patrimonialización consiste en patrones de acción tales como la creación de decretos gubernamentales y la promoción estatal de rituales y actos oficiales, así como también prácticas artísticas, literarias e iconográficas orientadas a la sacralización de lugares, personas y objetos. El caso analizado sugiere que la monumentalización de María Behety, el “bálsamo de la herida”, es una estrategia nacionalista que sutura temporalmente los antagonismos originados con el genocidio fundante, al tiempo que produce un efecto de naturalización de las desigualdades resultantes del proceso violento de acumulación originaria, del despojo de los pueblos indígenas y su repetición en el presente. Este caso muestra, además, que este tipo de colonialismo involucra procesos de territorialización que no solo transforman radicalmente el territorio y el paisaje, sino que también lo sacralizan y jerarquizan en base a relaciones de clase, género y etnicidad.

Las mitologías pioneras del origen de la ciudad de Río Grande se inscriben en el paisaje a través de artefactos culturales que intersectan memorias, imágenes y poder. Estas inscripciones configuran una topografía legendaria que es el resultado de un proceso histórico particular y de luchas por la hegemonía a través de las cuales el espacio es creado, imaginado, recreado y disputado de forma activa y continua. De este modo, si bien las mitologías espacializadas tienden a esencializar los vínculos de los pioneros con el lugar y a borrar las huellas de las territorialidades indígenas, el análisis sugiere que las prácticas de producción espacial pionera son un plebiscito de todos los días. Así, la espectralización de José Menéndez o los reclamos relativos a las toponimias evidencian tensiones, fracturas y matices vinculados al reconocimiento del genocidio indígena en la provincia –oficializado desde el año 2021 tras los reclamos del pueblo selk’nam– y a los fantasmas que acechan la memoria social.

Las agencias estatales, condicionadas por la crisis habitacional y la concentración de la tierra en manos estancieras, tienden a espectralizar la figura de José Menéndez, puesto que aludir a la misma de forma explícita resultaría en contestaciones e impugnaciones. Mencionarlo directamente, además, implica abrir el debate por la propiedad y la concentración de la tierra, así como también sobre el genocidio que sustenta los privilegios de los herederos. En este sentido, la lucha hegemónica en el contexto de provincialización posicionó a los selk’nam como “los verdaderos dueños de la tierra”, quienes se habrían extinto por causa de la obra de José Menéndez. Esta retórica es desafiada por los propios selk’nam, quienes han adquirido visibilidad en las últimas décadas y bien podrían apropiarse de la consigna. El cierre de la Estancia al público en los últimos años es, quizás, la expresión de la conciencia de la ostentación de poder y del temor a una amenaza latente, a saber, el retorno de los fantasmas de los indígenas asesinados que vuelven para ajustar cuentas y recuperar lo que les pertenece.

Bibliografía

- Alonso, A. M. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, (23), 379-405.
- Alonso González, P. (2017). *El antipatrimonio: fetichismo y dominación en Maragatería*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Alonso Marchante, J. L. (2016) *Menéndez, Rey de la Patagonia*. Buenos Aires: Losada.
- Ardevol, E. (1998). Por una antropología de la mirada: Etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC*. Madrid.
- Barbería, E. (1995). *Los dueños de la tierra en la Patagonia Austral. 1880- 1920*. Santa

- Cruz: Universidad Federal de la Patagonia Argentina.
- Bauman, R. y Briggs, C. (1990) Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life, *Annual Review of Anthropology*, (19), 59-88.
- Bayer, O. (2002). *La Patagonia Rebelde*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Borrero, J. M. (1967). *La Patagonia trágica*. Editorial Americana
- Bourdieu, P. (1999). Efecto de lugar. En P. Bourdieu (Ed.) *La miseria del mundo* (pp. 119-124) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Braun Menéndez, A. (1972 [1934]). *El motín de los artilleros*. Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre.
- Braun Menéndez, A. (1969 [1937]). *Pequeña historia magallánica*. Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre.
- Cabrera, M. y Guarín, O. (2012). Imagen y ciencias sociales: trayectorias de una relación. *Memoria y Sociedad*, 33 (16), 7-22
- Canclini, A. (1884). *Ushuaia 1884-1984: Cien años de una ciudad argentina*. Municipalidad de Ushuaia.
- Canclini, A. (2012). *Navegantes, presos y pioneros en la Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Continente.
- Casali, R. (2013). *Conquistando el fin del mundo: la misión La Candelaria y la salud de la población Selk'nam (Tierra del Fuego 1895-1931)*. Rosario: ProHistoria Ediciones.
- Crítica Sur (2016). El barrio cuyo nombre es símbolo de un imperio que se resiste a desaparecer (21 de septiembre de 2016). Recuperado de: <https://criticasur.com.ar/>
- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano: Habitar, cocinar* (Vol. 2). México: Universidad Iberoamericana.
- Dicenta, M. (2023). White Animals: Racializing Sheep and Beavers in the Argentinian Tierra del Fuego. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 18(2), 308–29. DOI: 10.1080/17442222.2021.2015140
- Dicenta, M. y Gerrard, A. C. (2023). Ecotourism, Infrastructures and the Drama of Sovereignty on a Border Island. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 28(4), 298-309. DOI: 10.1111/jlca.12696
- Estes, N. (2019). *Our history is the future: Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the long tradition of Indigenous resistance*. País: Haymarket Books.
- Finck, N. (2023). *La producción del espacio residencial en el proceso de expansión urbano-territorial de Río Grande (Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur) entre los siglos XIX-XXI* (tesis doctoral). Universidad de Buenos Aires, Argentina (Inédita).
- Foucault, M. (1999). Espacios otros. *Versión* (9), 15-26.
- Gerrard, A. C. (2015). *Ya no saben cómo extinguirnos. Los selk'nam de Tierra del Fuego: historia, territorio e identidad* (tesis de licenciatura). Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones (Inédita).
- Gerrard, A. C. y Casali, R. (2016). *El Vapor Amadeo y el genocidio selk'nam*. Informe inédito presentado al Concejo Deliberante de la ciudad de Río Grande (Tierra del Fuego, AeIAS).
- Gerrard, A. C. (2021). Colonialismo, Antropología y reemergencias indígenas en Tierra del Fuego. *Revista Española de Antropología Americana*, (51), 231-243.
- Gerrard, A. C. (2024). Donde a la ciudad le duele. *Memorias disidentes* 1(2).
- Giordano, M. (2022). Archivo, materialidad y apropiación. En: de la Pava, J. y Tomasini, C. (Comps). *La profundidad de las superficies*. Buenos Aires: Pretéritos imperfectos,

141-155.

Gusinde, M. (1982). *Los indios de Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza.

Halbwachs, M. (2004b). *La topografía legendaria de los evangelios en Tierra Santa.: Estudio de memoria colectiva*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.

Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.

Jofré, C. y Gnecco, C. (2022). Introducción: Sobre patrimonio, despojo y violencia. En Jofré y Gnecco (Eds.) *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*. Tandil: Editorial Unicen.

Kauanui, J. (2016). "A Structure, Not an Event": Settler Colonialism and Enduring Indigeneity. *Lateral*, 5(1).

Lazzari, A. (2011). *Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves, and Freedom (on the Rankülche in Argentina)*. (Tesis doctoral). Department of Anthropology, Columbia University. Ann Arbor: ProQuest Dissertations and Theses.

Malot, J. Z. (2024). Settler aesthetics: Theorizing and contesting settler colonialism through art practice. *Geography Compass*, 1-13. <https://doi.org/10.1111/gec3.12747>

Marx, K. (1992 [1894]). *Capital, Vol. 3*. New York: Penguin Books.

Masotta, C. (2010). *Insularidad y fuga. Problemas de localización en la Tierra del Fuego* (tesis doctoral). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (Inédita).

Martinic Beros, M. (2001). *Menéndez y Braun. Prohombres patagónicos*. Punta Arenas: Ediciones de la Universidad de Magallanes.

Minuto Fuego (2021) Río Grande rumbo al centenario. La torre de agua y su patrimonio histórico (26 de mayo de 2021. Recuperado de: <https://www.minutofuego.com.ar/>

Minuto Fuego (2021) Río Grande rumbo al centenario. El monumento a la trucha y su historia. (13 de junio de 2021). Recuperado de: <https://www.minutofuego.com.ar/>

Pantoja, M. (23 de marzo de 2017 [2016]). Comunicado a favor del renombramiento del barrio Vapor Amadeo, calles y arterias. *Crítica Sur*. Recuperado de: <https://criticasur.com.ar/>

Pascual, R. (2019). Žižek y Laclau en Tierra del Fuego. *Miríada*, 11 (15), 209-235.

Penhos, M. (2016). Las fotografías del Álbum de Encina, Moreno y Cía. (1883) y la construcción de la Patagonia como espacio geográfico y paisaje. *Huellas. Búsquedas en Artes y Diseño*, (9), 65-80.

Pérez de Ayala, R. (1943). Asturias, Avilés y Don José Menéndez. Un recuerdo de mi mocedad. *Revista Argentina Austral*, (14).

Segato, R. (2014). El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Revista Estudios Feministas* 22(2), 593-616.

Veracini, L. (2010). *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*. Londres: Palgrave.

Veracini, L. (2010b). The imagined geographies of settler colonialism. En Mar, T y Edmonds, P. *Making settler colonial space: Perspectives on race, place and identity* (pp. 179-197). Londres: Palgrave.

- Verdesio, G. (2023). Despojo sin fin: la reemergencia charrúa a la luz del colonialismo de pioneros (M. E. Rodríguez y L. Pensa, Trad.). *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*, 13(2), 1-30.
- Vidal Espinoza, H. (1993). La calle donde tú vives. Paisaje urbano e identificación étnica en Ushuaia (Tierra del Fuego). *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 2(3) 119- 133.
- Vimalassery, M. (2013). The Wealth of the Natives: Toward a Critique of Settler Colonial Political Economy. *Settler Colonial Studies* 3, (3-4), 296, 305.
- Wolfe, P. (2006). Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409.
- Wolfe, P. (2013). Recuperating Binarism: A heretical introduction. *Settler Colonial Studies* 3, (3-4), 257-279.
- Žižek, S. (2003). ¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor! En J. Butler, E. Laclau, y S. Žižek (Eds.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 95-140). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2005). Introducción. El espectro de la ideología. En S. Žižek (Ed.) *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 7-41). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Agradecimientos

Quisiera agradecer en primer lugar a Carlos Masotta por inspirar estos enfoques y perspectivas de investigación, así como también a Mariela Eva Rodríguez, Romina Casali, Lupe Arenillas, Gustavo Verdesio, Rodrigo Pascual, Mara Dicenta, Brígida Renoldi, Martín Nahuelanca, Facundo Viñabal, Joaquín Picón, Carlos Echeverría, Mariano Malizia y Cinthia Naranjo por sus lecturas críticas y reflexiones. A Miguel Pantoja por los aprendizajes compartidos estos años y por los intercambios sobre este artículo. A Cachi Oyarzún por las fuentes compartidas. A los evaluadores y a Sandra Tolosa del Equipo Editorial por sus aportes. En memoria de Sergio Roberti (1982-2023).



Ana Cecilia Gerrard es Licenciada en Antropología Social por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales (FHyCS) de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM) y candidata doctoral del Programa de Posgrado en Antropología Social (PPAS) de la misma universidad. Es Profesora Adjunta en el Instituto de Cultura, Sociedad y Estado (ICSE) de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF). Coordina la Cátedra Libre de Pueblos Originarios de la UNTDF e integra el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (Red GEMAS). Investiga las relaciones entre memoria colectiva, espacio, imagen y alteridad. Sus trabajos giran en torno a los procesos de colonización, el colonialismo y el nacionalismo en la Patagonia austral. Asimismo, indaga en la historia de la Antropología y su relación con los pueblos indígenas de Tierra del Fuego.

Literacidades *jñatrjo/jñatjo*. Historia y aportes de la agrupación Escritores Mazahuas¹

[ELEAZAR VALLE PINEDA]

Centro de Estudios Antropológicos. El Colegio de Michoacán A.C.
eleazarvallepineda@gmail.com

Resumen

Este texto tiene como objetivo principal historizar el trabajo que la agrupación Escritores Mazahuas realiza desde 2017, en el noroeste del Estado de México. Escritores Mazahuas es un colectivo autogestivo, no gubernamental e independiente formado por personas de origen mazahua; pueblo indígena ubicado geográficamente en el centro de México. La agrupación está dedicada a producir, promover y difundir trabajo literario y académico elaborado en lengua *jñatrjo/jñatjo* (la lengua mazahua) y en español. Hasta la fecha, Escritores Mazahuas es el único colectivo artístico literario formado por mazahuas; quienes, a pesar de ser uno de los pueblos indígenas más numerosos de México no tienen una tradición literaria, ni de escritura de su lengua. Por ello, el trabajo de la agrupación es fundamental para la comprensión de procesos sociales y políticos emergentes (como la reivindicación de la cultura) que rodean la lectoescritura de la lengua *jñatrjo/jñatjo*. Dicho lo anterior, se indica que el trabajo colectivo de Escritores Mazahuas ha dado como resultado 9 números de la revista digital *Jñatrjo*, con más de 200 colaboraciones publicadas en diferentes formatos (artículos de investigación, entrevistas, poemas, cuentos, historia oral, relatos míticos, fotografías, recetas culinarias, rezos y cantos). Asimismo, los miembros del colectivo han publicado las antologías poéticas: *Zojña jñatjo* (Poesía mazahua) y *Nzhobú k'a xoñijomú: yo d'adyo jñaa jñatrjo* (Regresar a la tierra: novísimas voces *jñatrjo*). Por lo anterior, se argumenta que el conjunto de textos, imágenes, así como la distribución, difusión, recepción y consumo de estos materiales son parte del proceso de formación de una literacidad *jñatrjo/jñatjo*. En esta literacidad subyacen saberes y prácticas traslapadas

¹ Artículo recibido: 20 de marzo de 2024. Artículo aceptado: 18 de octubre de 2024.

con objetivos, usos sociales y políticos asociados a la lectoescritura del mazahua; así como descripciones de la contemporaneidad y vigorosidad de esta cultura nativa que contribuyen a desmontar y reescribir los imaginarios y narrativas coloniales y racistas que prevalecen sobre este pueblo.

Palabras clave: Escritores indígenas; literacidad, lengua jñatrjo/jñatjo; imaginación

***Jñatrjo/jñatjo* literacies. History and contributions of the Escritores Mazahuas group**

Abstract

The main objective of this text is to historicize the work that the group Escritores Mazahuas has been doing since 2017, in the northwest of the State of Mexico. Escritores Mazahuas is a self-managed, non-governmental and independent collective formed by people of Mazahua origin; an indigenous people geographically located in central Mexico. The group is dedicated to producing, promoting and disseminating literacies and academic work in *Jñatrjo/Jñatjo* (the Mazahua language) and Spanish. To date, Escritores Mazahuas is the only literary artistic collective formed by Mazahuas, who, despite being one of the most numerous indigenous peoples in Mexico, have no literary or writing tradition in their language. Therefore, the work of the group is fundamental for the understanding of emerging social and political processes (such as the revindication of culture) surrounding the literacies of the *Jñatrjo/Jñatjo* language. That said, the collective work of Escritores Mazahua has resulted in 9 issues of the digital magazine *Jñatrjo*, with more than 200 collaborations published in different formats (research articles, interviews, poems, stories, oral history, mythical stories, photographs, culinary recipes, prayers and songs). Likewise, the members of the collective have published the poetic anthologies: *Zojña jñatjo* (Mazahua Poetry) and *Nzhobú k'a xoñijomú: yo d'adyo jña jñatrjo* (Returning to the Land: Newest *Jñatrjo* Voices). Therefore, it is argued that the set of texts, images, as well as the distribution, dissemination, reception and consumption of these materials are part of the process of formation of a *jñatrjo/jñatjo* literacies. Underlying this literacies are knowledge and practices that overlap with objectives, social and political uses associated with Mazahua literacies, as well as descriptions of the contemporaneity and vigor of this native culture that contribute to dismantle and rewrite the colonial and racist imaginaries and narratives that prevail over this people.

Keywords: Indigenous writers; literacies; jñatrjo language; imagination

Letramento *jñatrjo/jñatjo*. História e contribuições da associação de Escritores Mazahuas

Resumo

O principal objetivo deste texto é historicizar o trabalho que o grupo Escritores Mazahuas vem realizando desde 2017 no noroeste do Estado do México, México. Escritores Mazahuas é um coletivo autogestivo, não governamental e independente formado por pessoas de origem Mazahua; um povo indígena localizado geograficamente na região central do México. O grupo dedica-se a produzir, promover e disseminar trabalhos literários e acadêmicos produzidos em *Jñatrjo/Jñatjo* (o idioma Mazahua) e espanhol. Até o momento, Escritores Mazahuas é o único coletivo artístico literário formado por Mazahuas que, apesar de ser um dos povos indígenas mais numerosos no México, não tem tradição literária ou de escrita em sua língua. Por esse motivo, o

trabalho do grupo é fundamental para a compreensão dos processos sociais e políticos emergentes (como a reivindicação da cultura) que envolvem a leitura e a escrita do idioma *jñatrjo/jñatjo*. Dito isso, o trabalho coletivo do Escritores Mazahua resultou em nove edições da revista digital *Jñatrjo*, com mais de duzentas contribuições publicadas em diferentes formatos (artigos de pesquisa, entrevistas, poemas, histórias, história oral, contos míticos, fotografias, receitas culinárias, orações e canções). Os membros do coletivo também publicaram as antologias de poesia *Zojña jñatjo* (Poesia Mazahua) e *Nzhobú k'a xoñijomú: yo d'adyo jñaa jñatrjo* (Retornando à terra: as mais novas vozes *jñatrjo*). Portanto, argumenta-se que o conjunto de textos, imagens, bem como a distribuição, disseminação, recepção e consumo desses materiais fazem parte do processo de formação de um letramento *jñatrjo/jñatjo*. Subjacentes a este letramento aparecem conhecimentos e práticas que se sobrepõem a objetivos, usos sociais e políticos associados ao letramento Mazahua, bem como às descrições da contemporaneidade e o vigor desta cultura nativa que contribuem para desmontar e reescrever os imaginários e narrativas coloniais e racistas que prevalecem sobre este povo.

Palavras-chave: Escritores indígenas; letramento, língua *jñatrjo*; imaginação

Introducción

El objetivo principal de este texto es historizar el trabajo de la agrupación Escritores Mazahuas y posteriormente discutir por qué su trabajo es crucial para asir la formación de un proceso de literacidad entre los mazahuas. Empero, antes de ahondar en ello, se muestran algunos datos generales sobre este pueblo indígena.

Los mazahuas son un pueblo indígena ubicado geográficamente en mayor proporción al noroeste del Estado de México y en menor proporción al oriente del Estado de Michoacán, provincias situadas en el centro de México. El nombre *mazahua* es un exónimo de origen náhuatl que tiene diferentes interpretaciones como: “el pueblo del venado”, “cazadores de venado”, o “los que hablan como venado”. Por otro lado, algunas agrupaciones políticas han defendido que la palabra *jñatrjo* es el autónimo más preciso para nombrar al pueblo, y se traduce como: “los que hablan la lengua”, o “los que solo hablan la lengua” (Celote Preciado 2000).

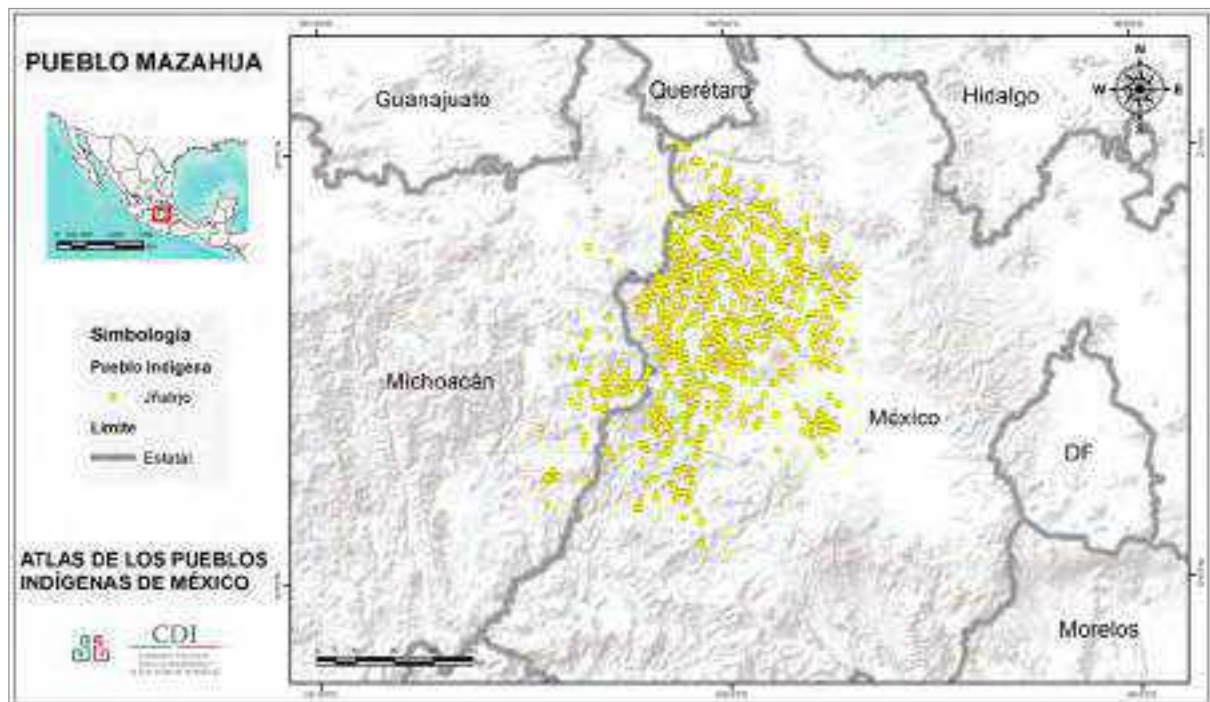


Figura 1. Mapa pueblo mazahua. Atlas de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2020.

Por el lado de su cultura y prácticas tradicionales, como la gran mayoría de los pueblos indígenas de México, la cosmología mazahua no se puede comprender sin atender a la relación intrínseca que han establecido con los recursos naturales que les rodean (flora, fauna y cosmos) y con el trabajo agrícola emanado de la siembra del maíz. Asimismo, del lado ritual religioso muchas de sus prácticas están mezcladas con elementos del cristianismo católico.

Con respecto a sus singularidades culturales, se destaca su lengua, la cual tiene dos variantes: la del oriente o *jñatrjo*² y la de occidente o *jñatjo*.³ Esta lengua pertenece a la familia lingüística otomangue y a la rama otopame (Hernández-Green 2013). En relación a la vitalidad de su lengua, según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI 2022) actualmente existen alrededor de 132 mil 710 personas hablantes del *jñatrjo* o *jñatjo*, todas ubicadas mayormente en diferentes localidades señaladas en el mapa 1 con puntos verdes; además de una porción considerable de hablantes afincados en espacios urbanos de las ciudades de México, Toluca, Querétaro y algunas ciudades en Estados Unidos.

Otra singularidad de los mazahuas es su ajuar tradicional, destacándose el femenino, éste se compone de: “faldas y vestidos que utilizan colores brillantes y poseen varias enaguas superpuestas de tela satín. La blusa también es de satín y se confecciona a base de alforzas verticales con cuello cerrado” (Castillero Vera 2018: 14-15). Con sus

² Con presencia en los municipios mexiquenses de Almoloya de Juárez, San José del Rincón, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro, Ixtapan del Oro, Ixtlahuaca, Jiquipilco, Jocotitlán, Morelos, San Felipe del Progreso, Valle de Bravo, Villa de Allende y Villa Victoria; y los municipios michoacanos de Angangueo, Ocampo, Susupuato y Zitácuaro.

³ Con presencia en los municipios mexiquenses de Atlacomulco, Temascalcingo, Villa de Allende, Villa Victoria y el municipio michoacano de Zitácuaro.

variaciones, en general el ajuar mazahua suele ser bastante colorido y visualmente llamativo. De hecho, debido a que la actriz María Elena Velasco utilizó estas prendas en la construcción de su personaje La India María, los mazahuas son ampliamente conocidos en México. Sin embargo, este personaje más que apoyar en la visibilización digna de las mazahuas, ha fomentado la creación de un imaginario y un estereotipo racista de la mujer, y en general, de la cultura mazahua (Castro Ricalde 2011), debido a que el personaje representa a las mazahuas como ignorantes, bufonas, inocentes y necias.

En la contemporaneidad la cultura mazahua sigue teniendo vigencia, obviamente también ha sufrido cambios por el paso del tiempo y por el contacto con la cultura nacional y occidental no indígena. Estos contactos se han dado, principalmente, a través de los procesos de migración del campo a la Ciudad de México; fenómeno que comenzó masivamente en los años treinta del siglo pasado (Oehmichen 2005) y que incentivó el desplazamiento de la lengua nativa, la transformación y el abandono de algunas de sus prácticas tradicionales.

Pese al desplazamiento lingüístico, hoy día todavía existe un número significativo de hablantes del *jñatrjo/jñatjo*. Sin embargo, haciendo una comparación entre la cantidad de hablantes con el número de personas que poseen habilidades de lectoescritura de su lengua; el número de personas con esta habilidad es mínima.⁴ Esto se debe a varios factores, entre los que destacan: la no enseñanza de la lengua nativa durante varias décadas en escuelas de la región mazahua; la estigmatización y el racismo generalizado hacia el hablante de alguna lengua indígena en México; la falta de materiales didácticos para la enseñanza de la lengua; la ausencia de un sistema de escritura estandarizado y funcional del *jñatrjo/jñatjo*, así como la dificultad para representar gráficamente ciertas vocales y sonidos; y la academización de la lectoescritura del mazahua. En este sentido, pese a que el *jñatrjo/jñatjo* se escribe desde 1637 (León Cuervo 2018: 2), esta lengua no tiene una tradición de literacidad porque no está anclada a prácticas culturales, sociales y políticas asociadas a las actividades de lectoescritura, ni está presente en la interacción cotidiana (Barton y Hamilton 2004). Así, la ausencia de una tradición de lectoescritura nativa ha generado la proliferación de argumentos etnográficos que apuntan que, en general los mazahuas han conservado gran parte de sus conocimientos solo por la tradición oral (p.e. Figueroa 2019).

En contrasentido, este escrito sostiene que la mínima tradición de literacidad de la lengua *jñatrjo/jñatjo* no es un asunto ontológico que constituya la identidad mazahua (como lo muestran sus significativos incrementos actuales), sino se debe a relaciones de poder que fueron consolidando un imaginario del mazahua como ignorante y a su lengua como ágrafa. Así pues, en este contexto se entiende por literacidad aquellas prácticas culturales, sociales y políticas de carácter histórico asociadas al ejercicio de leer y escribir una lengua y a los usos que tiene en un contexto específico, es decir, las prácticas sociales, en tiempos y lugares determinados, que devienen de lo letrado (Zavala 2004; Gamboa Suárez, Muñoz García y Vargas Minorta 2016).

En el caso mazahua, los usos sociales de la lectoescritura de la lengua *jñatrjo/jñatjo*, fuera de los nichos académicos, se ha incrementado en los últimos años, sobre todo en relación a fines políticos e identitarios asociados a la reivindicación étnica. Entre

⁴ Actualmente no se tiene la cifra exacta, debido a que los censos en México omiten las preguntas sobre la lectoescritura de lenguas nativas.

otros factores, estos incrementos se derivan de la creación de escuelas indígenas y bilingües de educación básica en los estados de México y de Michoacán, así como a la apertura de diferentes programas de licenciatura (pregrado), y de posgrado, dirigidos a la enseñanza, aprendizaje e investigación de las lenguas indígenas en México. Desde estas instituciones, estudiantes y profesores están produciendo insumos pedagógicos y académicos que hacen crecer la literacidad dentro de la cultura mazahua.

De hecho, colateralmente, derivado de la promoción escolar de la lengua, se están generando proyectos independientes que incentivan el crecimiento de la lectoescritura del *jñatrjo/jñatjo* en plataformas como Facebook, YouTube y WhatsApp; promoviendo socializaciones cortas en memes, vocabulario, frases hechas, cuentos, infografías y otros materiales didácticos. Sin embargo, las desventajas de estos proyectos es que los usuarios que interactúan en estos sitios casi siempre son los mismos, y muchos de los materiales que circulan carecen de una revisión cuidada.⁵ Pero, aun con sus deficiencias, estos esfuerzos independientes representan importantes avances autogestivos que están motivando la lectoescritura del *jñatrjo/jñatjo*, sacándola de las instituciones, de la academia y de lo escolar.

Lo anterior no implica que los espacios digitales e independientes estén desvinculados de las instituciones y lo escolar, a menudo hay relaciones mutuas.⁶ En este contexto instituciones como el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM), la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), también han generado materiales bilingües para la promoción de los Derechos Humanos y Derechos Lingüísticos; con los que buscan promover prácticas de lectoescritura en las diferentes lenguas nativas. Asimismo, algunos académicos y literatos como: Mildred Kimele, Esteban Bartolomé Segundo Romero, Rufino Benítez, Antolín Celote, Michael Knapp, Fausto Guadarrama, Julio Garduño Cervantes, Francisco Antonio León Cuervo, entre otros, han producido varios diccionarios, investigaciones lingüísticas, poemarios y novelas que incentivan la lectoescritura del *jñatrjo/jñatrjo*.⁷ No obstante, la mayoría de estos trabajos están focalizados en nichos académicos, escolares, políticos, institucionales y gremiales, por lo que su publicación no tiene efectos en desarrollar prácticas de lectoescritura fuera de esos nichos.

Ahora, desde la perspectiva de este texto, el proyecto independiente y de mayor trascendencia en torno a la promoción de la lectoescritura del *jñatrjo/jñatjo*, es el que encabeza la agrupación Escritores Mazahuas desde 2017. La agrupación se irgue como

⁵ Dos de los sitios en Facebook con mayor flujo de información son: Mazahua Bilingüe Jñatrjo español y Mi Universo Mazahua.

⁶ Por ejemplo, el colectivo FANTRE conformado por dos estudiantes de la Universidad Intercultural del Estado de México y uno de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), diseñaron y crearon independientemente una aplicación MazahuaApp. Esta aplicación busca ser una herramienta para la enseñanza de la lengua de los mazahuas a través del smarthphone (Cruz Figueroa y Mateo Cruz 2020). Sin embargo, su uso está limitado por una conexión a internet, lo cual representa una limitante para personas que no tienen acceso a internet y/o no poseen un smartphome.

⁷ Algunas obras referenciales son: Vocabulario Mazahua (Kimele 1975), Diccionario mazahua-español (Segundo Romero 1996), El Vocabulario práctico bilingüe: español-mazahua (Benítez 2016), La lengua mazahua, historia y situación actual (Celote 2006), Fonología segmental y léxica del mazahua (Knapp 2008), Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua. Estudio filológico y edición interlineal del texto bilingüe de Nájera Yangua (Knapp 2013) *Nu Pama Pama nzhogú* (León Cuervo 2019), ¡Soy mazahua! (Garduño Cervantes 1982).

un colectivo autogestivo, no gubernamental y sin fines de lucro, formado por hombres y mujeres de origen mazahua, dedicados a producir, promover y difundir trabajo literario, académico y textos informativos elaborados de manera bilingüe. La mayoría de sus integrantes son originarios de diferentes localidades del noroeste del Estado de México y del occidente de Michoacán. Por ello, la agrupación actualmente tiene como sede de sus reuniones de trabajo el municipio mexiquense de San Felipe del Progreso (lugar intermedio entre ambos estados).

El trabajo de la agrupación compone un archivo de más de 200 materiales (artículos de investigación, entrevistas, poemas, cuentos, historia oral, traducciones, relatos míticos, fotografías, recetas culinarias, rezos y cantos) publicados en los 9 números de la revista digital, y de acceso gratuito: *Jñatrjo* — antes llamada *Nu Jñiñi Jñatjo*. Además, los miembros de la agrupación colectivamente han publicado las antologías poéticas: *Zojña jñatjo* (Poesía mazahua) y *Nzhobú k'a xoñijomú: yo d'adyo jñaa jñatrjo* (Regresar a la tierra: novísimas voces *jñatrjo*). Asimismo, al trabajo colectivo se le suma la obra individual de los miembros de la agrupación, cuyos textos han sido publicados por sellos editoriales y revistas de renombre; destacándose el trabajo de Francisco Antonio León Cuervo, actual presidente de la agrupación, laureado con el Premio de Literaturas Indígenas de América (2018) que otorga la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, por su noveleta histórica *Nu pama pama nzhogú* (El eterno retorno).

Por lo reseñado hasta aquí, se subraya que este texto presenta un paseo por la historia de la agrupación Escritores Mazahuas, destacando su relevancia como el primer colectivo artístico literario de origen mazahua. Además, se argumenta que el conjunto de textos producidos y difundidos desde el trabajo de la agrupación está abonando a la formación de una naciente literacidad *jñatrjo/jñatjo*, la cual alude a un conjunto de saberes, prácticas sociales, culturales y políticas asociadas con la lectoescritura de la lengua de los mazahuas en espacios no exclusivamente académicos, escolares e institucionales. Consustancialmente, esta naciente literacidad, al describir la contemporaneidad de la cultura desde voces nativas, contribuye a desmontar y reescribir los imaginarios y narrativas coloniales y racistas creados alrededor de los mazahuas.

Para cerrar esta introducción señalo la manera en la que está organizado el escrito. Primero, comienzo con la composición del apartado histórico-etnográfico, basado en información recabada en interacciones y entrevistas realizadas a los miembros de la agrupación. Segundo, continúo con la revisión breve de tres conceptos claves: literacidad, literacidad indígena, imaginarios e imaginación. Por último, presento un análisis general de lo que llamo literacidad *jñatrjo/jñatjo*, sustentado en la información histórica y etnográfica presentada en la primera sección, así como en la revisión de algunos materiales publicados en la revista digital *Jñatrjo*.

Quiénes son y qué hacen los escritores mazahuas

La primera pregunta que me surgió después de haber escuchado el nombre de Escritores Mazahuas fue: ¿quiénes son y qué hacen? Personalmente conocí a la agrupación por la invitación a una de sus reuniones, de su actual presidente, el escritor, docente, poeta y novelista: Francisco Antonio León Cuervo.

Como parte de mi investigación doctoral,⁸ en septiembre de 2020 entrevisté a Francisco

⁸ En mi investigación analizo las influencias y los efectos en materia de representación *jñatrjo* por parte

Antonio vía telefónica, en la conversación él me habló de su labor en Escritores Mazahuas. Un mes después acudí a la reunión a la que fui invitado, misma que se llevó a cabo en el comedor Casa Blanca, ubicado en la cabecera municipal de San Felipe del Progreso, Estado de México. A esta reunión acudieron: Francisco Antonio, Germán Segundo, Flor Deyanira, Rufino Benítez, Juan Ancelmo González, Susana Bautista y Francisca Samano, miembros del grupo.

En la reunión pude observar cómo trabajan los Escritores Mazahuas. La dinámica era más o menos la siguiente: alguien propone una temática a discutir o analizar, quien lo hace realiza una disertación del tema y luego se genera un diálogo y se debate en conjunto para escuchar los aportes y críticas de las y los otros miembros. Por ejemplo, en esa primera reunión se propuso traducir la palabra *sombrero*, hilada a una frase; los y las integrantes dan su opinión sobre cómo ellos traducen y escriben dicha palabra de acuerdo con la variante lingüística que manejan. De esta manera, se busca llegar a acuerdos para traducir y escribir un texto, para que éste sea lo más inteligible posible en todas las variantes y subvariantes del *jñatrjo/jñatjo*. Pero por lo que pude observar, no siempre se concretan los acuerdos. Así pues, esta dinámica da muestra de la complejidad de su trabajo.



Figura 2. Reunión de trabajo en el Comedor Casa Blanca. Fotografía del autor.

En esa primera reunión Francisco Antonio me presentó con los demás compañeros y al final de la reunión se me hizo la invitación a seguir acudiendo, lo cual yo acepté.

Tiempo después, en una tercera reunión, les pregunté si ya se había escrito la historia de la agrupación y me respondieron que no, pero que tenía carta abierta para hacerlo. No obstante, mi interés por escribir la historia de Escritores Mazahuas desató internamente una conversación sobre cuáles eran los objetivos y los orígenes del grupo. Por inaudito que parezca, hasta ese momento nadie había reparado en delimitar cuáles eran los objetivos, ni se tenían fechas claras de algunos eventos. Así pues, en un

de egresados de la Universidad Intercultural del Estado de México, México. Francisco es solo uno de los varios intelectuales y creadores de origen *jñatrjo* con los que he venido trabajando.

trabajo colaborativo, entre todos y todas comenzamos a generar y a organizar parte de la información que contiene este texto.

Los orígenes

Escritores Mazahuas surge no oficialmente en 2017. Sin embargo, como idea se comienza a gestar en 2014, cuando el intelectual mazahua Esteban Bartolomé Segundo Romero⁹ convocó a diferentes escritores indígenas para formar a un grupo al que tentativamente llamarían: Escritores en Lenguas Indígenas del Estado de México (ELIEM). Este proyecto tenía el interés de consolidarse como una asociación civil que agruparía a escritores indígenas de los cinco grupos originarios que oficialmente reconoce el gobierno del Estado de México: nahuas, otomíes, mazahuas, matlatzincas y tlahuicas. La intención era que la asociación civil gestionara recursos económicos para la producción de literatura en las diferentes lenguas nativas. Al respecto Esteban Bartolomé Segundo menciona lo siguiente:

La organización (ELIEM) tenía como objetivo consolidarse como asociación civil para fomentar el uso de la lengua mazahua, escribirla y no dejarla perder (Conversación personal, junio 2021).

En principio, el ELIEM se formó por docentes y directivos de origen indígena adscritos, la mayoría, a la Subdirección de Educación Indígena del gobierno del Estado de México, entre los que destacan: Fausto Guadarrama, Bonifacia Cid, Esteban Bartolomé Segundo y Juan Ancelmo González (mazahuas); la maestra Elpidia Reynoso (tlahuica), el escritor Crispín Amador Ramírez (náhuatl) y la docente de la Universidad Intercultural del Estado de México Petra Benítez Navarrete (otomí). Años más tarde, en 2016, se sumaron al proyecto Germán Segundo Cárdenas y Francisco Antonio León Cuervo (mazahuas del Estado de México) y Rufino Benítez, Felisa Benítez, María Benítez y Betuel Medina Vega (mazahuas de Michoacán). De esta manera, por los nexos de los integrantes con organismos estatales, se esperaba, que el ELIEM tuviera el apoyo de las instituciones estatales encargadas de los asuntos indígenas y culturales para erigirse como asociación civil, lo cual no sucedió.

Aún sin consolidarse como asociación civil, entre 2014 y 2017 los integrantes del ELIEM colaboraron con el CEDIPIEM, con la Oficina Estatal de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y con la Secretaría de Culturas Populares del Estado de México. En este contexto, en 2016 los miembros del ELIEM participaron en un curso de formación de técnica teatral y expresión oral impartido por el actor Gabriel Soriano Soto. Este curso se realizaba los días sábados en el Centro Regional de Cultura de la ciudad de Toluca, y tuvo una duración de seis meses; su objetivo era mejorar las habilidades histriónicas de los asistentes, debido a que la mayoría de ellos eran docentes, promotores y gestores culturales con poca experiencia en la expresión oral a nivel de escenario. Empero, el curso no convenció a la mayoría de los participantes, porque ellos estaban más interesados en la creación literaria y no en la expresión teatral.

⁹ Docente y antropólogo mazahua, originario de San Pedro Potla, Temascalcingo, Estado de México. Algunos de sus trabajos han sido publicados por el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, como El cruce de los caminos. Etnografía mazahua, México, 2014.

Asimismo, en el mismo 2016, las autoridades del CEDIPIEM, invitaron a Esteban Bartolomé a producir una antología poética en las diferentes lenguas indígenas. Esta propuesta generó bastante expectativa entre los miembros del ELIEM, para lo cual se acordó publicar poemas que ya se tenían escritos. Empero, el furor de la publicación también desató una conversación sobre los derechos patrimoniales de los poemas. En esa situación, los miembros del ELIEM se percataron que publicar su trabajo en la antología implicaba ceder los derechos de sus poemas al organismo estatal para próximas ediciones. Así pues, colectivamente optaron por registrar los poemas que incluirían en la antología para evitar ceder los derechos patrimoniales de su obra, pero esta decisión no fue bien acogida por las autoridades del CEDIPIEM, por lo cual al final decidieron no publicar la antología.

Meses después de lo ocurrido por la antología, en 2017 se retomó el curso de expresión oral y teatral. Para este año en el ELIEM ya solo quedaban los mazahuas: Esteban Bartolomé Segundo Romero, Felisa Benítez, María Benítez, Bonifacia Cid, Betuel Medina, Juan Anselmo González, Fausto Guadarrama, Germán Segundo Cárdenas y Francisco Antonio León Cuervo. En esta coyuntura, entre todos y todas, el 25 de febrero de 2017, no oficialmente, se creó la agrupación Escritores Mazahuas, eligiendo a Esteban Bartolomé Segundo Romero como el primer presidente.

Meses después, en mayo de 2017 los miembros de Escritores Mazahuas comenzaron a subir a internet algunos de sus poemas, y otros trabajos enfocados en la lengua, — por ejemplo, el diccionario mazahua-español escrito por Esteban Bartolomé. La idea de subir a internet los textos era tenerlos disponibles para la consulta de cualquier interesado; los materiales, además, iban acompañados por alguna fotografía que expresara algún símbolo mazahua. Así, cada semana se publicaba un poema distinto. Para compartir los materiales, se creó la página de Facebook Escritores Mazahuas, el 11 de mayo de 2017.

Así pues, en términos fácticos, con la creación de la página de Facebook en mayo de 2017 se oficializa la creación de la agrupación Escritores Mazahuas.

Cabe destacar que en esta primera generación de Escritores Mazahuas todos tenían alguna experiencia en la escritura poética y en la escritura de historia oral, pero ninguno tenía formación técnica literaria, por lo que sus creaciones eran escritas en formato libre. Asimismo, en esa primera generación todos los integrantes rebasaban los cuarenta años, exceptuando a un par [Francisco Antonio León Cuervo y Germán Segundo Cárdenas]. Esta condición fue determinante en la futura ruptura: ya que los miembros de mayor edad estaban acostumbrados a solicitar recursos a las instancias públicas, sin profesionalizar su trabajo literario, por ello, pugnaban por consolidar la asociación civil para desde allí cabildear apoyos económicos por parte del gobierno estatal. En cambio, los dos miembros más jóvenes buscaban profesionalizarse literariamente y visibilizarse como colectivo antes de solicitar recursos. De esta manera, los miembros más jóvenes impulsaron la creación de la página de Facebook Escritores Mazahuas y la idea de publicar la revista digital *Jñatrjo*.

Los primeros años de Escritores Mazahuas

El 31 de mayo de 2017 desde la página de Facebook se comenzaron a compartir algunos poemas y otros trabajos enfocados en la lengua *jñatrjo/jñatjo*. La idea de subir a internet estos textos y poemas, mismos que iban acompañados por alguna fotografía, implicaba subsanar la ausencia de materiales escritos en lengua *jñatrjo/jñatjo* en

internet. Esta decisión se tomó sustentada en sus experiencias laborales; ya que varios de los integrantes de la agrupación son docentes y sabían de la carencia de materiales. La primera poesía que se publicó fue *Yo Te'e paa na je'e* (Migrantes) de Esteban Bartolomé Segundo Romero.



Figura 3. Publicación de la página de Facebook de Escritores Mazahuas del 31 de marzo de 2017.

De esta manera, con la publicación periódica de los poemas en la página de Facebook, aunado a los vínculos institucionales y políticos del entonces presidente de la agrupación, Esteban Bartolomé, el colectivo fue ganando visibilidad pública. Esto se tradujo en invitaciones para participar en diferentes recitales de poesía, en museos y escuelas de la región. No obstante, conforme iban ocurriendo las invitaciones a los recitales los poemas que se leían, se repetían, debido a que la mayoría de los miembros tenían muy poca producción.

Así, con las invitaciones, surge la necesidad de producir más materiales. Paralelamente a esta necesidad, emerge una disputa que a la fecha continúa, sobre el sistema de escritura del *jñatrjo/jñatjo*.

Las disputas por las formas de escribir y la ruptura de Escritores Mazahuas

Desde su fundación no oficial, en febrero de 2017, los miembros de Escritores Mazahuas habían acordado escribir la lengua bajo las normas de un acuerdo aprobado en el año 2015,¹⁰ dicha norma es resultado de una convocatoria pública que Rufino Benítez (miembro de Escritores Mazahuas) lanzó en 2011 a diversas instituciones e intelectuales de origen mazahua. Esta reunión tenía la intención de reformar las grafías de la escritura de la lengua y renovar la Norma de Escritura de la Lengua Mazahua de 1989¹¹, debido a que ya no eran funcionales para las herramientas tecnológicas y

¹⁰ En 2015 el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) convocó a distintas instituciones e intelectuales a reuniones para el estudio y análisis de este acuerdo, los resultados dieron el sistema de escritura de 2015. En esos años Antolín Celote, de origen mazahua, era subdirector del instituto.

¹¹ Los acuerdos de 1989 fueron aprobados por el Colegio de Lenguas y Literatura Indígena del Instituto

necesidades del siglo XXI. Como respuesta a la propuesta de Rufino Benítez el INALI realizó 9 reuniones entre 2012 y 2015 para generar nuevos acuerdos de escritura. Esos acuerdos son conocidos como los del 2015.

En esas reuniones los asistentes (intelectuales, docentes y directores de organismos estatales de educación indígena) optaron por darle continuidad a la norma de 1989, sin considerar a fondo la practicidad en la producción escrita de manera digital, ni las necesidades pedagógicas de la época. Por lo tanto, en lugar de homologar las reglas de escritura, la reunión dio como resultado la creación de un nuevo sistema de escritura, denominado “Acuerdos de 2015”.

Estas disputas políticas que subyacen a los acuerdos por las formas de escribir la lengua *jñatrjo/jñatjo*, desvelan las relaciones de poder traslapadas a la escritura de una lengua indígena. Sin embargo, aun sin un acuerdo unánime, hasta esos momentos ello no significaba un problema que no se pudiera sortear, sobre todo, porque lo que se escribía en la lengua de los mazahuas regularmente eran textos cortos y manuscritos. La variedad de sistemas de escritura se vuelve un problema hasta que alguien — en este caso el escritor Francisco Antonio León Cuervo — emprendió la tarea de escribir digitalmente un texto más largo. Según narra Francisco Antonio cuando comienza a escribir digitalmente su noveleta *Nu pama pama nzhogú*, los sistemas de escritura de 1989 fueron inútiles porque su texto rebasaba las 20 mil palabras. El problema ocurrió porque el sistema de escritura de 1989 utilizaba símbolos como diagonales y subrayados en las vocales, estos símbolos eran detectados por Word como errores, lo cual no le permitía avanzar. Es por ello que Francisco optó por proponer un nuevo sistema de escritura, el cual sustituía las vocales subrayadas y la diagonal intermedia por acentos y diéresis¹² (León Cuervo 2018). Empero, a pesar de su practicidad para escribir digitalmente la lengua, su uso no fue bien acogido por los dirigentes de las instituciones de educación indígena en el Estado de México. Por eso al enterarse, los dirigentes gubernamentales le llamaron la atención a Esteban Bartolomé Segundo — en esa época presidente de la agrupación — “invitándolo” a no permitir el uso de este nuevo sistema de escritura. Al respecto, Francisco Antonio comenta lo siguiente:

Entre febrero y mayo de 2018 alguien filtró al Departamento de Educación Indígena del Estado de México la noticia de que desde Escritores Mazahuas estábamos promoviendo, creando y compartiendo publicaciones en lengua *jñatrjo* utilizando un sistema que no respetaba los acuerdos de 1989 ni de 2015. Para estas fechas ya se estaba planteando la publicación del primer número de la revista *Nu Jñiñi Jñatjo*, con varios artículos de diferentes personas, la mayoría escritos bajo diferentes sistemas de escritura. En ese primer número de la revista se abre con la propuesta del sistema de escritura de Escritores Mazahuas que tentativamente se utilizaría para los números subsecuentes. Eso pues no gustó a los encargados del Departamento, por lo que hablaron con el maestro Esteban para invitarlo a escribir la revista

Michoacano de Cultura, el Instituto Nacional de Educación para los Adultos (INEA) del Estado de México, la Dirección General de Educación Indígena (DGEI), El Consejo Supremo Mazahua y la Facultad de Antropología de la UAEM (Benítez 2016). La intención de los acuerdos del 1989 era unificar la forma de escritura *jñatrjo*.

¹² Esta propuesta de sistema de escritura está publicada en el número 1 de la revista *Nu Jñiñi Jñatjo* (2018).

utilizando su norma, en esos momentos el maestro defendió la propuesta, pero después tuvo que ceder a la presión, porque él tiene muchos vínculos con esas instituciones. Ya después él y otros compañeros abandonaron la agrupación porque estaban en desacuerdo con la propuesta del sistema de escritura (Conversación personal, febrero 2021).

Luego de estas reprimendas algunos de los miembros de la primera generación de Escritores Mazahuas se negaron a seguir escribiendo, a participar en la revista y a continuar en el grupo si no se utilizaban las normas de escritura de 1989 o de 2015. Así fue como en 2018 se dio la ruptura entre la primera generación de Escritores Mazahuas, encabezados por Esteban Bartolomé Segundo y los actuales miembros.

El éxito de la revista *Jñatrjo* y la consolidación de Escritores Mazahuas

En junio de 2018 se publica el primer número de la revista digital *Nu Jñiñi Jñatjo* [El pueblo mazahua], un *magazine* bilingüe dedicado a publicar diferentes materiales escritos y visuales, los cuales son de autoría de miembros de la agrupación y actores mazahuas y no mazahuas ajenos al colectivo. A la fecha la revista ha publicado, en sus 9 números, más de 200 colaboraciones en formatos escritos y visuales. De acuerdo con los miembros de Escritores Mazahuas, el objetivo central de la revista es compartir los contenidos y las historias narradas desde los propios mazahuas.

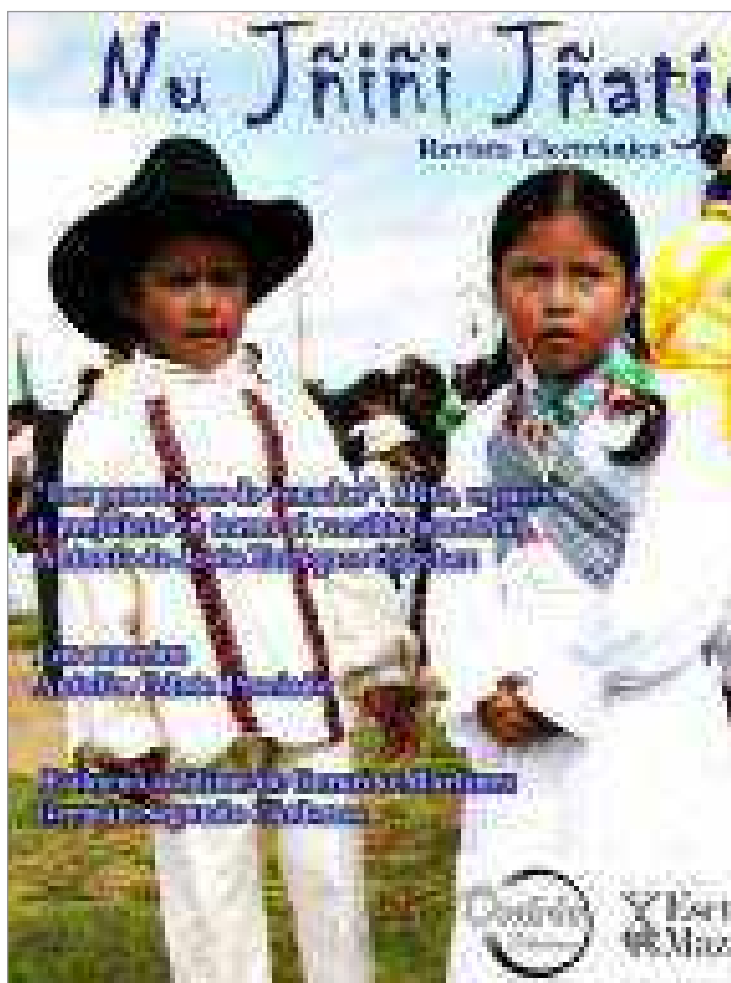


Figura 4.
Portada del número 1 de la revista
Nu Jñiñi Jñatjo.

Este primer número de la revista significó un éxito total, el número tuvo más de 2500 descargas en México, Estados Unidos, Latinoamérica y algunas partes de Europa. Al respecto Germán Segundo, integrante de la agrupación, menciona lo siguiente:

La revista tuvo tanto éxito que se presentó en un seminario de la Universidad de Austin, Texas; en un seminario de lenguas indígenas en Popayán, Colombia; y en el Coloquio de Otopames de la Escuela Nacional de Antropología en México (Conversación personal, febrero 2021).

Con el éxito de la revista, inmediatamente después de la publicación del número 1 se comienza a planear el 2, no obstante, en este proceso las disputas por las maneras de escribir se volvieron más evidentes. Sin embargo, la revista siguió y se sigue maquetando usando el sistema de escritura propuesto por Francisco Antonio, porque, según el mismo Francisco, editor de la revista:

No es sencillo trasladar a un formato digital una cantidad importante de texto escrito en *jñatrjo/jñatjo*, porque los símbolos que utiliza el sistema de escritura de 1989 se marcan como errores dentro de Word (Conversación personal, febrero 2021).

Así pues, reafirmada esta decisión, en noviembre de 2018 se publica el número 2, la cual vuelve a ser un éxito total. Sin embargo, en estos meses también se da una desbandada de los primeros miembros de Escritores Mazahuas. Paradójicamente, por el éxito de la revista el grupo se consolida, pero ahora con una nueva estructura.

Los cambios dentro de Escritores Mazahuas: Nuevos proyectos y objetivos

Desde 2018 la presencia de Esteban Bartolomé como presidente de Escritores Mazahuas ya era limitada y para finales de 2018 casi nula. Por ello, a finales de 2019, en una reunión presencial, los integrantes de Escritores Mazahuas consensuaron cambiar de presidente, teniendo como opciones a Germán Segundo, Juan Ancelmo y Francisco Antonio. A esa reunión asistieron la especialista en literatura indígena, Susana Bautista y la artista mazahua Flor Deyanira, mujeres que se sumaron a Escritores Mazahuas. En esta reunión se eligió como nuevo presidente a Francisco Antonio León Cuervo.

Así a finales de 2019 Francisco Antonio toma la batuta de Escritores Mazahuas, dando paso a una nueva etapa. En la etapa de 2017 a 2018 el capital político de Esteban Bartolomé le otorgó visibilidad y legitimidad a la agrupación frente a los organismos gubernamentales. En cambio, a partir de 2019 la agrupación buscaba tener una mayor autonomía, consolidar y profesionalizar el trabajo literario.

Una circunstancia clave en esta nueva etapa de la agrupación, fue que en 2018 Francisco Antonio ganó el Premio de Literaturas Indígenas de América (PLIA) que otorga la Feria Internacional del Libro de Guadalajara por su noveleta *Nu Pama Pama Nzhogú*. La obtención de este galardón colocó a Francisco Antonio en el mapa público, político y artístico nacional; le abrió redes y contactos con otros escritores indígenas no solo de México. Así pues, como presidente de la agrupación, Francisco Antonio movilizó todo su capital para consolidar a Escritores Mazahuas, como una organización dedicada a la escritura, promoción y difusión de la lengua *jñatrjo/jñatjo*.

Desde 2019, teniendo como presidente a Francisco Antonio, Escritores Mazahuas se

compone de los y las siguientes integrantes: Francisco Antonio, Germán Segundo, Juan Ancelmo González, Rufino Benítez, Flor Deyanira, Susana Bautista, Elvira Escamilla y Francisca Sámano. En esta nueva etapa el proyecto se concentró en profesionalizar la escritura en *jñatrjo/jñatjo* y en construir redes con otros colectivos y escritores indígenas. Para este propósito la integración a la agrupación de la crítica literaria y especialista en literaturas indígenas, Susana Bautista Cruz, fue clave. A propósito, Germán Segundo indica lo siguiente:

Con su experiencia como crítica literaria [la maestra Susana] ha venido a cimentar la poética nuestra en Escritores Mazahuas y además nos ha mostrado un panorama amplio de las literaturas de otros pueblos, y nos ha vinculado con varios organismos e instituciones que difunden el trabajo de escritores indígenas (Conversación colectiva, enero 2021).

De esta manera, la inclusión de nuevos perfiles a la agrupación, el éxito de la revista digital, así como la obtención del PLIA por parte de Francisco Antonio, fueron los factores fundamentales que consolidaron al grupo. Además, estas circunstancias han permitido pensar colectivamente los nuevos objetivos del grupo, los cuales son:

- 1) Acompañar la creación literaria de los integrantes para poder apoyar el desarrollo de su arte, ahondar en el conocimiento de las manifestaciones culturales mazahuas, costumbres, tradiciones y lengua para contribuir en el registro con veracidad; ya que mucha gente está dando clases y haciendo cosas en internet, pero no se preocupan por tener fuentes de aquello que están diciendo, se enseña la lengua, se enseña la cultura, pero se enseña mal.
- 2) Socializar la cultura del pueblo mazahua al interior y al exterior.
- 3) Promover el estudio, desarrollo y difusión de la cultura y la lengua mazahua.
- 4) Contribuir al estudio de la lengua mazahua a través de la normalización de la lengua y la creación de diccionarios y vocabulario.
- 5) Fomentar la participación de los escritores de la lengua mazahua en espacios literarios a nivel local e incursionar en la literatura en lenguas originarias. (Escritores Mazahuas. Conversación colectiva, febrero 2021).

Así pues, desde el inicio de la dirigencia de Francisco Antonio la agrupación se encuentra en un proceso de reflexividad y consolidación. Con la meta de: “Aportar un granito de arena para que la lengua mazahua no se pierda, y con ello regresarle al pueblo, un poco de lo mucho que nos ha dado” (Conversación colectiva, febrero 2021).

Literacidad, literacidad indígena, imaginarios e imaginación

Este texto no tiene como principal objetivo profundizar teóricamente en los conceptos literacidad, literacidad indígena e imaginarios. No obstante, al argumentar que el trabajo de la agrupación Escritores Mazahuas tiene un rol transversal en la formación de una literacidad *jñatrjo/jñatjo*, y en la crítica a los imaginarios y narrativas coloniales y racistas creados alrededor de los mazahuas, es importante aclarar lo que refieren estos conceptos.

Literacidad

Para Zavala (2008: 71) la “literacidad siempre implica una manera de usar la lectura y la escritura en el marco de un propósito social específico”. Es decir, implica no solo el conjunto de conocimientos y prácticas escolares relacionados con la lectoescritura, sino contempla las relaciones, utilidades y objetivos sociales imbricadas con estos conocimientos. Vista de esta manera, la literacidad hace referencia a prácticas y relaciones cotidianas que las personas entablan con las habilidades de la lectoescritura, desde llegar a una dirección desconocida siguiendo la lectura de calles o los anuncios en el transporte público, hasta preparar una receta de cocina o escribir un texto como este.

Trasladando el concepto de literacidad a un contexto de relaciones interétnicas entre indígenas y no indígenas, a estas prácticas de lectoescritura subyacen relaciones de poder y de desigualdad entre unos y otros grupos e individuos. Quien sabe leer y escribir una lengua hegemónica tiene ventajas de poder sobre quienes no. En este sentido, la literacidad “constituye una tecnología que está siempre inmersa en procesos sociales, políticos y discursivos” (Zavala *et al.*, 2004: 10), con efectos en la vida y representación de otros.

En este sentido la literacidad castellana se vincula con los procesos de colonización y racismo epistémico que diferentes pueblos indígenas vivieron, en donde se les impuso, una lengua — en el caso de los mazahuas el español — y unos conocimientos sobre esa lengua. Ello ocurrió porque como es sabido, en occidente la lengua escrita y leída tiene un mayor valor epistémico sobre las lenguas orales. Por lo tanto, en estos contextos las prácticas de lectoescritura también tienen una dimensión de tecnologías de colonización. Para Smith, (2016: 71) “la escritura se considera la marca de una civilización superior, y es así como otras sociedades son catalogadas como incapaces de pensar crítica y objetivamente”. En este sentido, las habilidades de lectoescritura son vinculadas con una manera más racional y moderna de aprehender el mundo y las realidades.

En la experiencia de los mazahuas, desde finales del siglo XIX, el gobierno mexicano comenzó con una política pública para enseñar a leer y a escribir el español a los indios, para ello se crearon varias escuelas (Escalante, 2014). Sin embargo, esta política no tenía como objetivo central la enseñanza de la lectoescritura del español, sino que los indígenas dejaran de hablar su lengua; intentando homogenizar a la población para alcanzar el desarrollo y la civilización del indio. Como efectos directos de la aplicación de esta política ocurrió una disminución del uso de la lengua *jñatrjo/jñatjo* en contextos de comunicación cotidiana; se estigmatizó a los hablantes de la lengua mazahua; se desplazó la lengua vernácula y sus variantes; y se condenó a que los hablantes nativos no tuvieran una literacidad propia y a que solo los intelectuales pudieran estudiar su lengua (Celote Preciado 2006).

La literacidad indígena y los prolegómenos de una literacidad mazahua

Retomando lo anterior, el concepto literacidad indígena se puede entender como aquellas prácticas ligadas a usos específicos, objetivos y utilidad social y política de las lenguas indígenas en sus formas escritas.

Actualmente en México existen alrededor de 68 lenguas indígenas, más sus variantes dialectales, lo que representa cuantitativamente alrededor de 7 364 645 personas de 3 años y más que hablan alguna lengua indígena. Este dato indica que alrededor del 6%

de la población total de México es hablante de alguna lengua indígena (INEGI 2022). Entre las lenguas con más hablantes destacan: el náhuatl, el maya y el tzeltal; lenguas que además de tener un número alto de hablantes, muchos de ellos, cuentan con las habilidades de lectoescritura de su lengua. Esto ha permitido a las personas utilizar estas habilidades en disputas legales, producciones creativas y modelos pedagógicos sustentados en una epistemología propia.

Ahora, volviendo al *ranking* de las lenguas nativas más habladas de México la lengua de los mazahuas se posiciona en el lugar 12 (INEGI 2022). Sin embargo, a pesar de estar entre las 12 lenguas más habladas del país, y a que se escribe desde 1637 (Knapp 2013), la lengua de los mazahuas no tiene una gran tradición de literacidad más allá de las esferas académicas y religiosas. En este contexto, el antecedente más antiguo de escritura del mazahua se remonta al trabajo de Diego de Nájera Yanguas, quien con su libro “Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua de cosas muy útiles, y provechosas para los ministros de doctrina, y para los naturales que hablan la lengua mazahua (1637)” buscaba adoctrinar y educar a los naturales. En este sentido, los prolegómenos de formación de una literacidad mazahua tenían como propósito la colonización religiosa y una educación instrumental y servil.

Muchos años más tarde, aparecen otros intentos de escribir la lengua de los mazahuas destacando los trabajos de Mildred Kiemele (1975) y Donald Steward (1954) ambos lingüistas adscritos al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Estos escritos también buscaban como fin último, la imposición de un credo religioso a los mazahuas.

Más recientemente, para finales de los años sesenta en México, diferentes colectivos indígenas comenzaron a producir versiones escritas de sus lenguas con la finalidad de revitalizarlas, para difundir información sobre los derechos de las poblaciones indígenas y para politizar a la población. Estos colectivos, fueron, en su mayoría, integrados por docentes y promotores indígenas (Recondo 2007). En el caso mazahua, a principios de los setenta en el noroeste del Estado de México un grupo de docentes indígenas y no indígenas conformaron una organización llamada Movimiento Indígena Mazahua. El propósito central de este grupo era acceder a puestos en el gobierno, sin embargo, dentro del movimiento surgieron expresiones artísticas literarias, destacándose el trabajo poético de Julio Garduño Cervantes quien, desde su sensibilidad artística, creó, quizá, el poema más popular sobre la cultura mazahua: ¡Soy Mazahua! En aquellos años este poema tenía un uso político y de reivindicación cultural, a menudo se leía en mítines políticos, en escuelas de la región, tanto en español como en *jñatrjo/jñatjo*.

Posteriormente en los años noventa y dosmil aparecen otros textos de corte artístico, poético y académico creados desde voces nativas. Destacándose el trabajo poético de Fausto Guadarrama; y los trabajos académicos de Esteban Bartolomé Segundo, Antolín Celote Preciado, Antonio López Marín y Rufino Benítez. Estas producciones poéticas y académicas se generaron de manera bilingüe. Sin embargo, el uso social de estos textos, la mayoría de las veces, quedó restringido a ambientes académicos, artísticos, escolares y políticos. Aún y cuando estas producciones ya son elaboradas por propios mazahuas, estos no han tenido un impacto en la población mazahua general. La principal razón, o justificante de ello, es que son pocos los mazahuas que leen y escriben su lengua.

Imaginarios e imaginación

Para Pratt (2017: 16) “la modernidad occidental desarrolló y privilegió la literatura

escrita como espacio expresivo donde cultivar y estudiar los poderes de la imaginación”. Para esta autora, el trabajo de la imaginación es un asunto crucial para el análisis de cualquier sociedad, porque es en la imaginación en donde se trazan las maneras en que las personas actúan en y sobre el mundo. De esta manera, imaginar las cosas y las realidades de una u otra forma abre la posibilidad de construir o anular nuevas realidades. En este contexto, la literatura, y en general los textos escritos, en los cuales se incluyen las etnografías y monografías, tienen un papel crucial, como una tecnología que incentiva la imaginación, que crea sujetos, ciudadanos, identidades, realidades, jerarquías e historias (Anderson 1993; Smith 2016).

Lo anterior se coloca en un lugar central para argumentar que los imaginarios y la imaginación no son elementos sociales que carezcan de importancia, sobre todo, cuando lo que se imagina o se ha imaginado refiere al presente, pasado y futuro de un grupo social históricamente vilipendiado.

Aterrizando esto en la experiencia de los mazahuas, se indica que la mayoría de los textos que describen cómo son y cómo es su cultura son de carácter etnográfico, antropológico, histórico, etnológico y lingüístico. Una característica común de la mayoría de estos escritos es que han sido realizados por personas no mazahuas, investigadores externos con propósitos particulares (y algunas veces no muy éticos), ajenos a los intereses del pueblo mazahua. Obviamente, esto no les resta importancia, veracidad y valor en términos académicos a estas investigaciones. No obstante, nunca va a ser lo mismo analizar la historia, los sistemas culturales, la contemporaneidad y la complejidad de la lengua desde una mirada interna (nativa) que de una externa.

En este sentido, el principal aporte de los textos producidos por los propios mazahuas es que permiten desmontar y reescribir los imaginarios y narrativas coloniales y racistas creadas alrededor de los mazahuas e imaginar la posibilidad de nuevos futuros. Al narrar desde voces nativas, la representación sobre la realidad adquiere un valor epistémico diferente. En esta coyuntura, los textos creados intraculturalmente, utilizando la lengua *jñatrjo/jñatjo*, independientemente de la calidad de los mismos y del tipo de norma que se utilizan para su creación, son de sumo valor en la cotidianización de prácticas y en el empoderamiento de literacidades vernáculas (Zavala, 2004). La circulación y uso cotidiano que tiene la lengua escrita en espacios, como Facebook y WhatsApp, no son un asunto menor, sobre todo, porque ello indica que el uso de la lengua *jñatrjo/jñatjo* está rompiendo las barreras de uso de sus nichos históricos (como la academia y lo religioso).

Nu jñaa jñatrjo dya ra nguarú, ma xi ra ñagoji. Tsjogú na joo kjuarma
German. /La lengua mazahua no morirá mientras sigamos hablando.
Saludos hermano German. (Comentario escrito por algún usuario en una
publicación del Facebook de Escritores Mazahuas, el 18 de marzo de 2024).

En estas circunstancias es en donde el trabajo desarrollado por Escritores Mazahuas tiene un valor fundamental en el desarrollo de una literacidad *jñatrjo/jñatjo*, porque se conjunta a iniciativas independientes, autónomas y sin fines de lucro, así como a las acciones institucionales y gubernamentales que pretenden que los mazahuas generen su propia literacidad y la combinen con la literacidad castellana. Así, esta literacidad mazahua, permite, además de la reivindicación cultural, forjar relaciones trans e interculturales entre distintos conocimientos y personas (Bartolomé 2006) que abonan

a imaginar y construir realidades en donde lo indígena no tiene una carga negativa y en donde los conocimientos nativos funcionan también para resolver, o intentar resolver, los problemas socialmente acuciantes.

Análisis: la revista *Jñatrjo* y su aporte a la literacidad *jñatrjo/jñatjo*

La revista digital *Jñatrjo* es el principal proyecto colaborativo de Escritores Mazahuas. La revista nace en 2018 por iniciativa de Francisco Antonio León Cuervo y Germán Segundo Cárdenas. Su número 1 se publicó en junio de 2018 e incluye textos de integrantes de la agrupación, así como de otros intelectuales mazahuas no adscritos al grupo. En ese momento, la revista llevaba el nombre de *Nu Jñiñi Jñatjo*, nombre que perdura hasta el número 4. A partir del número 5 y hasta el 9 — último número de la revista — se llama *Jñatrjo*.

La revista se produce de manera independiente, es editada por Francisco Antonio León Cuervo y tiene un consejo editorial en el que participan los demás miembros de la agrupación, así como personas invitadas. Las funciones que tiene el consejo editorial es elaborar y difundir una convocatoria que se lanza semestralmente para invitar a todos aquellos interesados en la cultura mazahua a enviar sus colaboraciones; las cuales pueden ser escritas (en español, en *jñatrjo/jñatjo* o bilingües), o visuales (fotografías, dibujos) referentes al contexto y/o a prácticas vinculadas con la cultura mazahua. Asimismo, el consejo editorial realiza un trabajo de selección de los textos recibidos y las correcciones generales de estilo tanto en español como en *jñatrjo/jñatjo*. No se realiza una corrección profunda de los textos con la intención de preservar el estilo del autor que lo envía; en caso de que los textos tengan muchas fallas a nivel de redacción, coherencia y ortografía, se les responde a los autores para que los mejoren y puedan ser publicados en números futuros. Las colaboraciones se reciben vía correo electrónico a la dirección: raicesmazahuas@gmail.com. Posteriormente, una vez seleccionados y corregidos los textos e imágenes a publicar, el editor realiza la labor de maquetación en el *software* InDesign. Una vez acabado este proceso, el número se comparte con los demás miembros de la agrupación para revisar de manera general el contenido y en caso de existir erratas graves, se corrigen. Cerrado este proceso, la revista se comparte en el Facebook de Escritores Mazahuas y en grupos de WhatsApp.

La revista digital *Jñatrjo* representa un esfuerzo autogestivo para la promoción de la cultura mazahua, pero también a través de sus páginas se difunden conocimientos, normas morales, éticas y estéticas de la cultura mazahua que subyacen tanto en los escritos como en lo visual. Por ejemplo, en el número 8 de la revista fue publicado el texto NUNRROPARÚÑEJENUÁJNÁMIJIOBI (El gavilán y el guajolote eran amigos), un cuento escrito por Juan Ancelmo González, basado en historia oral mazahua. El cuento narra la amistad entre dos animales que aparecen en la vida cotidiana de las comunidades mazahuas. Entre líneas, este cuento muestra cómo dentro de la cultura mazahua se concibe a la naturaleza, no como una dicotomía, sino como aspectos complementarios; y cómo se comprende a la amistad.



Figura 5. El cuento *NU NRROPARÚ ÑEJE NU ÁJNÁ MI JIOBI*, de Juan Ancelmo González.

Este número 8 de la revista, excepto el texto antes citado, no cuenta con más colaboraciones escritas en *jñatrjo/jñatjo*. La razón principal es porque fue un número dedicado al trabajo visual contemporáneo. Así, se destaca la colaboración enviada por Luis Francisco Reyes, un artista especializado en gráfica, el cual comparte un: “*Collage* digital formado a partir de imágenes que han sido intervenidas con diversas técnicas y que representan una reflexión antropológica de las fiestas de las comunidades y el sujeto mazahua migrante” (Reyes 2021).

RA MENE,¹³ como Luis Francisco nombra a su *collage*, toma como referencia la serie fotográfica producida por Federico Gama (2009) intitulada *Mazahuacholokatopunk*, la cual expone rostros de jóvenes de origen mazahua que migran a la ciudad de México a trabajar, y enfatiza en las apropiaciones culturales que hacen esos jóvenes de símbolos asociados a las culturas urbanas del rock y punk. Lo que Luis Francisco hace es intervenir algunas de esas imágenes para enfatizar en las subjetividades de los mazahuas contemporáneos, los cuales, sin necesariamente viajar a la ciudad de México, se apropian de símbolos de la cultura pop occidental y los mezclan con elementos culturales mazahuas, dando como resultado diferentes subjetividades transculturales que rompen con los esencialismos del mazahua imaginado y esencializado bajo la mirada alógena. Asimismo, estas imágenes acuerpan la propia subjetividad de Luis Francisco, quien, a pesar de haber nacido y crecido en un contexto mazahua, en la comunidad de Boxipe, municipio de Ixtlahuaca, Estado de México (véase figura 1), por diferentes razones él ha vivido su juventud y adultez fuera del terruño, a partir de lo cual se ha apropiado de prácticas y modas no mazahuas, sin que por ello él deje de serlo.

¹³ La palabra hace referencia a la movilidad.



Figura 6. RA MENE, collage digital de Luis Francisco Reyes.

El número 8 de la revista digital Jñatrjo, además, contiene colaboraciones escritas y fotografías de, Carla Valdespino, una investigadora no mazahua, pero cuya crianza e investigación se ha dado en un contexto mazahua ubicado en el municipio mexiquense de Villa Victoria. Asimismo, el número contiene una colaboración internacional enviada desde Brasil por Alexandre Herbetta, la cual expone un método conocido como *alfabecantar* utilizado por profesores indígenas de Brasil como estrategia didáctica y pedagógica para enseñar a leer y escribir a niños indígenas.

En otros números de la revista es posible encontrar más textos escritos en versiones bilingües (*jñatrjo/jñatjo* y español). Por ejemplo, en el número 6 se publicó el texto: *K'ó mama yo nte 'e nge na ts'itata k'u chüü Divino Rostro* escrito por Elena Becerril y traducido por Yesica Pérez. El escrito hace referencia a la aparición de dos imágenes religiosas de corte cristiano. Esta historia, a pesar de ser bastante corta, muestra elementos de la religiosidad local asociados a la aparición de la figura de *El Divino Rostro*, una especie de objeto milagroso (Robichaux y Moreno Carvallo 2019), ubicado en la localidad de San Felipe Pueblo Nuevo, en el municipio mexiquense de Atlacomulco. La historia, forma parte de la tradición oral de los pueblos de la región, y es una mezcla sincrética entre figuras cristianas y valores mazahuas. Asimismo, además de narrar el evento milagroso, la autora contextualiza históricamente cuales eran las prácticas de la región, destacando como actividad importante, el trabajo en la milpa.



K'o mama vo nte'e nge na ts'itata k'u chüü Divino Rostro

Elena Becerra, San Felipe Pueblo Nuevo, Atlacomulco.
Traducción de Yoslen Pérez González

Mu jingna o mbea ye zochi i kja ne treje ugenaru jango manta ye tte u ne mlijomd
oge na kja ne o'k' e dya nge na nso mi nge ye zochi i k' e mi oge kiji.

Nu kiyani o rudi ne Inramakho ke o naki k' o daga mbahe k' e na jodi'u na uote inbemo kuma nu te inramakho mbi and soe dia k' o kiyani na nipi k' e na tui na uote mbahe ke na jodi'aga i de na to'aga agi de na jiani k' e nanga i de inkuu maba ke nanga o Divino Roetro, nu te inramakho o maa janga mi pepi yu uote ke k' o yu uote an waga yu te ite i kja ne muma ke jangana mientra k' e yu uote mi tigiyo kja jangana, mi b'idi k' na te ite i kja ne dumi kja jangana mientra k' e yu uote mi tigiyo kja jangana mi b'idi na te ite i de odra na te ite i k' o, na e de jangana k' e na te inramakho o tui nu te ite i de chaga ke o sa kja ne anagomali de na choti o yote aenai mabeo gaxeto k' o mi i Divino Roetro.

Historia divina

Hace tiempo se aparecieron dos gemelos en una parte del cerro conocida como Inande, en el lugar donde se aparecieron, era una pequeña envidia. Dios mando dos mascotas que parecían leones y le ordenó a un león que buscara una persona, para que la llevara hasta donde él estaba. Dijo le león tú ven hacia a mi pero que ellos sean me ve estoy aquí.

El león se dirigió a una milpa donde estaban unas personas trabajando y como se tenía la costumbre de dejar a los bebés a la orilla porque era tiempo de siembras y las mujeres ayudaban a trabajar en la milpa y mientras sembraban tenían que dejar al bebé en la milpa. La gente que estaba trabajando escucharon el llanto del bebé y observaron que algo se lo llevaba y siguieron al rastro y llegaron al lugar conocido como jurado al llegar «encontraron dos cruces, pero solo era la cara en dos cruces y le llamaron Divino Rostro, como San Felipe Pueblo Nuevo, no era una comunidad muy grande el señor Divino Rostro pidió que se le construyera un templo que no fuera un templo de lujo, el quería algo sencillo que se respetara. La gente hizo un cruce en la iglesia, pero al regresar por el otro cruce ya no estaba, se dice que el otro cruce se quemó en el año cero de Tlahuacua. La gente subió al cruce y le construyeron un altar, pero no donde lo encontraron porque ahí no se podía construir, lo hicieron en un lugar más plano.

Figura 7.
K' o mama yo nte 'e nge na ts
'itata k' u chiüü Divino Rostro de
Elena Becerril

Este tipo de textos, escritos de manera bilingüe, cuyos contenidos relatan las historias que se escuchan y se cuentan en los diferentes pueblos de origen mazahuas, ayudan a mantener la memoria oral del pueblo mazahua. Aunado a ello, en estos textos subyacen referencias a prácticas culturales asociadas al pueblo mazahua y se destacan cierto tipo de afectos y valores, pero no solamente en torno a lo que sienten los personajes involucrados en la historia, sino estos relatos tienen una intención de moderar los afectos y regular los comportamientos de quienes los escuchan y, ahora también, de quien los lee. Para Lepe Lira: “la literatura oral está ligada a la vida cotidiana, a la memoria histórica de la comunidad y sobre todo tiene un efecto performativo y social” (2020: 118). Por ello, narrar lo oral a través de tecnologías escritas implica recrear esas historias e ir conformando, actualizando y revitalizando la identidad y la lengua de los mazahuas.

La literacidad jñatrjo/jñatjo

Volviendo a la noción de literacidad, se afirma que ésta hace referencia a aquellas prácticas sociales yuxtapuestas con los usos que las personas hacen de la lectoescritura, más allá de lo escolar, lo académico y lo religioso. En este contexto, se observa que el trabajo de Escritores Mazahuas tiene diferentes objetivos y usos, los cuales se traslapan con los propios objetivos del grupo, como contribuir a la generación de conocimientos mazahuas y registrar esos conocimientos utilizando las herramientas digitales y

tecnologías actuales. Más aún, los textos publicados en la revista *Jñatrjo* son utilizados para socializar la cultura mazahua tanto al interior como al exterior del grupo. En términos generales, es posible afirmar que el trabajo de esta agrupación se integra a los varios esfuerzos desarrollados para reivindicar la lengua y la cultura de este pueblo. En relación con lo anterior, Street (2004: 81) indica que la literacidad no solo aborda la lectoescritura, sino está relacionada con la construcción de etnicidades, género y otras identidades. De igual manera, en una lectura similar, Cabrera (2019: 57) menciona que la literacidad puede, y debe, ser entendida como una “práctica social situada históricamente. Así, los significados que se forman alrededor de la práctica letrada reflejan la identidad y la interpretación del mundo que hacen las personas”. Se retoman estos dos argumentos, con los cuales se coincide, para indicar que la propuesta de literacidad *jñatrjo/jñatjo* justamente está vinculada con la construcción, o más bien, con la reconstrucción de una identidad y de una historia que ahora es narrada desde los propios mazahuas y leída por otros mazahuas en su propia lengua.

Al referir a la reconstrucción de la identidad como parte de los efectos y usos que tiene la formación de una literacidad *jñatrjo/jñatjo*, se hace alusión a un argumento político. Así, lo que las personas hacen con la lectoescritura de su lengua originaria está relacionado con lo que León Cuervo señala en las primeras páginas de su libro *Nu pama pama nzhogú* (El Eterno retorno):

Frente a un estante de libros, ya sea en venta o en una biblioteca, una persona mazahua no va a encontrar alguna de las muchas historias que inundan su imaginación. Por ello, en la literatura existe la posibilidad de preservar, por medio de la escritura, parte de la historia; es a través de ella que se puede reivindicar la nobleza de dicho oficio (2019: 1-2).

Es decir, el principal objetivo, uso social y político que tiene la aparición de la literacidad *jñatrjo/jñatjo* es reivindicar la identidad mazahua. Paralelamente, esta literatura propone utilizar la imaginación de los mazahuas para cuestionar los imaginarios coloniales que históricamente definieron sus realidades.

En síntesis, se argumenta que el trabajo colectivo desarrollado por los Escritores Mazahuas tiene un papel crucial en la formación de la literacidad *jñatrjo/jñatjo*, no solo porque la revista *Jñatrjo* compone el archivo más importante de escritos en lengua mazahua no producidos estrictamente desde la academia, sino porque la manera en la cual trabaja el grupo es un ejemplo claro de que se puede imaginar a los mazahuas como intelectuales críticos y reflexivos, y no como sujetos torpes y bufones. Además, con su trabajo, los Escritores Mazahuas hacen más asequible el consumo y producción de lengua escrita a los mazahuas de a pie, los no académicos.

Notas de cierre

Se recalca que la emergencia de la literacidad *jñatrjo/jñatjo* no es únicamente producto del trabajo de Escritores Mazahuas, sino una conformación histórica en la que participan diferentes actores, con diferentes propósitos: instituciones gubernamentales, escuelas, universidades, asociaciones civiles y la agencia individual de diferentes personas.

También lo dicho a lo largo del texto muestra que, en cada época, la lectoescritura de la lengua indígena tiene sus propios propósitos y objetivos. La época actual se caracteriza por una búsqueda de la reivindicación étnica y cultural de los saberes nativos; por lo

tanto, la producción de lectoescritura indígena se va a apegar a esos propósitos (De la Cadena y Starn 2010). Además, la emergencia de estas literacidades nativas se vincula con una serie de transformaciones políticas y epistemológicas, a nivel global, que en las últimas décadas han ido zanjando el camino para hacer más visibles algunas literacidades vernáculas ya existentes y provocando la aparición de otras. Así, de a poco, estas literacidades, han ido replanteando los criterios de representación de las identidades nativas y creando procesos propios de imaginación en las subjetividades de las poblaciones indígenas. Todo ello, usando las propias tecnologías generadas por la cultura occidental, pero adaptándolas para sus propios fines.

Los asuntos de la representación y la imaginación no son temas menores, y tampoco se trata únicamente de ejercicios de autorrepresentación realizados a través de las literaturas indígenas, sino se indica que a través de sus literacidades emergentes se interviene las realidades de estos grupos; al imaginar nuevos mundos, se crean nuevos mundos. Esto se logra porque la lengua escrita es una tecnología que actúa sobre los prejuicios y estigmas que colocaban a las poblaciones indígenas únicamente como culturas orales, sin historia y como poblaciones acriticas. Como ya lo ha señalado Smith (ídem) a través de lo escrito occidente creó diferentes historias sobre los pueblos indígenas adjudicándoles características de sujetos inferiores. Por lo tanto, ahora, con la emergencia de las escrituras nativas éstas aparecen como contratecnologías que pueden contribuir a desmontar los imaginarios y narrativas coloniales o, al menos, a situar el conocimiento indígena en una posición menos desigual.

Para cerrar, se señala que el objetivo central de este texto fue historizar el trabajo de la agrupación Escritores Mazahuas, lo cual, considero, se logró. A la par, se esbozaron algunas ideas sobre la formación (en proceso) de la literacidad *jñatrjo/jñatjo*. Cabe aclarar, que estas ideas, y en general todo el texto, no podrían haberse concretado sin un trabajo colaborativo entre los Escritores Mazahuas y el autor del texto. Se subraya esto en concordancia con una de las críticas planteadas a lo largo del escrito, las cuales refieren al hecho de que muchas veces investigadores externos son los que han construido la historia de las poblaciones indígenas, sin tomar en cuenta las voces nativas.

Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1993). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo (1ra edición español). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. A. (2006). Las etnogénesis. Viejos actores y nuevos roles en el escenario cultural y político. En Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina 1ra edición (pp. 193–220). México: Siglo XXI Editores.
- Barton, D., y Hamilton, M. (2004). La literacidad entendida como práctica social. En V. Zavala, M. Niño-Murcia, y P. Ames (Eds.), Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas (pp. 109–140). Perú: Pontifica Universidad Católica del Perú.
- Benítez, R. (2016). Vocabulario práctico bilingüe Mazahua–español. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Cabrera, F. (2019). Literacidades y pertinencia cultural en la asignatura de Lengua Indígena en primarias multigrado de Tequila, Sierra de Zongolica, México. (Tesis de Maestría). México: Universidad Veracruzana.
- Castillero Vera, B. (2018). El textil mazahua contemporáneo: San Cristóbal de los Baños y sus textiles (Tesis de Maestría). México: Universidad Nacional Autónoma de

México.

Castro Ricalde, M. (2011). La India María en el cine mexicano. *Cinémas d'Amérique Latine*, (19), 39–45. <https://doi.org/10.4000/cinelatino.991>

Celote Preciado, A. (2000). Usos y funciones del lenguaje entre los mazahuas: un estudio de sustitución de la lengua mazahua (Tesis de Maestría). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Celote Preciado, A. (2006). La lengua mazahua. Historia y situación actual. México: Universidad Intercultural del Estado de México.

Cruz Figueroa, A., y Mateo Cruz, D. (2020). “MazahuaApp” una nueva alternativa para la enseñanza-aprendizaje de la lengua mazahua (Tesis de Licenciatura). México: Universidad Intercultural del Estado de México.

De la Cadena, M., y Starn, O. (2010). Introducción. En M. De la Cadena y O. Starn (Eds.), *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (pp. 5–30). Francia: Institut français d'études andines.

Escalante, C. (2014). Mazahuas, campesinos y maestros: prácticas de escritura, tierras y escuelas en la historia de Jocotitlán, Estado de México (1879/1940) (1ra edición). México: El Colegio Mexiquense A.C.

Figueroa, D. (2019). La tradición oral. En D. Figueroa (Ed.), *La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México Narrativa de la percepción del entorno natural y sobrenatural* (pp. 27–53). México: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de México/Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México.

Gama, F. (2009). Mazahuacholoskatopunk. Instituto Mexicano de la Juventud.

Gamboa, A. A., Muñoz, P. A., y Vargas, L. (2016). Literacidad: nuevas posibilidades socioculturales y pedagógicas para la escuela. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 12(1), 53-70.

Garduño Cervantes, J. (1892). ¡Soy mazahua! México: Dirección de Culturas Populares.

Hernández-Green, N. (2013). Movimiento asociado en otopame. En N. Hernández-Green (Comp.), *Memorias del VII Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica* (pp. 1–18). Estados Unidos: Universidad de Texas en Austin.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2022). Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2020.

Kiemele, M. (1975). Vocabulario mazahua-español y español-mazahua. México: Biblioteca enciclopédica del Estado de México.

Knapp, M. (2008). Fonología segmental y léxico del mazahua. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH.

Knapp, M. (2013). Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua. Estudio Filológico y edición interlineal del texto bilingüe de Nájera Yanguas (1ra edición). México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

León Cuervo, F. (2018). El alfabeto en la revista. *Nu Jñiñi Jñatjo*, (1), 1–10.

León Cuervo, F. A. (2019). *Nu Pama Pama Nzhogú*. México: Secretaría de Cultura e Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

Lepe Lira, L. M. (2020). Oralidades: una discusión abierta para pensar las literaturas indígenas. En F. A. L. Osiris Aníbal Gómez, Sara Poot Herrera (Ed.), *Caleidoscopio verbal. Lenguas y literaturas originarias* (pp. 116–125). California, EEUU: Oro de la noche Ediciones.

Oehmichen, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas*. México: Universidad

Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas Programa Universitario de Estudios de Género.

Pratt, M. L. (2017). Introducción: la danza perpetua. En M.L. Pratt, *Los imaginarios planetarios* (1ra edición español), (pp. 15–18). Madrid, España: Aluvión Editorial.

Recondo, D. (2007). El surgimiento de un actor político indígena. En D. Recondo (Ed), *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: Casa Chata.

Reyes, L. F. (2021). RA MENE. In Collage digital. *Revista Digital Jñatrjo* 4(8), 10-14.

Robichaux, D., y Moreno Carvallo, J. M. (2019). El Divino Rostro y la danza de Santiagos en el Acolhuacan Septentrional: ¿ixiptla en el siglo XXI? *Trace [En Línea]*, (76), 21–47.

Segundo Romero, E.B. (1996). *Diccionario mazahua-español*. México: Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC).

Smith, L. T. (2016). A descolonizar las metodologías. *Investigación y pueblos indígenas*. Santiago, Chile: LOM. Ediciones.

Street, B. (2004). Los nuevos estudios de literacidad. En V. Zavala, M. Niño-Murcia, y P. Ames (Eds.), *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas* (pp. 81–107). Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zavala, V. (2004). Literacidad y desarrollo: los discursos del Programa Nacional de Alfabetización en el Perú. En V. Zavala, M. Niño-Murcia, & P. Ames (Eds.), *Escritura y sociedad: nuevas perspectivas teóricas y etnográficas* (pp. 437–459). Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Zavala, V. (2008). La literacidad o lo que la gente hace con la lectura y la escritura. *Textos de Didáctica de La Lengua y La Literatura*, (47), 71–79.

Zavala, V., Niño-Murcia, M., y Ames, P. (2004). Introducción. En V. Zavala, M. Niño-Murcia, & P. Ames (Eds.), *Escritura y sociedad: nuevas perspectivas teóricas y etnográficas* (pp. 7–20). Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.



Eleazar Valle Pineda es doctor en Antropología Social por el Centro de Estudios Antropológicos. El Colegio de Michoacán A.C. México. Investiga procesos de construcción de identidades indígenas, juventudes e intelectuales indígenas, nuevas materialidades, subjetividades indígenas, interculturalidad, indigeneidades y políticas de educación superior intercultural.

Reseñas y comentarios
de libros

Book reviews and
commentaries

Resenhas e comentários
de livros

Mora Pereyra, Bruno.
Reseña de Budokas modernos.
Artes marciales, deportes de combate
y clubes de peleas. Uruguay, Montevideo:
Biblioteca Plural. 2023. 143pp¹

[DAVID IBARROLA]
Instituto de Investigaciones Gino Germani,
Universidad de Buenos Aires
david.ibarrola92@gmail.com

Resumen

En *Budokas Modernos. Artes Marciales, Deportes de Combate y Clubes de Peleas*, Bruno Mora Pereyra realiza una etnografía sobre los espacios de lucha a los que asisten varones de clase obrera y media de Montevideo. La pregunta central gira en torno al ethos que se produce en estos clubes. A partir de la recuperación de la perspectiva nativa, de maestros y alumnos, el autor nos insta a pensar el crecimiento de estas “luchas” en nuestro continente, habilitando una reflexión en torno a la forma en que se procesan ciertos “miedos” contemporáneos, cómo se da la combinación entre la tradición y la lógica deportiva, en tanto factores que configuran identidades. El autor muestra que estos espacios producen *budokas* modernos, que aplican en la actualidad y de forma adaptada los viejos preceptos asiáticos tradicionales, tanto en la propia práctica como en la vida cotidiana.

Palabras clave: Artes Marciales, Deporte, Cuerpo, Etnografía

Mora Pereyra, Bruno. Review of *Modern Budokas. Martial Arts, sport combat and fight clubs*. Uruguay, Montevideo: Biblioteca Plural. 2023. 143 pp.

Abstract

In *Modern Budokas. Martial Arts, Combat Sports and Fight Clubs*, Bruno Mora Pereyra carries out an ethnography on the fighting spaces attended by working and middle-class men from Montevideo. The central question revolves around the ethos that occurs in these clubs. Starting from the recovery of the native perspective of teachers and students, the author urges us to think about the growth of these “struggles” on our

¹ Reseña recibida el 8 de febrero de 2024. Aceptada el 8 de julio de 2024.

continent, enabling a reflection on the way in which certain contemporary “fears” are processed, how the combination between tradition and sporting logic occurs, as factors that shape identities. The author shows that these spaces produce modern budokas, which currently apply the old traditional Asian precepts in an adapted way, both in their own practice and in daily life.

Keywords: Martial Arts, Sport, Body, Ethnography

Mora Pereyra, Bruno. *Revisão de Budokas Modernos. Artes Marciais, Esportes de Combate e Clubes de Briga*. Uruguay, Montevideo: Biblioteca Plural. 2023. 143 pp.

Resumo

Em *Budokas Modernos. Artes Marciais, Esportes de Combate e Clubes de Briga*, Bruno Mora Pereyra realiza uma etnografia sobre os espaços de luta frequentados por homens trabalhadores e de classe média de Montevideu, Uruguai. A questão central gira em torno do ethos que ocorre nesses clubes. Partindo da recuperação da perspectiva nativa de professores e alunos, o nos provoca a pensar o crescimento destas “lutas” no nosso continente, possibilitando uma reflexão sobre a forma em como se processam certos “medos” contemporâneos, e como se conjugam as tradições e a lógica esportiva, como fatores que moldam identidades. O autor mostra que estes espaços produzem budokas modernos, que atualmente aplicam os antigos preceitos tradicionais asiáticos de forma adaptada, tanto para a própria prática como para a vida cotidiana.

Palavras-chave: Artes Marciais, Esporte, Corpo, Etnografia

La producción del budoka moderno

Miedo. El trabajo etnográfico de Mora Pereyra comienza estableciendo que el incremento del acceso al deporte se conjuga con este sentimiento (asociado a lo que sucede en las calles), para dar forma a una creciente popularidad de una serie de prácticas corporales que denomina *luchas*, Artes Marciales (AM) y Deportes de Combate (DC). De ellas se trata este libro.

Un gran valor del mismo aparece ya en su prólogo, donde se afirma que contribuye a comprender el modo en que el deporte participa en la construcción de subjetividad en los distintos escenarios sociales. Esta premisa, clásica de los estudios sociales del deporte, es teñida por las coordenadas del estudio. Nos situamos en la Montevideo del siglo XXI, en un *club de pelea*, espacio donde las personas se encuentran para luchar y desarrollar estas prácticas. Allí asisten varones, mayormente pertenecientes a la clase obrera y media.

La obra nos permite recorrer temas de diverso grado de abstracción y encarnadura, acompañando a un investigador que es a su vez practicante. La pregunta por el *ethos* que se produce en estos espacios, entendido como formas de conducta propias de un universo social, atraviesa el texto.

En el primer capítulo se presenta el *ethos guerrero*, rastreado hasta los antiguos griegos y experimentando *revival* hacia el siglo XIX, al volverse doctrina nacional burguesa francesa y alemana. El puente es entre el código de honor, donde la milicia y la guerra se volvieron elementos ideales e identitarios, y la idea de la defensa de lo propio ante una otredad extranjera, característica de los imperios modernos. Es la situación contemporánea uruguaya (el *miedo*) la que reclama la presencia de “ciudadanos guerreros” listos para pelear, ahora contra un enemigo que puede aparecer a la vuelta

de la esquina.

Luego, el investigador presenta las particularidades de las AM. El *sistema deportivo hegemónico* establece la idea de que promueve valores, salud e inclusión social. Pero las AM, mayormente de origen asiático antiguo, no son solo un deporte de oposición física, sino también un camino (*do*) personal, espiritual; una práctica que influye sobre la subjetividad y enaltece valores: justicia, cortesía, benevolencia, lealtad, veracidad y honor (dentro y fuera de la actividad). Los maestros (*sensei*) hablan de prácticas tradicionales que representan saberes no *deportivizados*, portadoras de una lógica distinta de la occidental. Mientras ésta fabrica constantemente alteridades, estas actividades promueven una postura flexible ante los problemas de la vida, a los cuales no se les gana; con ellos se lucha de forma armoniosa.

Una clave aquí es la *deportivización*, donde algunas antiguas AM, se vuelven los DC que llegan hasta nuestros días. Cuando el autor recupera la teoría eliasiana, que entiende a esta también como la creación de un espacio social surgido a partir de la voluntad de producir un *ethos*, habilita la pregunta por lo que queda y lo que se agrega en estos procesos en las prácticas estudiadas.

En el tercer capítulo el protagonismo lo toman los maestros del *club de pelea* y su discurso. Ellos forman parte de un campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida, ordenando los principios de construcción de la realidad social. Los *sensei* son fundamentales y gozan de gran autoridad, puesto que se rigen de acuerdo con principios, un código ético. Además, conocen la técnica, la cual se enmarca en una moral y un linaje marcial particular, que se remonta a antepasados y árboles de descendencia a través de los cuales los conocimientos pasan de generación en generación. Sus saberes son fundamentales al momento de lograr que los principios funcionen, puesto que las AM se encuentran sometidas en diferente grado a los principios deportivos modernos, la búsqueda del éxito y la recreación. Este *ethos deportivo*, vinculado a la competencia y la reglamentación, es el que genera la necesidad de la enseñanza de múltiples disciplinas en el *club de pelea* estudiado, para volver más competitivos y con mayores posibilidades de triunfo a los alumnos. Ellas son el sambo, el jiu-jitsu brasileño y el muay thai, cuyos estilos y linajes conviven en el espacio analizado, creando luchadores *triatlonistas*.

El peligro que encierra la influencia del *ethos deportivo* puede llevar a que las prácticas se *descafeinen*, pierdan su *esencia*, transmitiendo solo lo utilitario (técnica), sin revivir a los maestros. Esto volvería a las AM meros DC. Nuevamente, ¿qué es lo que queda y se deja de lado en la transmisión contemporánea de estas prácticas?

Algunos motores de esta pérdida, además de la *deportivización*, son la militarización (el uso gubernamental de las AM) y la espectacularización, consecuencia del reciente interés de la *industria cultural* por el fenómeno.

Los maestros hablan también de una *tamización* del practicante, un aprendizaje que lo transforma en luchador experimentado, una construcción de su subjetividad. Por lo visto, esto representa un aumento de la autoestima del sujeto. Aquí el autor retoma una comparación nativa con el *Daniel San* del film *Karate Kid*. De maltratado a campeón, de don nadie a héroe, de sin carisma a *chico de la película*. Para alcanzar esto, se dan una serie de pruebas construidas por el linaje: entrenamientos diarios, competencias y pasaje de grado, pensadas por el investigador desde la antropología religiosa; un ritual que da pie a un nuevo sujeto.

Este es el prototipo del *budoka moderno*, “la expresión hecha carne de los guerreros

antiguos, con una adaptación urbana y en nuestro caso, latinoamericana” (Mora Pereyra 2023: 80): quien deja pasar situaciones hostiles que no puede manejar, es flexible, pero protagonista por su inteligencia en el uso superior de la energía. También austero, ya que tenerlo todo disminuye el apetito por el conocimiento. Un tenso equilibrio entre el individualismo/protagonismo y el entrenamiento a la par de la *manada*, los compañeros, como uno más. “Esto conlleva el desafío de superar al *chico de la película* clásico, su fase narcihedonista, para ser uno más” (Mora Pereyra 2023: 84). El sujeto es *leal* al linaje, lo que lo previene contra la adopción de un individualismo *descafeinante*. El cuarto capítulo da la voz a los luchadores. En su relato cobra centralidad el cuerpo, eje del aprendizaje identitario, y algo modificable. El investigador habla de una reducción del mundo al cuerpo, de una sobrevaloración de las sensaciones por sobre los sentimientos, en el contexto de una cultura somática. Esto es la incorporación del *ethos guerrero*, que a la vez es delimitante de una otredad *descafeinada*: el bajo linaje, la superficialidad (“Disneylandia”) y la irrealidad de otras formas de lucha. El mantenimiento de esta condición, de esta bioidentidad, es parte también de la construcción del *budoka moderno*. Es un proceso de estetificación en que la identidad se inscribe en el cuerpo, donde el proceso anteriormente descrito deja su huella visible. Más precisamente, en su piel, que pierde sensibilidad, pero gana protección. El autor habla de *piel curtida*, un proceso en el cual el cuerpo se moldea y se llena de significados culturales. Se vuelve dúctil a los problemas de la práctica y de la vida. Estas marcas son índices de status, volviéndose algo deseable cuando son exhibidas por luchadores avanzados, modelos a imitar para los novatos. Es un sacrificio que se inscribe en la carne, un punto en el curriculum, un rasgo distintivo que expresa el acceso a nuevos conocimientos y formas de vida. Un esfuerzo que vuelve a las AM “antisistema”, puesto que incluyen la exaltación de una forma de sacrificio que aspira a lo trascendental, a superar lo banal del sistema mercantil, opuesto a un sacrificio “funcional” al sistema y a la producción a cualquier costo de rendimientos y mercancías.

El libro en sí representa una gran introducción de muchos temas elementales para pensar cualquier estudio antropológico sobre las AM en Latinoamérica. Combina exitosamente nuestras realidades, sociedades de fuerte inspiración europea, con la práctica de disciplinas de origen oriental. El *miedo* es el eje que explica esencialmente su popularidad. Es el punto de conexión con la realidad contemporánea. La misma se enmarca, como indica el autor, en un proceso general de erosión de los grandes referentes del sentido social, entre ellos el Estado, la familia y el territorio. En este contexto, otros actores comienzan a ganar centralidad en la construcción de identidades, donde la *industria cultural* juega un papel. La importancia de la misma es señalada por el autor: con la referencia a Daniel-San, funcionando como fuente de espectacularización de las AM. Esta aseveración invita a profundizar la importancia de los productos culturales en la difusión y aceptación de las artes marciales en las nuevas generaciones, más allá del discurso del maestro. ¿Cuál es el papel de los videojuegos o los mangas de origen japonés? ¿Cómo se filtran estas experiencias y supuestos previos en el acceso concreto a las AM?

Finalmente, en el plano metodológico, sería interesante una reflexión más profunda respecto a las implicancias para el luchador/investigador, al momento de relacionarse con los actores, de ser practicante del propio objeto de estudio. Esto debido a que, en término clásicos, estamos más cerca de una participación que de una “mera” observación.



Resúmenes de tesis

Thesis abstracts

Resumos de teses

“Las luchas que heredamos”: Una etnografía sobre la reconstrucción de memorias en Boquete Nahuelpan (Chubut)

[AYELÉN FIORI]

Tesis de Doctorado en Antropología
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Directora: Ana Margarita Ramos

Fecha de defensa: 19 de diciembre de 2023

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

ayelenfiori@gmail.com

**“The struggles we inherited”: An ethnography on the reconstruction of
memories in Boquete Nahuelpan (Chubut)**

**“As lutas que herdamos”: Uma etnografia sobre a reconstrução de
memórias em Boquete Nahuelpan (Chubut)**

A partir de una etnografía desarrollada en el noroeste de la provincia de Chubut (Argentina) entre 2017 y 2023, esta tesis indaga sobre los procesos de actualización, transmisión y reconstrucción de memorias colectivas en contextos de subordinación, alterización y violencia. Específicamente, examina las iniciativas de restauración de memorias emprendidas por la comunidad mapuche tehuelche Boquete Nahuelpan.

La historia de esta comunidad ha estado marcada por el despojo desde que, luego de sobrevivir al genocidio de las campañas militares a fines del siglo XIX, más de 50 familias volvieron a sufrir un masivo y violento desalojo en el año 1937. Este desalojo –considerado uno de los más grandes y violentos del siglo XX en la región– fue impulsado y promovido por las elites locales en connivencia con los gobiernos de turno. En el año 1948, algunas de estas familias lograron regresar al territorio por un decreto presidencial, sin embargo, en los últimos años, se desató un nuevo conflicto territorial por la instalación inconsulta de un basurero en tierras linderas a la comunidad y se profundizaron otros con terratenientes que se quedaron con las tierras luego del desalojo de 1937. Si bien estos conflictos tienen una larga data, fue en el año 2021 que la comunidad decidió iniciar un proceso de lucha colectivo. En este contexto, surgió la propuesta, por parte de la comunidad, de trabajar colaborativamente con

el equipo GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas) en un proyecto de reconstrucción de su historia de resistencia desde una “perspectiva propia”.

Ante este contexto político --caracterizado por la negación de derechos y la criminalización de las luchas por parte del Estado y las elites, de un lado; y las demandas de reconocimiento de derechos por parte de la comunidad, del otro-- el objetivo de mi investigación de doctorado se fue orientando y profundizando mientras se buscaban mejores formas de acompañar, desde las reflexiones etnográficas, estos procesos de lucha. En este marco, opté por centrar esta tesis de doctorado en un análisis de los procedimientos de trabajo que fuimos ensayando con la comunidad para lograr nuestra meta común: escribir una historia centrada en los compromisos pactados con sus ancestros/as. Por lo tanto, el objetivo general de esta tesis es analizar las metodologías y los marcos epistémicos con los que la comunidad de Boquete Nahuelpan emprendió sus trabajos colectivos de reconstrucción de memorias en el marco de un trabajo colaborativo. Su objetivo es comprender el modo en que esta comunidad utiliza/crea/adapta metodologías para restaurar sus memorias y construir su propio relato colectivo de pasado. En este sentido, esta es una tesis sobre metodologías.

La historia de Boquete Nahuelpan se destaca por haber sido ampliamente textualizada (Bauman y Briggs 1990) dentro de la historiografía oficial de la región, lo que ha impulsado a la comunidad a emprender un proceso de reconstrucción que comienza con un riguroso ejercicio de crítica y revisión de las narrativas dominantes. En este contexto, nuestro equipo sugirió la implementación de la metodología de la ‘imputación’ (Fals Borda 1979, Rappaport 2015) como herramienta para realizar lecturas a contrapelo de las fuentes de archivo, bajo la vigilancia epistémica de los marcos interpretativos mapuche sobre el pasado. Sin embargo, en el transcurso de los talleres, la comunidad propuso sus propias metodologías para enmarcar el proceso creativo de imaginación histórica en narrativas, argumentos y continuidades. Cada una de estas metodologías quedó asociada a un período histórico diferente trabajado en los talleres. Retomando esta conjunción entre propuestas y períodos organicé finalmente mi tesis en tres Partes. La parte I se centra en los tiempos más antiguos, es decir, analiza los talleres en los que se trabajaron los años previos e inmediatamente posteriores a las campañas militares del siglo XIX en Patagonia. Como se trata de un tiempo cronológicamente distante, los y las jóvenes de la comunidad manifestaron que “había menos memoria” y querían profundizar sobre los datos de los archivos oficiales. En respuesta a esta necesidad, nuestra propuesta metodológica de trabajo consistió en la “imputación”. A lo largo de esta sección se analiza cómo la comunidad instrumentó la imaginación histórica de formas específicas, reconvirtiéndola en una metodología más sensible y apropiada para dar cuenta del pasado desde los encuadres heredados de interpretación.

La parte II se centra en la nombrada “década de 1930” donde se reflexionó sobre el periodo que abarca desde el reconocimiento estatal de las tierras en el año 1908 hasta el desalojo de 1937. Estos talleres surgieron de la necesidad de la comunidad de conocer y analizar en profundidad “los papeles” que el mismo Estado acumuló en los expedientes de tierras, informes, censos y cartas en la década de 1930, pocos años antes del desalojo violento de 1937. Al tratarse de una historia más cercana, son casi inexistentes las lagunas y vacíos de las memorias sobre este período histórico. A partir de la lectura de los documentos en los que aparecen los nombres de sus padres, madres, abuelas y abuelos, por ellos conocidos, se puso en relieve el discurso racista dominante

en esos años. La metodología de la imputación fue, en este caso, reemplazada por otra que les permitió posicionarse y disputar, y, sobre todo, “entrar” desde la trinchera del presente, en un mismo campo de batalla con sus antepasados.

La parte III de la tesis aborda los esfuerzos colectivos de los y las participantes de los talleres para recuperar y narrar los fragmentos de historias que les fueron transmitidos por sus antepasados y antepasadas luego del desalojo. A diferencia de lo trabajado en las partes anteriores, aquí el análisis se centra en las memorias que hablan de un período histórico más cercano temporalmente, puesto que comienza en el año 1937 --momento en el cual se produjo el violento desalojo de la comunidad Nahuelpan-- y se extiende hasta el presente de las personas que actualmente realizan los trabajos de memoria. La puesta en relieve de las emociones (dolor, tristeza), las cotidianidades conflictivas y los entornos afectivos enmarcó las memorias en “estructuras de sentimiento” (Williams 1997) que aún decantaron en entextualizaciones colectivas. En este sentido, la reconstrucción del pasado adquiere mayor profundidad en los montajes que en las narrativas cronológicas. La metodología que se fue desarrollando consistió en identificar las imágenes y lugares en las que se fueron inscribiendo las experiencias fragmentadas del pasado, para restaurar sus conexiones en asociaciones propias.

La estructura expositiva de esta tesis no se basa necesariamente en una cronología lineal, sino más bien en las formas de recordar que la comunidad Nahuelpan ha ido modelando, poniendo en práctica y supervisando en el transcurso del trabajo. Las contiendas, acuerdos, decisiones y reflexiones en las que se fue consensuando la perspectiva de una narrativa de memoria conforman el núcleo de esta investigación. Desde esta perspectiva, contribuye teórica y metodológicamente a la Antropología de la Memoria, así como para futuros trabajos con comunidades indígenas. Esta tesis busca ser un aporte para conocer “la otra historia” pero sobre todo para comprender un poco mejor cómo se lleva a cabo un proceso colectivo de restauración de memorias fragmentadas, en un contexto donde el pasado violento y doloroso, lejos de ser un capítulo cerrado, continúa atravesando las vidas de las nuevas generaciones.

Bibliografía

- Bauman, R., y Briggs, C. (1990). Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*. (19): 59–88.
- Fals Borda, O. (1979). *Historia doble de la Costa: Tomo 1*. Mompox y Loba. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Rappaport, J. (2015). Introducción a la edición especial de Tabula Rasa: Orlando Fals Borda e Historia doble de la Costa. *Tabula Rasa*. (23): 11-21.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

“Esto es naturaleza en cemento”. Una etnografía sobre ambientes, comportamientos y co-existencias entre animales y humanos en el Zoológico de Córdoba

[TATIANA BALBONTÍN BELTRÁN]

Tesis de Licenciatura en Antropología

Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba

Director: Dr. Rolando Silla

Codirectora: Dra. Verónica Lema

Fecha de defensa: 8 de noviembre de 2023

Córdoba, Argentina

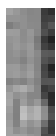
tatianabalbontinbeltran@gmail.com

“This is nature in cement”. An ethnography about environments, behaviors and co-existences between animals and humans at the Cordoba Zoo

“Esta é a natureza em cimento”. Uma etnografia sobre os ambientes, os comportamentos e as coexistências entre animais e humanos no Zoológico de Córdoba

En esta tesis analizo las prácticas e interacciones entre humanos y animales en el Zoológico de Córdoba. Me centro en dos animales específicos que son: Felipe el camello y Margarito el guanaco, los que mostraban ciertos cambios de comportamientos cuando los quisieron trasladar o los trasladaron de lugar. Específicamente, se puso en evidencia que se resistían a dejar sus “jaulas” y “habitáculos”, en otras palabras, no querían abandonar sus “casitas”. En cada capítulo pude enfocarme en situaciones particulares que dieron cuenta de cómo las vidas de algunos animales, específicamente las de Felipe y Margarito, estaban envueltas de significados que se hacían a través de comportamientos, ambientes y co-existencias.

En la introducción, podemos observar un recorrido donde narro principalmente mi entrada al trabajo de campo en el Zoológico de Córdoba (en adelante Zoo), los antecedentes, los objetivos y la metodología de este trabajo final. Luego, el Capítulo I lleva por título: *¿Saben los camélidos que son Camélidos?* Me refiero a la organización



del Zoo y sus agentes, observando a través de la práctica de los “traslados de animales” la relación entre éstas y las clasificaciones de especie por parte de biólogos y administrativos, y entre las prácticas y las experiencias con los animales en tanto cuidadores. El Capítulo II está centrado en el traslado de los camélidos poniendo el foco en las prácticas que llevaron a cabo los cuidadores para con los animales. También me refiero a la hechura de ambientes y sus “casitas” por parte de los animales camélidos, específicamente de Felipe el camello y Margarito el guanaco, y lleva por título: *¿Cómo hacen sus “casitas” el camello y el guanaco?* El Capítulo III, por su parte, tiene por protagonista a Felipe el camello, y lo titulo: *¿Felipe el camello se transformó en un “tronco”?* En este capítulo, me enfoco en el comportamiento instintivo de Felipe el camello cuando intenta ser trasladado a otra jaula, lo que me llevó a un breve examen sobre el uso de la categoría nativa de “instinto” y también de la categoría analítica profundizando en las teorías científicas acerca de los comportamientos instintivos y, luego, a través del encuentro con los animales y mis propias vivencias como cuidadora doy cuenta de cómo se *hacen* las co-existencias multiespecies proponiendo las *prácticas instintivas* para dar una aproximación del significado del comportamiento de Felipe el camello cuando lo quisieron trasladar de lugar: Felipe el camello no se quería ir de su “casita”.

En los tres capítulos que expuse, identifiqué tres categorías nativas en la que fue puesto mayormente el análisis: “jaulas”, “habitáculos” y “casitas”. La “jaula” era una categoría nativa de los administrativos. Estaban relacionadas con la exposición del animal, que se reducía a un objeto que se puede depositar en un lugar o trasladar a otro teniendo en cuenta los intereses institucionales del Zoo, y prescindiendo completamente de las necesidades del animal. Los “habitáculos”, por su parte, eran la categoría nativa utilizada por los biólogos, para quienes los animales eran sólo animales-Especies. Así un “habitáculo” estaba ocupado por un representante de la Especie. Por último, las “casitas” eran la categoría nativa empleada por los cuidadores para referirse a *algo* que era la jaula, pero a la vez, *era mucho más que la jaula*: hacían referencia al animal que vivía en el lugar, a su historia y al desarrollo de su vida como organismo individual y, por lo tanto, a los significados que le da el animal a su vida, anclados a su reconocimiento del ambiente en el que vive y a las co-existencias que dicho ambiente conlleva.

Las tres categorías nativas que señalé anteriormente estaban hilvanadas por una práctica central que guió esta investigación: el “traslado de animales”. Reparé en ella al observar cambios tanto en los comportamientos como en la salud de los animales. Luego, advertí que a los cuidadores les incomodaba realizar los traslados. También incursioné en ella por los pedidos de los movimientos animalistas para que los animales sean trasladados fuera de la institución. Finalmente, pude identificarla como una práctica importante dentro de las rutinas diarias y la organización del Zoo.

El modo de conocimiento -y fuerza impulsora- de esta antropología multi-especies y etnografía interespecies fue mi experiencia como cuidadora de animales que devino experiencia intersubjetiva: encontrar maneras en el trabajo de campo como en la escritura para explorar otras posibilidades entre humanos y animales. La experiencia intersubjetiva, en breves palabras, debo decir que se forjó yendo al encuentro de lo que los animales me quisieran *decir*. Los animales *hacían* de una manera tal en que traté de dar cuenta de lo que *ellos me querían mostrar* -no demostrar- en cada situación que se me presentaba con ellos y, así, abrir mis capacidades sensoriales y perceptivas humanas. Todo esto fundamentado en como aprendí con los cuidadores, *atendí a*

receptar cuidadosamente lo que cada uno de los animales me quisiera *contar*. Estas habilidades no sólo se fueron multiplicando con "Felipe" el camello, "Titi" la alpaca, "Panchito" la llama marrón, "Margarito" el guanaco y las tres llamas jaspeadas, sino que con tantos otros animales con los que compartí una relación íntima en mi trabajo de campo: "Dodo", el hipopótamo pigmeo, "Martita" una monita caí, "Tutita" y "Tailú" los jaguares, "Utu", "Carlita" y "Carlitos" los pumas, "Ramón" y "Yohana" los hipopótamos, "Chispilo" y "Bebé" los tapires, "Nahuel" y "Uma" los tigres blancos, "Diego" el tigre naranja, "Tango" el león, "Querido" un loro de Kramer, "Jacinto" el guacamayo azul, "Rubén" y la "Gorda" los búfalos, "Pampa" la aguará guazú, la familia de los monos carayá de "Rogelio" y "Princesa", "Yuri" y "Corneta" los osos hormigueros, cada una de las serpientes que eran llamadas como "Princesa", "Koda", "Rita" y "Voldemort" los osos pardos, entre tantos otros animales con los que las experiencias intersubjetivas se *hacían* en el estar-junto-con-ellos y explorar modos de entendimientos mutuos. De esta manera, la experiencia intersubjetiva me llevó a trabajar esta investigación etnográfica con dos tipos de personas -de las cuales solo una de ellas era humana- y, a su vez, presentar mis vivencias con Felipe el camello. Esto conllevó a una ruptura epistemológica en términos de la típica etnografía humanista, ya que, en mi caso, los camélidos y los demás animales no solo llegaron a presentarse como actores subjetivos, sino también como activos informantes para esta investigación.

Las terapias complementarias /integrativas en la etapa final de la vida

[MARTINA CAMPO LÓPEZ]

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Directora: Susana Margulies

Fecha de defensa: 6 de julio de 2023

martinacampolopez@gmail.com

Complementary/integrative therapies in the final stage of life

Terapias complementares/integrativas na fase final da vida

El tema de investigación que se aborda es la implementación de las denominadas “terapias complementarias/ integrativas” para el tratamiento de los padecimientos de salud en contextos institucionales biomédicos. En los últimos años, éstas se han incorporado a los servicios de salud en gran número de instituciones públicas y privadas. Este incremento ha despertado un creciente interés que se ha canalizado en el Proyecto de Ley sobre Medicina Tradicional y Complementaria a partir de 2015 como resultado de procesos de organización de representantes de las distintas terapias y/o medicinas con el propósito de institucionalizar y legitimar los diversos saberes y prácticas.

El objetivo del estudio fue describir y analizar las prácticas complementarias/ integrativas para el tratamiento de los pacientes en la Unidad de Cuidados Paliativos -en adelante UCP-, del Hospital General de Agudos Dr. Enrique Tornú, atendiendo a los procesos de incorporación e implementación y las interacciones entre profesionales de la salud, terapeutas, practicantes, personal administrativo, familiares y pacientes.

La tesis retoma el enfoque teórico-metodológico propuesto por el equipo del Programa de Antropología y Salud (Margulies, García y Recoder, 2017) y su abordaje etnográfico de los procesos institucionales de atención.

En cuanto a las estrategias de investigación, en su desarrollo inicial, el trabajo de campo incluyó observación con participación en actividades del servicio y el registro minucioso de las mismas. Entre los meses de noviembre 2019 y marzo 2020, participé

de los espacios de “actividades integrativas” en el ámbito de la UCP. Luego, debido al contexto de pandemia el trabajo de campo previsto para los meses de marzo a septiembre 2020 se interrumpió. Entre los meses de junio y septiembre de 2020 retomé el campo con entrevistas virtuales a la médica jefa del servicio y a las personas a cargo de las “actividades integrativas”, siguiendo guías que apuntaban a relevar tanto las trayectorias como los sentidos y significados en relación con la “salud”, la “enfermedad”, los cuidados paliativos y el morir.

En el primer capítulo de esta tesis recorro algunos puntos de la discusión en la temática y recupero en particular los aportes de trabajos antropológicos de Argentina y de Brasil que desde un enfoque etnográfico abordan la cuestión de las prácticas terapéuticas no alopáticas en centros de salud y hospitales públicos. En la revisión de una bibliografía muy amplia tomé diversos ejes para mi análisis, entre ellos las categorías y formas de clasificación de estas prácticas además del papel de las creencias y la noción de espiritualidad implicadas en estas prácticas. En el escrito presento estudios sobre las diversas formas de institucionalización de las terapias complementarias/integrativas en Argentina y Brasil, atendiendo a los contextos asistenciales, el trabajo voluntario y los debates y políticas públicas.

El segundo capítulo es una caracterización del referente empírico, acompañada de mapas, en la cual se realiza un recorrido que parte desde un plano más amplio, repasando la historia del Hospital General de Agudos “Dr. Enrique Tornú”, su ubicación, la demanda, los recursos humanos, la organización de los pabellones -entre otros datos-, hacia una descripción de la UCP en particular, referente propio de esta investigación. Allí, además de presentar el espacio, se describe la organización del servicio, su capacidad y modalidades de atención, sus trabajadoras -incluyendo el equipo de voluntariado y su formación- y el detalle de las “actividades integrativas” que allí se ofrecen.

El tercer capítulo está dedicado a los Cuidados Paliativos. Retomo estudios antropológicos, principalmente los aportes de Juan Pedro Alonso (Argentina) y Rachel Menezes (Brasil), quienes investigaron ampliamente sobre la cuestión. Se presenta una breve historia del surgimiento de los Cuidados Paliativos; los principales ejes de intervención que caracterizan al paliativismo, incluyendo el concepto de “buen morir” y el proceso de constitución de los Cuidados Paliativos como especialidad médica. En una segunda parte se recuperan los antecedentes de los Cuidados Paliativos en Argentina y la trayectoria formativa y personal de la jefa de la UCP Tornú. En el cierre se señalan algunos elementos de su enfoque que habilitaron la incorporación de “actividades integrativas” en el servicio.

En el cuarto capítulo complemento la descripción de la dimensión física de la UCP, es decir, la distribución espacial de las áreas o sectores que componen el servicio y los usos prescritos para cada sala, focalizando en la “dimensión practicada” de los espacios en los que transcurre la cotidianeidad de pacientes, familiares, personal de salud y voluntarios, con el objetivo de reflexionar sobre cómo éstos son actuados y pensados por las personas que los transitan y producen.

En el quinto y último capítulo realizo una caracterización de las terapias y actividades complementarias/integrativas que se ofrecen en la UCP: Reflexología, Terapia Asistida con Animales, Origami, Dibujo y Pintura, Arteterapia, Cafecito, Tango y Chi kung. A partir del análisis de observaciones y lo relatado en las entrevistas, abordo los rasgos particulares de cada actividad: días y horario, organización, equipo de trabajo,

formación y trayectoria de las practicantes, valoración de las mismas por parte de pacientes, familiares, terapeutas, profesionales de la salud y/u otrxs participantes, inserción en la UCP, pautas y regulaciones.

El propósito de esta investigación fue aportar al conocimiento de las terapias o prácticas “complementarias”, “no convencionales”, “integrativas”, etc. que efectivamente se desarrollan en centros de salud y hospitales públicos de nuestro país en el marco de los debates legislativos y políticos actualmente en curso orientados al establecimiento de una política pública en la materia.

Bibliografía

García M. G., Recoder M.L., Margulies S. (2017). Espacio, tiempo y poder en la atención hospitalaria de la salud y la enfermedad: Aportes de una etnografía de un centro obstétrico. *Salud colectiva*. 13 (3): 391-409. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/731/73157095004/html/>

La educación intercultural bilingüe y la lengua quichua en la formación de maestros/as del Departamento Figueroa (Santiago del Estero)

[NAHUEL N. MARTINEZ]

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Directora: Ana Carolina Hecht

Fecha de defensa: 24 de abril de 2023

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

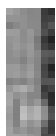
nahuelmartinez45@gmail.com

Bilingual intercultural education and the quichua language in teacher training at the Figueroa Department (Santiago del Estero, Argentina)

A educação intercultural bilíngue e a língua quíchua na formação de professores do Departamento Figueroa (Santiago del Estero, Argentina)

En Santiago del Estero (en adelante, SdeE) habitan entre 90.000 de 160.000 quichua-hablantes, escenario poco contemplado en las políticas públicas de Educación Intercultural Bilingüe (en adelante EIB). En este contexto, esta tesis trabaja con el único Profesorado de Educación Primaria (en adelante PEP) con orientación en EIB de SdeE, ubicado en la Localidad de Bandera Bajada, Departamento Figueroa. Se documentan y analizan las prácticas que despliegan los/as docentes en la formación de los/as futuros/as maestros/as de la EIB.

La Tesis está organizada en cuatro capítulos. En el primero abordo la problemática de investigación y describo la labor etnográfica realizada durante la pandemia del COVID-19. Destaco cómo la etnografía mediada por las Tecnologías de la Información y Comunicación (en adelante TICS) facilitó el acceso y la permanencia en el campo. Las TICS fueron una herramienta para construir el material empírico pues, la investigación, se basó en registros virtuales durante 2020 y 2021, que incluyeron 14 entrevistas con docentes, directivos y estudiantes, así como registros de emisiones radiales y producciones audiovisuales elaboradas y difundidas por docentes y estudiantes en



las redes sociales del profesorado. También se analizó el diseño curricular en EIB de la carrera PEP. Estos materiales se complementaron con entrevistas y registros en el profesorado en la segunda mitad del 2021, una vez levantadas las restricciones de movilidad por COVID-19, permitiéndome viajar al campo. El capítulo termina presentando el marco teórico: el cruce entre la antropología lingüística y la antropología de la educación.

En el segundo capítulo, se presenta la situación sociolingüística de SdeLE. Luego, se examina la normativa nacional y provincial relacionada con la EIB y se caracteriza la educación superior en esta modalidad. Se señala que los estudios previos sobre la EIB evidencian la falta de formación docente que aborde la complejidad sociolingüística de la provincia. Por ello, la tesis se propone contribuir al conocimiento de esta problemática, al trabajar con la única carrera PEP con EIB en SdeLE.

En el tercer capítulo, contextualizo al profesorado y describo cómo fue su incorporación a la EIB. Luego, reviso su diseño curricular centrándome en el enfoque otorgado a la interculturalidad y la lengua quichua. Señalo que la interculturalidad es reducida al discurso de la convivencia y respeto entre grupos diferentes. Se institucionaliza la distinción étnica sin tomar en cuenta el complejo entramado identitario y de desigualdad que presenta la provincia en torno al quichua, siendo una lengua hablada por indígenas y no indígenas.

Más adelante, y partiendo del supuesto de que todo material normativo es interpretado por los/as docentes en sus prácticas (Rockwell y Mercado, 2021), recupero los sentidos de ellos/as sobre la EIB para, después, contrastarlos con las prácticas educativas desplegadas en 2020 y 2021.

El trabajo desde la EIB depende del compromiso y las experiencias formativas de los/as docentes, quienes no se han capacitado en dicha modalidad. En tales circunstancias, examino las estrategias elaboradas en la institución para alcanzar la continuidad pedagógica y promover el trabajo desde esta modalidad en el contexto de pandemia. Analizo el trabajo colaborativo entre docentes, estudiantes y la comunidad local en la creación de audiovisuales, y su difusión por las redes sociales. El capítulo finaliza con algunos apuntes que buscan poner en tensión el diseño curricular, las experiencias formativas de los/as docentes y lo que sucedió en la práctica durante 2020 y 2021. Doy cuenta cómo la EIB en el profesorado se encuentra vinculada con el fortalecimiento de la identidad y la autoestima de la población bilingüe quichua-español.

En el capítulo 4, indago en las ideologías lingüísticas sobre el quichua, presentes en el profesorado. Presento los vínculos que los/as docentes bilingües establecen con el quichua. Señalo que tales vínculos trascienden los fines meramente comunicativos, pues la lengua forma parte de procesos de identificaciones étnico-provinciales y se constituye como una herramienta para la conquista de mayores derechos. Asimismo, reviso algunos usos del quichua en el ámbito del profesorado y abordo cómo las representaciones negativas sobre los/as quichua-hablantes pueden impactar en el reconocimiento de ser bilingües.

En las conclusiones subrayo que, a pesar de las problemáticas referidas al acceso a las TICS, los/as docentes y estudiantes se apropiaron de estas para darle continuidad a la EIB en diálogo con la comunidad local, lo que generó prácticas formativas para los/as involucrados/as. La difusión por las redes sociales de lo trabajado permitió darle visibilidad a la modalidad y difundir la importancia del trabajo con el quichua en la educación. Sostengo que las experiencias llevadas a cabo en 2020 y 2021 en el

profesorado son antecedentes importantes en lo que refiere a la ejecución de la EIB en SdeLE. Además, nos aproximan a los retos y horizontes de la modalidad en el ámbito de la formación docente.

De igual forma, marco que el uso del quichua para la mera traducción de contenidos curriculares (números, animales, partes del cuerpo, etc.), como se realiza en algunas instancias de trabajo en la institución, pueden llevar a prácticas que descontextualizan el uso de la lengua, reduciéndola a una manifestación folclórica local. Concluyo que el quichua forma parte de un campo de luchas sociolingüísticas en el que transcurren procesos de identificaciones étnicos-provinciales. Preciso que los/as docentes bilingües, a través de las ideologías lingüísticas que tejen sobre el quichua, se posicionan étnicamente sin adscribirse como miembros de un pueblo indígena de la provincia. De esta manera, expongo un campo que se abre para futuras investigaciones.

Bibliografía

Rockwell, E., & Mercado, R. (2021). La práctica docente y la formación de maestros. *Investigación En La Escuela*. 2(4): 65–78.

Huapangueando con mujeres: la experiencia en la cantera huasteca

[ORALIA GARCÍA GARCÍA]

Tesis de Licenciatura en Ciencias Sociales
Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Directora: Araceli Parra Guzmán

Fecha de defensa: 28 de octubre de 2022

Ciudad de México, México

oraliagg93@gmail.com

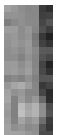
Huapangueando with women: the experience at la cantera huasteca

Huapangueando com mulheres: a experiênci na canteira huasteca

El son huasteco y el huapango son las músicas tradicionales de la región Huasteca. También tiene influencia en la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) que comprende la Ciudad de México y el Estado de México. En la música existen conflictos por la división de género, es decir, no hay neutralidad. El principal objetivo de la tesis fue visibilizar la desigualdad de género que existe entre las huapangueras y los huapangueros.

La naturaleza de la investigación fue de carácter cualitativo con el fin de comprender el imaginario huasteco. Para poder observar las huapangueadas se optó por realizar etnografía en La Cantera Huasteca, que está ubicada en la alcaldía Gustavo A. Madero en la Ciudad de México. También se hizo un análisis del discurso en once letras de las canciones para evidenciar las representaciones de las asimetrías entre los hombres y las mujeres.

Con la investigación se destaca que la migración es un factor importante para que se recree la cultura en otros lugares, como es el caso de la Huasteca. Los migrantes huastecos reproducen su cultura en la ZMVM, apropiándose de nuevos espacios para legitimar su identidad. En la Cantera Huasteca las huapangueadas son recreadas por migrantes huastecos y no huastecos, por lo que es considerada como otra Huasteca, a



lo que Flores Torres (2009) denomina la “huasteca chilanguense”.

Actualmente, la aceptación de las mujeres dentro del huapango es normalizada. Esto ha sido de manera paulatina. Las primeras huapangueras solo cantaban y no tocaban ningún instrumento, como en el caso de las *Panuqueras*, es decir, a las mujeres se les confinaba al ambiente privado-doméstico, ser madres y esposas. Las *Panuqueras* no son las pioneras en el son huasteco, pero son un importante referente para las músicas porque ellas abrieron camino para que los tríos femeninos sigan en la música. Es por eso que las nuevas y las viejas generaciones de músicos, organizadores y público tienen más apertura a que las mujeres toquen el son huasteco. No obstante, existen resistencias de algunos individuos en aceptar a las músicas, ya que no valoran su trabajo, comparan su desempeño con los grupos masculinos y solamente las miran como objetos que se les pueda desear sexualmente.

Anteriormente, la ejecución de instrumentos estaba asociada a cuestiones de género. La jarana era considerada un instrumento de fácil ejecución, por ende, se creía que sólo las mujeres podían tocar, pues apenas se comenzó a incorporar a mediados del siglo XX. Ahora, los instrumentos como la guitarra huapanguera, la jarana y el violín ya no tienen carga de género. Esto ha sido posible, ya que fue necesario enseñar a las mujeres la ejecución de los instrumentos, así como la existencia de talleres y centros culturales que instruyen a cualquier persona sin importar el género con fin de preservar la tradición.

Respecto al análisis de las letras, tanto el son huasteco como el huapango reproducen el imaginario de que las mujeres y los hombres no son iguales. Ramos Lopez (2003) afirma que la música no es neutra, si la sociedad es sexista, esta replicará de la misma manera. Con el análisis se visibilizó en las coplas la separación y la jerarquía entre ambos sexos, debido a que se representa a las mujeres siendo sometidas a diferentes grados de violencia. Cobo Bedia (2005) menciona que el género se reproduce de manera histórica; si las sociedades se rigen por el patriarcado, se recurrirá de forma sutil a diferentes formas de legitimación.

Es importante resaltar que se espera que las huapangueras sigan en el ambiente musical, ya que los huapangueros quieren que ellas aporten con nuevos conocimientos en la versería y en las composiciones de canciones (huapangos) para ampliar el horizonte. Asimismo, las nuevas generaciones de músicos comparten escenario con las huapangueras porque las consideran como colegas y ven necesario construir una comunidad para preservar la tradición del son. También destaco que la participación femenina continúa debido a que las niñas y las adolescentes se interesan e involucran en la música. Esto refleja que hay una transformación en el imaginario huasteco, que considera importante la inclusión de las mujeres.

Finalmente, se proponen algunas futuras líneas de investigación que se tienen que seguir explorando. En primer lugar, seguir analizando la identidad huasteca en el contexto urbano, si las juventudes se siguen identificando con la región Huasteca. En segundo lugar, indagar qué aportan las variantes de los sones huastecos para comprender la cultura huasteca. También con el huapango, considero necesario ver su transformación a lo largo del tiempo, sus contextos y de qué tratan las nuevas composiciones. Por último, si se habla abiertamente de la diversidad sexogenérica en el ambiente huasteco.

Bibliografía

Cobo Bedia, R. (2005). El género en las ciencias sociales. *Cuadernos de Trabajo Social*, (18), 249-258. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/CUTSo505110249A>

Flores Torres, J. (2009). *Prácticas culturales presentes en la “huasteca chilanguense” en la zona norte de la Ciudad de México*. (Tesis de maestría). Universidad Iberoamericana. Recuperado de <https://ri.iberomx/handle/ibero/656>

Ramos López, P. (2003). *Feminismo y música. Introducción crítica*. España: Narcea.