

MÁXIMO BADARÓ · ALEJANDRO GAGGERO
(comps.)

Más allá de la tesina
15 años de las
licenciaturas en
Antropología
y Sociología de
la Escuela
Interdisciplinaria
de Altos Estudios
Sociales



UNSAM
EDITA

Más allá de la tesina
15 años de las licenciaturas
en Antropología y Sociología
de la Escuela Interdisciplinaria
de Altos Estudios Sociales

Más allá de la tesina: 15 años de las licenciaturas en Antropología y Sociología de la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales / Máximo Badaró... [et al.] ; compilación de Máximo Badaró; Alejandro Gaggero; prólogo de Ariel Wilkis. - 1.ª ed.

San Martín: UUNSAM EDITA, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-8938-64-6

1. Antropología. 2. Sociología. 3. Tesis.

I. Badaró, Máximo, comp. II. Gaggero, Alejandro, comp. III. Wilkis, Ariel, prolog.

CDD 301.072

© 2023 compilación de Máximo Badaró

© 2023 compilación de Alejandro Gaggero

© 2023 prólogo de Ariel Wilkis

© 2023 UUNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín

UUNSAM EDITA

Edificio de Containers, Torre B, PB

Campus Miguelete

25 de Mayo y Francia, San Martín (B1650HMQ),

provincia de Buenos Aires, Argentina

unsamedita@unsam.edu.ar

www.unsamedita.unsam.edu.ar

DISEÑO DE LA COLECCIÓN: Laboratorio de Diseño (DiLab.UUNSAM)

TIPOGRAFÍA: Karmina y Karmina Sans, Typetogether

Editado en la Argentina.

MÁXIMO BADARÓ
ALEJANDRO GAGGERO
(Comps.)

Más allá de la tesina
15 años de las
licenciaturas en
Antropología
y Sociología de
la Escuela
Interdisciplinaria
de Altos Estudios
Sociales



UNSAM
EDITA

ÍNDICE

- 11 PRÓLOGO
Leer y escribir una época
Ariel Wilkis
- 13 INTRODUCCIÓN
Marcas de un trabajo colectivo
Máximo Badaró y Alejandro Gaggero
- GÉNERO
- 21 CAPÍTULO 1
Gerentas de familia
Principios de estratificación sociogenérica
en la gestión cotidiana de hogares de mujeres
de clase media alta
Maximiliano Marentes
- 39 CAPÍTULO 2
División sexo-genérica de tareas
Las labores domésticas y el cuidado de los hijos.
Mujeres unidas versus mujeres casadas en el Área
Metropolitana de Buenos Aires (AMBA)
Belén Coria
- 57 CAPÍTULO 3
“¿Vos pintás solita?”
Género y espacio público urbano en la práctica mural
(Buenos Aires y Rosario)
Florencia Luz Valse

- 79 **CAPÍTULO 4**
Trans-formando la educación
Una investigación sobre las experiencias
travestis-trans en el Bachillerato Popular Mocha Celis
Leila Zimmermann
- 99 **CAPÍTULO 5**
Dualidad entre placer y peligro
Los vínculos sexoafectivos postescraches
Lucía Menéndez
- POLÍTICA**
- 117 **CAPÍTULO 6**
Mirar hacia los Cerros
Una etnografía sobre el conflicto social
y la legitimidad moral en la gestión
de la Quebrada Las Delicias
Gloria D'Alessio
- 141 **CAPÍTULO 7**
Trabajadores textiles, víctimas, perseguidos
Luchas por la clasificación a partir de
un incendio en un taller textil en la ciudad
de Buenos Aires
Natalia Helena de Lima
- 155 **CAPÍTULO 8**
Macri al gobierno, emprendedores al poder
El proceso de politización del “ecosistema
emprendedor” en Buenos Aires. 2013-2017
Manuel Aguilera

- 185 CAPÍTULO 9
Economía y circulación de objetos en la cárcel
Un estudio etnográfico sobre un pabellón cristiano de la
Unidad Penitenciaria Nro. 48, San Martín
Villalba Ismael
- MIGRACIÓN
- 205 CAPÍTULO 10
**El activismo transnacional de una migrante
boliviana de La Matanza**
Karina Alejandra Durán
- 225 CAPÍTULO 11
“Lo brasilero” en Buenos Aires
Un campo intercultural entre migrantes y locales
Nahir Paula de Gatica
- 245 CAPÍTULO 12
Migración de retorno calificado
Argentinos provenientes de España
Elías Hidalgo
- RELIGIÓN
- 263 CAPÍTULO 13
**Pertenencia e identidad en la Fraternidad
Sacerdotal San Pío X**
María Bargo
- 281 CAPÍTULO 14
**La religiosidad telón de fondo de prácticas,
narrativas y materialidad en las Madres del Dolor**
Alicia Irene Rebollar

CULTURA

- 305 CAPÍTULO 15
Patria y ritual
Identidad nacional en dos escuelas bonaerenses
Julián M. Tordini
- 321 CAPÍTULO 16
La reconstrucción del objeto
Relectura de las notas de campo realizadas
en recitales de La Renga (2015-2016)
Martín Recanatti
- ALIMENTACIÓN
- 341 CAPÍTULO 17
**Un recorrido sobre las interacciones y prácticas
de consumo de veganos y veganas en el Área
Metropolitana de Buenos Aires**
Laura Benavides
- 359 CAPÍTULO 18
Éticas, consumo y moralidad
Una comprensión antropológica del veganismo
a través del análisis de repertorios
Diego Santalla
- 383 SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

PRÓLOGO

Leer y escribir una época

Ariel Wilkis

DECANO ESCUELA IDAES

Para la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín, el libro que el lector o la lectora va a comenzar a leer representa un momento de inflexión en su historia. Creada como centro de posgrado en los años noventa, expandida gracias al desarrollo del sistema científico en los años 2000 y ahora consolidada como *escuela* de ciencias sociales, donde se despliegan la formación e investigación en todos sus niveles y estilos, la trayectoria institucional e intelectual de la EIDAES fue madurando a medida que adquirió una identidad propia y plenamente reconocible. Esta historia de más de dos décadas está presente en este libro y, a la vez, este texto colectivo introduce una singularidad a ese pasado que pervive en el presente.

Este volumen celebra los primeros 15 años de las licenciaturas en Sociología y Antropología Social y Cultural de la Escuela IDAES. Los textos que componen el libro son reescrituras de las tesis de grado, los autores y autoras que fueron acompañados en este proceso formativo por los directores de las carreras (Máximo Badaró y Alejandro Gaggero) y la Secretaria Académica (Lucía Álvarez).

Las marcas personales de cada capítulo son innegables. La voz y la reflexión personal se hacen sentir en cada frase, cada línea, cada palabra. No menos cierto es que su escritura refleja algo más: son textos que dan cuenta del encuentro de biografías diversas con un proyecto de ciencias sociales alojado en la UNSAM. Este encuentro marca colectivamente a nuestros autores y autoras. Nuestra institución queda marcada por ellos y ellas.

En primer lugar, es un texto colectivo de una nueva generación de científicos sociales, formados y formadas en las carreras de sociología y antropología de la Universidad Nacional de San Martín. Nuevas voces y reflexiones se hacen escuchar a lo largo de los capítulos que conforman este libro. En sus

textos vibra la pasión por las disciplinas que eligieron y el reconocimiento a la institución donde se formaron. El oficio aprendido a lo largo de años de aprendizaje, junto con otros compañeros y compañeras y guiados por sus docentes, fue un proceso colectivo. En segundo lugar, es un obra que permite leer una época, los temas y preocupaciones que animaron las tesinas de los autores y las autoras de este libro son un mosaico de claves de interpretación y expresan una sensibilidad situada frente a las tensiones que atraviesan a la sociedad argentina de hoy. Estas se reflejan en las relaciones de género, en la emergencia de nuevas identidades, en cambios en la estratificación social, en las olas migratorias.

Los “viejos” temas son retomados y reinterpretados desde la perspectiva de esta nueva generación, los temas “nuevos” son abordados sin saber si se pisa tierra firme pero sin dudar de lanzarse a esa aventura del conocimiento.

Esta frescura intelectual fue cultivada en los años de formación en las aulas de la Escuela IDAES, fue una invitación a pensar sin caer en formulas prefabricadas o tomas de posición aprobadas o consagradas. Ahora, el lector o la lectora tiene la enorme posibilidad de encontrar en esta obra colectiva la potencia de una nueva generación de cientistas sociales que lee e interpreta su época.

INTRODUCCIÓN

Marcas de un trabajo colectivo

Máximo Badaró

DIRECTOR DE LIC. EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

Alejandro Gaggero

DIRECTOR DE LIC. EN SOCIOLOGÍA

A fines de 2022, realizamos el concurso “La tesina después de la tesina”, en el que invitamos a egresadas/os de nuestras carreras de antropología y sociología a presentar artículos basados en sus tesinas de grado. Un jurado integrado por docentes y directores de las licenciaturas seleccionaron 19 artículos entre los que se presentaron. Los autores de estos artículos revisaron y editaron sus textos en el marco de un taller cuatrimestral coordinado por un docente de antropología que la EIDAES brindó para este fin.

El índice de este libro está organizado sobre la base de temáticas más que enfoques disciplinarios. Este criterio refleja las características de la antropología y la sociología que se enseñan e investigan en nuestras licenciaturas. Los vínculos estrechos entre ambas áreas están presentes en la cursada (dos años de materias compartidas), en el origen académico de los docentes que enseñan, dirigen y evalúan tesinas de grado, y en la composición de los equipos de investigación de la Escuela IDAES.

Esta relación fluida entre antropología y sociología no responde a la tan mentada "interdisciplinaridad", sino a un modo de concebir el trabajo académico e intelectual. En la formación de grado que brinda la Escuela IDAES, las perspectivas existen y se expresan con fuerza, pero lo hacen en el marco de un proyecto institucional que promueve una formación en ciencias sociales basada en la interdependencia de saberes y experiencias provenientes de distintas áreas académicas y diversos actores sociales.

Los artículos también son el resultado de políticas institucionales de la UNSAM y de la Escuela IDAES. En muchos casos las tesinas derivan de las políticas de la vinculación de estudiantes con equipos y proyectos de

investigación y con organismos públicos y privados donde los estudiantes realizan estadias de para adquirir créditos de “formación profesional” y “horas de investigación” requeridos en sus programas de estudio. En estos espacios académicos e institucionales los estudiantes pueden acceder a campos empíricos de investigación y a un conjunto de interlocutores de diferentes orígenes que cumplen un rol clave en su formación profesional. A su vez, desde hace más de una década las becas PIME que otorga la UNSAM permiten a estudiantes de grado de toda la universidad realizar un semestre en una universidad extranjera. En algunos casos, estas estadias de estudio en el exterior derivan en experiencias de investigación y posteriores tesinas de grado.

La investigación es clave en la formación que brindan nuestras carreras de grado. Pero nuestro propósito no es formar a futuros investigadores, sino formar desde la investigación. Esto no se trata de un juego de palabras o una muletilla a la moda. Por el contrario, se trata de una posición epistemológica y política que considera que la investigación empírica y teórica brinda una experiencia y cultiva una sensibilidad hacia el mundo social que son centrales para el trabajo antropológico y sociológico en cualquier ámbito de desempeño profesional y colectivo. De hecho, solo 5 de los 18 autores de este libro se dedican a la investigación científica en ciencias sociales. Los otros trabajan como especialistas, consultores y analistas sobre diferentes temáticas sociales en instituciones públicas y privadas o se dedican a actividades profesionales particulares.

Esta formación a partir de la investigación también se ve reflejada en el contenido de este libro, en el que las temáticas abordadas están fuertemente relacionadas con líneas de investigación desarrolladas en la Escuela IDAES: géneros, sexualidades y feminismos; estudios sociales de la economía; migraciones; sociología de la salud; entre otras. Esto se debe a que la mayoría de las/os estudiantes realiza su tesina dirigida/o por investigadoras/es de la institución o insertx en algún equipo, programa o centro dependiente.

Los programas de nuestras carreras poseen una materia y tres talleres destinados a la elaboración de la tesina de grado a lo largo de dos años. Para el caso de la licenciatura en antropología social y cultural, las/os estudiantes definen el tema de investigación, inician el trabajo de campo y eligen su director/a de tesina durante la cursada de la materia cuatrimestral “Etnografías y métodos de investigación”. Luego cursan el “Taller I” donde continúan el trabajo de campo, afinan las preguntas de investigación, elaboran un marco teórico y la revisan antecedentes de otras investigaciones sobre los temas que están

estudiando. En el Taller II los estudiantes sistematizan los datos recabados en el trabajo de campo y en el taller III escriben la tesina. En el caso de sociología, las/os estudiantes cursan “Metodologías de la Investigación” y luego “Taller I”, donde deben diseñar el proyecto de investigación y elegir director/a. En el “Taller II” son acompañadas/os en el trabajo de campo y/o análisis de datos secundarios y, por último, el “Taller III” se centra en la escritura de la tesina.

En estos espacios curriculares las/os estudiantes aprenden epistemología, metodologías cuantitativas y cualitativas, técnicas de trabajo de campo etnográfico y de análisis de datos, y reciben un seguimiento personalizado de parte de docentes durante la investigación de campo y la redacción de la tesina. A esto se agregan los talleres extra curriculares de escritura y de finalización de tesina que brindamos año a año para aquellas/os estudiantes que requieren un acompañamiento adicional y los grupos y programas de investigación donde discuten sus avances de tesina. En estos espacios de formación e investigación las/os estudiantes viven el proceso de investigación y redacción de la tesina como una experiencia colectiva que trasciende las particularidades de las disciplinas, los casos empíricos y las temáticas estudiadas.

En efecto, los capítulos también llevan las marcas del destacado trabajo institucional y académico que realizaron quienes nos antecedieron en la dirección de las carreras (en Antropología: Virginia Vecchioli, Axel Lazzari y Gustavo Ludueña; en Sociología: Alexandre Roig, Ariel Wilkis, Paula Abal Medina y Luisina Perelmiter), de los docentes, los directores y evaluadores de tesina. Destacamos, también, el rol clave que han cumplido los decanos de la Escuela IDAES en la creación, el desarrollo y el crecimiento de la formación de grado en Antropología y Sociología en nuestra institución: Alejandro Grimson, Alexandre Roig y Ariel Wilkis. En este sentido, si bien llevan una firma individual, las tesinas que dieron origen a los capítulos que conforman este libro son el resultado del trabajo de un conjunto de actores académicos, institucionales y sociales.

¿Qué antropología y qué sociología para la formación de grado?

¿Qué formas de hacer antropología social y cultural revelan los capítulos incluidos en este libro? La respuesta a esta pregunta no está vinculada a los temas, grupos o campos empíricos que estos textos estudian, sino a los enfoques y las preguntas que los movilizan. La antropología que reflejan estos capítulos se destaca por sus intentos de desfamiliarizar el mundo conocido

para producir un desplazamiento en los modos de percibir la vida social e intervenir en ella. Esta concepción de la antropología está alejada las narrativas autocomplacientes sobre la alteridad que todavía encontramos en muchas corrientes y prácticas de la antropología actual.

Desde sus orígenes, el propósito de la antropología ha sido describir y analizar la diversidad humana en todas sus formas. Pero esta tarea alejada del exotismo que confina la antropología a la mera descripción de sociedades y culturas diferentes a las nuestras. Como los espejos desgastados que distorsionan lo que reflejan, el conocimiento que produce la antropología es un espejo donde nos vemos pero no nos reconocemos completamente. Y allí reside su potencial político: en ese efecto desestabilizador que desnaturaliza nuestras visiones de mundo y nuestras formas de organización social mostrando que siempre hay otros mundos posibles.

En el caso de la sociología, lo primero que se puede señalar es tanto el pluralismo teórico como la combinación de distintos métodos de investigación. En los capítulos se utilizan conceptos de autores provenientes de distintas corrientes teóricas contemporáneas. Para responder las preguntas que se plantean, las investigaciones emplean tanto técnicas cualitativas (entrevistas en profundidad, observación participante) como cuantitativas (aplicación de encuestas, análisis estadísticos de datos secundarios). Así, por ejemplo, en el trabajo de Lucía Menéndez sobre las transformaciones de los vínculos sexo-afectivos de estudiantes del Colegio Nacional de Buenos Aires, se elaboró y aplicó una encuesta que respondieron casi 400 alumnos de esa institución. Por su parte, Manuel Aguilera, para analizar el ecosistema emprendedor, realizó entrevistas semiestructuradas a personas que tuvieron un papel protagónico en ese campo, combinadas con análisis de documentos de instituciones y empresas. Como tercer ejemplo de esta diversidad, puede citarse a tesina de Martín Recanatti, que para analizar las prácticas y representaciones de las/os seguidoras/es de la banda de rock La Renga recurrió al trabajo etnográfico.

Por otra parte, cabe recordar que la carrera no solo se dicta en el campus universitario, sino también en el Centro Universitario de San Martín (CUSAM), un espacio educativo que funciona al interior de la Unidad Penal N° 48 del Servicio Penitenciario Bonaerense. El capítulo de Ismael Villalba (“Economía y circulación de objetos en la cárcel...”) no solo analiza a la población privada de su libertad, sino que el autor es uno de los 11 graduados que realizaron gran parte de su carrera en el CUSAM.

En suma, más allá de sus particularidades disciplinarias, la antropología y la sociología que las/los lectoras/es encontrarán en este libro constituyen un potente dispositivo crítico de producción de datos, ideas y conceptos sobre los desafíos que supone una de las preguntas más urgentes del mundo contemporáneo: ¿cómo vivir juntos?

Género

CAPÍTULO 1

Gerentas de familia Principios de estratificación sociogenérica en la gestión cotidiana de hogares de mujeres de clase media alta

Maximiliano Marentes

Introducción: una gerenta de familia

Roxana, ama de casa y otrora maestra jardinera de 44 años que vive en Beccar, zona norte del conurbano bonaerense, me pidió hacer la entrevista tras la misa del Viernes Santo, en 2013. De camino a su casa, me llegó un mensaje en el que lamentaba retrasarse y solicitó posponer una hora nuestro encuentro. Le dije que no había inconveniente. Luego de hacer tiempo en una estación de servicio, toqué el timbre de una rectangular casa de estilo moderno, rodeada por un muro y un portón de metal macizo de tonalidades beige. Una niña respondió que su papá y su mamá no estaban. A los dos minutos, de un Volkswagen Bora de cinco puertas bajaron Roxana y Walter, su marido. Se disculparon por haberme hecho esperar. Cuando les respondo que una niña había atendido el portero, se miraron y asintieron con que la menor *ya*¹ estaba levantada.

Con Roxana nos sentamos en los blancos sillones amontonados a la izquierda del *living*, rodeados de cajas dado que la semana siguiente se mudarían mientras reformaban su casa. Apenas empezamos con la entrevista, Walter se lamentó por interrumpirnos para comentarle a su esposa

¹ Como introduzco lo narrado en las entrevistas a partir de relatos, en cursivas destaco las palabras textuales. Uso cursivas y no comillas ya que estas interrumpen el fluir de la lectura.

que había para preparar fideos y le preguntó si *necesitaba* comprar algo más. Expositiva, ella le sugirió que se fijara si faltaba algo y que, si no, se quedara tranquilo. Al rato, cuando le pregunté cómo tomaban las decisiones en la pareja, Roxana se definió a sí misma como una *gerenta de familia* que decide sobre las cosas de la casa y Walter a veces le pregunta. Sobre cuestiones más importantes, como la reforma de la casa, lo charlaban y consensuaban. Roxana se ocupaba de la casa, la comida y de su hijo de 21 y sus tres hijas de 16, 13 y 9. En un pasado supo contar con cuatro horas diarias de *ayuda* de una *chica* que realizaba la limpieza. Por el momento no tenía esa ayuda, ya que la anterior *chica* le había robado dinero a su hija mayor, y esperaban estar mudados para volver a contratar. Mientras tanto, como buena *gerenta*, sabía cómo seguir gestionando su especialidad: la familia.

A partir de la noción de *gerenta de familia*, en este texto desentraño la estratificación sociogenérica que sostiene la gestión cotidiana de los hogares de clase media alta de nueve mujeres profesionales. Gerenciar implica asignar tareas a otros –cónyuges– y otras –empleadas domésticas– para sacar adelante la empresa hogareña. Saben cómo lidiar con pedirle a sus *distráidos* esposos que *colaboren* en las cosas de la casa. Además, supervisan la tercerización de las labores que recaen en las otras mujeres: las empleadas domésticas. Antes de describir esa estratificación, explico las coordenadas del trabajo.

Género e interseccionalidad: coordenadas del estudio

Roxana es una de las nueve entrevistadas que contacté para mi investigación de licenciatura (Marentes, 2013). Al formar parte de un grupo de estudio sobre clases medias altas y altas, su directora, Mariana Heredia, me incentivó para que me presentara a la primera convocatoria de las Becas Estímulo a las Vocaciones Científicas del Consejo Interuniversitario Nacional. Por mis intereses en cuestiones de género, orientamos el proyecto hacia las mujeres de estos sectores socioeconómicos. Como nos enseñó el feminismo, las mujeres experimentan diferentes opresiones por la intersección con clase, raza y religión, entre otras (Davis, 2008; McCall, 2005; Yuval-Davis, 2006).

En el marco de la beca, al avanzar con lecturas y cursar los talleres de tesis con docentes especialistas en cuestiones de género –Marcela Cerrutti el primero, Vanesa Vázquez Laba el segundo–, ajusté mi pregunta inicial. Dejé

atrás el intento por examinar, bajo la influencia del posestructuralismo butleriano, cómo se construye el *ser* mujer de clase alta, para abrazar una pregunta de una rica tradición de estudios sobre tensiones entre familia y trabajo en mujeres de diferentes clases sociales (Benería y Roldán, 1987; Bowman, 2007; Cerrutti, 2000, 2002; Geldstein, 1994; Hochschild, 1990, 2001; Jelin, 2010; López y Findling, 2012; Millenaar, 2014; Wainerman, 2000, 2005). Así, el nuevo interrogante que orientó la investigación fue cómo concilian la vida familiar y laboral las mujeres de clase media alta.

La participación extradoméstica de las mujeres en el mercado de trabajo, tendencia en crecimiento desde la década de 1960 y profundizada en la de 1990, implicó reacomodamientos en el ámbito doméstico. Pero para que esa mayor incorporación se traduzca en permanencia, en especial luego del nacimiento de hijas e hijos, se requieren otros recursos. Así, a mayor nivel educativo, mayor es la permanencia de madres trabajadoras en el mercado laboral (Cerrutti, 2000, 2002), como también su identificación con el ámbito productivo (Hochschild, 1990).

Fue así como el proyecto de tesis, tamizado por los talleres y la lectura y guía constante de mi directora, intentó hacer una comparación entre mujeres profesionales –con nivel educativo alto por haber completado la educación superior–,² que formaran parte del mercado de trabajo, y otras que no. La hipótesis que manejaba era que estas mujeres estarían en pareja con varones de niveles socioeconómicos similares o mayores –homo e hipergamia en los estudios de emparejamiento (Bericat, 2014; Gómez Rojas, 2007; 2008; Illouz, 2012)–, quienes les permitirían *elegir* no trabajar.

A medida que avanzaba con el trabajo de campo e intentaba contactar mujeres con niveles educativos altos, fui comprobando eso que las estadísticas sintetizaban: las altas tasas de actividad de mujeres con altos niveles educativos, casi idénticas a la de varones con iguales credenciales. Las estadísticas señalaban que la mayoría de las mujeres que habían completado la educación superior realizaban algún tipo de actividad económica. Cerrutti (2000) lo entiende como un círculo virtuoso: a mayor educación, las mujeres reciben mayores beneficios de su trabajo extradoméstico, que las lleva a

2 Un nivel educativo alto no es garantía de ingreso a las clases altas. No obstante, hacia 2012, solo el 25% de mujeres de entre 25 y 59 años del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) habían completado la educación superior y se ubicaban por sobre el 75% de otras con niveles educativos más bajos. Como demuestran Benza y Heredia (2019) en un estudio estadístico sobre el AMBA, los jefes de hogar de los estratos superiores tienen mayores niveles educativos que los de sectores medios y bajos.

identificarse más con él y, así, a permanecer en carrera incluso luego de devenir madres. En los términos *micro* de mi trabajo de campo, eso se tradujo en la dificultad de encontrar mujeres con altos niveles educativos que fueran amas de casa. Ese perfil de personas a entrevistar que imaginamos cuando armamos un proyecto no era tal, o al menos me era difícil alcanzar. Además, como comprobé cuando avancé con la investigación, las diferencias entre amas de casa y profesionales con exigentes carreras se diluían.

Otro de los criterios de inclusión en la *muestra* era que estuvieran casadas o unidas y que tuvieran al menos una hija o un hijo en escolaridad primaria. El estado civil permitiría ver cómo se organizaba el trabajo doméstico y la participación de los varones en dichas tareas –como veremos más adelante–. La edad de las y los menores posibilitaría analizar las tareas de cuidado, más intensas a menores edades.

Planifiqué preguntas sobre varios puntos: orígenes familiares, trayectorias educativas y laborales, cómo habían conocido a sus actuales cónyuges y conformado su familia, cómo organizaban el trabajo doméstico y tareas de cuidado, cómo se tomaban las decisiones en la familia, entre otras cuestiones. Las entrevistas fueron largas, duraron entre dos y tres horas, y en dos ocasiones debimos reprogramarlas para seguir en una segunda oportunidad. Si bien intenté concertar estos encuentros en los hogares de estas mujeres, algunas prefirieron que los tuviéramos en sus oficinas, otra en un bar, así sus hijos e hija no podrían molestarnos, y otra prefirió venir a mi casa mientras esperaba que sus hijos salieran del colegio. Una constante de estas mujeres *malabaristas* (Faur, 2014) era su poca disponibilidad. Pero, como buenas *gerentas de familia*, conseguían acomodar milimétricamente sus agendas para brindarle a un estudiante de sociología eso que carecían y tanto añoraban: tiempo.

En suma, en este trabajo busco recuperar un hilo suelto de mi tesina de licenciatura: cómo la organización del trabajo doméstico de mujeres profesionales de clase media alta se sustenta en una estratificación sociogenérica.³ Una de las limitaciones de este trabajo es que solo recupero las voces de estas mujeres. Eso se debe al origen de la indagación sobre cómo mujeres de una clase social en particular resolvían la tensión entre familia y trabajo. Aun con esa limitación inicial, lo que contaron merece ser escuchado y analizado.

³ En otro trabajo se analizan las negociaciones y conflictos con cónyuges e hijos e hijas en las decisiones de reproducción social de la clase (Marentes y Ortega, 2017).

Gerentas y malabaristas

Hochschild (1990) y Wainerman (2005) argumentan que las mujeres de clase media enfrentan una *paradoja*: se inclinan, discursivamente, por una división de tareas domésticas más igualitaria que, sin embargo, no pueden poner en práctica. No obstante, ambas autoras difieren en un punto. Mientras los varones de los hogares de clase media estudiados por Hochschild participan más que sus congéneres de clase obrera, esta diferencia no es tal en el estudio de Wainerman. Los resultados de esta investigación se aproximan a los de la socióloga argentina y verifican que, como dice Lehner, “‘conciliar’ [vida familiar y laboral] parece ser un verbo que se conjuga solo en femenino” (2012: 65).

Incluso cuando trabajen fuera de su hogar, las mujeres desempeñan un rol más tradicional. Ellas son responsables de la limpieza y orden del hogar y de que la comida esté hecha. En simultáneo, realizan las compras en el supermercado y determinan qué comprar, al mismo tiempo que verifican si a sus hijas e hijos les falta algo para el colegio y si necesitan ropa. Esta situación tiende a reforzar el modelo tradicional en el que la casa se convierte en *el ámbito femenino*. Como examiné en otro lado (Marentes, 2020), luchan a diario por ser valoradas más que como *amas de casa*. Así, combaten la frustración y el embote que genera el trabajo doméstico saliendo del hogar para formar parte del mercado laboral o para realizar actividades de ocio.

Un problema central entre estas mujeres, participen o no en el mercado de trabajo, es la constante falta de tiempo. Esta se evidencia en su ligazón a un cargado cronograma de horarios con las actividades de sus hijas e hijos, que las obliga a correr tras sus responsabilidades cotidianas. Las estrategias que ponen en práctica ante esta rutina cronometrada difieren, aunque no de manera tan marcada, según su condición de actividad. Las mujeres inactivas pueden adaptarse mejor a esos ajustados cronogramas, a pesar de que también deban acomodar sus otras actividades para que no se superpongan con las obligaciones de la maternidad. Tratan de hacer todo *lo extra* en las horas de colegio, para que cuando finalice la jornada escolar puedan ser madres *de dedicación exclusiva*. Roxana, ex maestra jardinera, que con el nacimiento de su segunda hija se dedicó a ser madre *full time*, en una época *ni siquiera* hacía gimnasia. A medida que crecían e iban a la escuela, logró hacer *sus* actividades mientras su hijo e hijas estaban en el colegio.

La clave que encuentran las madres ocupadas para resolver esta cuestión es, como afirma Venturiello (2012), la de planificar y organizarse a

diario. Aunque esta tarea puede ser una carga adicional para sus atiborradas agendas, es crucial para no sucumbir ante las obligaciones diarias de la vida laboral y familiar. Julieta, una licenciada en administración de empresas de 32 años, madre de dos niños de 1 y 3 años, me lo explica en el comedor de su casa, ubicada en un barrio cerrado de Monte Grande, mientras hace manualidades para el bautismo del menor luego de haber cenado: entre las nueve y media y diez y media los nenes se van a dormir y ella planifica qué hacer al día siguiente. A veces es llevarlos al médico a vacunar, otras es comprar algo para el cumpleaños de uno de sus hijos o de su sobrino. Como resume con una vital sonrisa: “O sea, siempre me las rebusco para estar ocupada en algo de planificar”. Esta logística es una enseñanza del devenir madres, que les permite comprender, como afirman Maher y Saugers (2007), que compatibilizar tareas es posible y es la base para continuar con la vida a la que aspiran.

Otra cuestión que enfrentan estas mujeres es la de ser responsables casi exclusivas del cuidado de las y los menores, aun cuando trabajen jornadas completas. Ellas se encargan de la mayoría de estas tareas, mientras que los maridos participan menos. Esta división tradicional de los roles se dificulta cuando las y los menores se enferman y ellas deben renunciar a sus obligaciones, sean o no laborales, para cuidarlos. Cuando el menor de sus hijos estuvo internado cuatro días, recibiendo antibióticos por vía intravenosa, Julieta no se despegó de su lado; Gastón, su marido, pasaba unas horas por el hospital, luego iba la multinacional donde es gerente de planta y después pasaba tiempo con su hijo mayor, que estaba al cuidado de su abuela materna. Julieta, como trabaja en la empresa de camiones del padre, no tuvo problemas con pedirse los días. Sin embargo, esa disponibilidad no existe para todas. Entonces, asoma la disyuntiva de cómo cumplir con los demás compromisos ante estos casos. La respuesta que ensayan estas mujeres es contratar servicio doméstico. Esta alternativa resulta más conveniente que enviar a sus hijas e hijos a un jardín maternal, sobre todo cuando hay más de una o un menor en el hogar. Si uno enferma, que otra persona lo cuide permite a la madre continuar con sus obligaciones diarias.

Diez días antes de dar a luz a su segundo hijo, Valeria, técnica en marketing, que aprovechó el despido de su anterior trabajo para concluir su licenciatura en administración de empresas, contempla cómo será volver a trabajar. Mientras tomamos un café en la casa que alquila en Monte Grande y su hija de dos años juega a nuestro alrededor, explica su cálculo: tercerizar el cuidado de su hija y su hijo por nacer a través de la contratación de una *chica*

es más viable que hacerlo con jardines maternales, como venía haciendo. Además de ser menos costoso, en caso de enfermedad, ella podría continuar con sus compromisos laborales.

De todos modos, contar con servicio doméstico responde a un problema más general y diario, que a un episodio de enfermedad de una o un menor. Como afirman numerosas autoras (Cerrutti, 2000, 2002; Hochschild, 1990, 2001; Venturiello, 2012; Wainerman, 2005), para enfrentar la doble jornada, los hogares de estratos medio-altos contratan empleadas domésticas, normalmente de estratos inferiores. Aun así, *tener una chica* no las libera de las cargas cotidianas de la casa y de las y los menores, sino que, como sostiene Wainerman (2005), ellas supervisan que todo se realice y que se efectúe de la manera correspondiente, punto que retomaremos.

Maridos distraídos y relajados

Aun cuando los ingresos de las mujeres son sustanciales para las economías familiares, los mayores salarios de ellos contribuyen a perpetuar el modelo de varón proveedor. Y, mientras ciertas responsabilidades son leídas en femenino, los varones contribuyen a que, parafraseando a Hochschild (1990), la revolución siga estancada. Los maridos *son* desligados de la reproducción cotidiana por poseer una personalidad más *desbolada*: ellos no actúan *motu proprio*, sino que deben ser requeridos por las mujeres. Luciana, socióloga de 36 años, devenida gerenta de ventas en un laboratorio farmacéutico, prefirió que nos encontráramos en un bar cercano a su casa (barrio porteño de Monte Castro) para que no nos molestaran ni su hija ni sus hijos. Allí me explica que el máster en administración de empresas –o MBA, por sus siglas en inglés– de su marido Nicolás no le enseñó a prestar atención si hace falta comprar algo. En su comodidad, espera que la *gerenta* le diga qué comprar, y ahí va y lo hace. Aun así, ante excepciones que las llevan a requerir ayuda, ellas saben que pueden contar con sus parejas. Eso sí, siempre que sean avisados sobre qué hay que hacer, ellos *colaboran* sin rodeos. *Distraídos*, los varones necesitan la invitación de las *gerentas* para participar en el trabajo doméstico.

Por su parte, la exigua iniciativa de ellos en las actividades hogareñas se enmarca en el placer y disfrute. Mientras Valeria se encarga de la mayoría de los gastos de supermercado, Claudio, su cónyuge, compra lo que necesita para cocinar sus platos *más sofisticados* cuando se cansa de la comida que

diariamente ella prepara. Para ese tipo de comidas, Claudio no necesita invitación para *colaborar* y, aunque agarre la sartén por el mango, no se *da cuenta* de que queda la cocina por limpiar.

El *carácter* de los varones se vislumbra cuando hay que comprarles cosas a las niñas y los niños. Los maridos están desligados de esta responsabilidad ya que ellas están *en todos los detalles*. Esto se repite cuando hay que advertir si algo les sucede a las y los menores, pues los esposos tienen una *personalidad*, una forma de ser menos atenta a estas cuestiones. Así, cuando los padres colaboran con la supervisión de las tareas escolares de los niños, no *son capaces* de hacerlo como las madres por su personalidad menos detallista. Josefina, psicóloga de 42 años y madre de dos niños de 6 y 7 años, mientras tomamos mates en mi casa me comenta que Ezequiel, su cónyuge, se encarga de supervisar que los chicos hagan la tarea los martes y jueves, días en que ella regresa tarde de trabajar. Ella, *controladora* como se define, sabe que al *desbolado* del padre seguramente le faltó algún detalle, como sacar punta a los lápices, por lo que, al regresar del colegio nocturno donde da clases, abre las mochilas de sus hijos y revisa todo.

Al mismo tiempo, la asimétrica participación de los cónyuges en estas tareas reposa en la *necesidad* de los padres de descansar y disfrutar de su tiempo libre cuando llegan al hogar luego de su carga laboral diaria —como Gastón, que mira televisión en el *living* mientras Julieta hace manualidades—. La *forma de ser* de los hombres contribuye con ello porque, a diferencia de sus cónyuges, sus personalidades más tranquilas y distendidas los eximen de pasar tanto tiempo con sus hijas e hijos, como sí lo hacen las madres. Así, el uso del tiempo y del espacio que hacen hombres y mujeres es diferente. Mientras que la casa es donde ellos se relajan, exhaustos tras una jornada laboral extenuante, para las mujeres ocupadas, por el contrario, la casa es un espacio donde depositan mucha energía y las actividades de cuidado se llevan gran parte de su tiempo. Para ellas, el trabajo productivo constituye un escape de la rutina de la maternidad.

Para las mujeres inactivas la situación es sutilmente diferente. Los maridos se desligan de las responsabilidades de cuidado, dado que ellas, al no realizar actividad productiva alguna fuera del hogar, deben ser madres *full time*; y la participación en el mercado laboral de sus maridos legitima su escaso involucramiento en las actividades de cuidado. Además, los varones son más *templados* que las mujeres y descansan en que las *gerentas* desempeñan bien sus tareas, mostrando escaso interés en el cuidado de sus hijas e hijos.

Esta tradicional división sexual del cuidado se repite en asuntos relacionados con poner límites y reprender a las y los menores en el caso de todas las mujeres, cualquiera sea su condición de actividad. Si bien las madres, al pasar más tiempo con ellas y ellos, los regañan con más frecuencia, en los momentos de reprimenda la autoridad de los padres es más respetada. Las y los menores hacen más caso a los padres, más rígidos e inflexibles cuando muestran su descontento. Como ilustra Luciana: “Si lo tiene que dejar una media hora llorando en el baño, lo deja. ‘Seguís llorando, cierro la puerta’. Y siempre reacciona de la misma manera, no le grita, no le pega”.

Ahora bien, hay momentos en que la participación de los cónyuges es más equitativa. Así, las familias practican estrategias para que alguno de sus miembros logre llevar a cabo actividades extras. De esta manera, quehaceres diarios u ocasionales de uno de los cónyuges se realizan considerando la disponibilidad del otro. Por ejemplo, Luciana va a pilates tranquila porque Gastón les dará de cenar a sus hijos. De manera similar, también es habitual la colaboración de los padres en algunas responsabilidades cotidianas de las y los menores. Los cónyuges se reparten el llevar y traer a las niñas y los niños a la práctica de algún deporte o al colegio según sus horarios. También los padres se involucran en actividades ocasionales, como llevarlos a un cumpleaños o a pasear. Muy en menor medida ambos cónyuges compran, en conjunto, vestimenta para sus hijas e hijos.

Como apuntan Venturiello (2012) y Wainerman (2002, 2005), hay un mínimo involucramiento de los varones en las tareas relacionadas con el hogar y una mayor, aunque relativa, participación en las actividades del cuidado de niñas y niños. Con respecto a las primeras, la personalidad más *despistada* los excusa de realizar algunas tareas, al tiempo que el gusto personal los motiva a concretar ciertas actividades de manera ocasional. En relación con las segundas, el mayor compromiso con su rol de padres se da en actividades próximas a lo público, que en las que suceden en el ámbito doméstico; tal vez actúen más de padres cuando el público es mayor.

Las chicas que las reemplazan

Como adelanté, las mujeres ocupadas enfrentan la doble jornada contratando empleadas domésticas, mujeres de clases sociales inferiores. Reemplazar y complementar el rol femenino tradicional en la esfera doméstica, tanto

en tareas de reproducción cotidiana como de cuidado, también se extiende entre las mujeres inactivas.

Al momento de las entrevistas, solo dos, Roxana y Josefina, no tenían servicio doméstico remunerado. Roxana, por la mudanza y porque su anterior empleada le había robado. Josefina, tras varias plantadas de su exempleada a último momento, por el momento lograba arreglarse sola. Las demás entrevistadas contaban con personal doméstico y, de acuerdo con la cantidad de horas, se distinguen tres patrones. El primero, un patrón *transicional*. Tal es el caso de Valeria, que estaba probando a una *chica* para contratar. Planea volver a trabajar luego de dar a luz a su segundo hijo y prefiere que una *chica* se encargue de la limpieza y el cuidado de la y el menor. El segundo patrón, el más extendido entre las ocupadas, radica en contar con empleadas domésticas con retiro entre 4 y 6 horas por día, para continuar con sus demás obligaciones. La presencia de las *chicas* es fundamental para que *las gerentas* sigan con sus carreras laborales. El último patrón refiere a contar con empleadas domésticas sin retiro, o *cama adentro*. Este se da en el hogar de Soledad, una administradora de empresas de 38 años, que supo ser gerenta en tabacaleras multinacionales y se retiró del mercado laboral para casarse y ser madre. Mientras ella relata su trayectoria profesional en el piso en el barrio porteño de Recoleta, la empleada doméstica sin retiro me sirve un vaso de gaseosa. Luego de asegurarse de que su hija de 5 y su hijo de 3 siguiesen jugando a Halloween en una habitación contigua, me comenta que María, su actual empleada, es la trigésima en un año.

Retomando a Wainerman (2005), el servicio doméstico remunerado no las libera por completo de las cargas de la casa y de las y los menores. Supervisar implica, entre otras cuestiones, enseñar cómo hacer las tareas. Al relatar su rutina diaria, Soledad enumera: fijarse qué hace María –quien a veces no sabe cómo usar algunos artefactos, como la aspiradora–, asegurarse de que la comida esté bien hecha –ya que debe enseñarle cómo preparar el pescado– y chequear que se haga la actividad del día, como que las sábanas estén lavadas. Los cónyuges, que se desentienden de supervisar a las empleadas, no objetaron que se contrate a una persona para las tareas cotidianas del hogar. De hecho, algunos lo impulsaron. Luciana resalta que Nicolás, su esposo, también quería tener a alguien que se dedicara a que tuviera su ropa planchada.

Como describe Wainerman (2005), las mujeres prefieren delegar en la empleada doméstica las tareas de la casa, mientras que rehúsan encomendar

aquellas referidas al cuidado. Entre las tareas del hogar, prefieren pagarle a alguien para que haga algo que no les gusta y llevar a cabo las que sí disfrutan. La misma Julieta reconoce que prefiere hacer manualidades o cocinar antes que fregar. A diferencia de la autora citada, para otras mujeres la prioridad es que las empleadas cuiden niñas y niños, en especial cuando todavía no van al colegio. Como el cuidado no es una actividad exclusiva, deben limpiar, salvo cuando las o los menores enferman y las *gerentas* tienen compromisos laborales.

Replicando las lógicas de la administración de personal en empresas, las empleadas domésticas *ideales* deben cumplir ciertos requisitos para ser contratadas. El primero, de carácter excluyente, es que sean de sexo femenino. Con relación al anterior, son más contratables si son madres debido a que, a diferencia de lo habitual en el mercado laboral, la maternidad es bien valorada en esta ocupación. Un tercer requisito es que las *chicas* no sean tan chicas, dado que una edad considerable da más seguridad para cuidar a las y los menores. La cuestión de que sea una persona confiable⁴ también es fundamental en este perfil: eso lleva a recambios y a su consecuente gratitud al dar con *la* indicada. Cuando le pregunto a Mariana, de 42 años, dueña de su propia empresa de turismo y madre de un niño de 6, cómo eligieron a su empleada doméstica actual, mientras responde urgentes *mails*, con amabilidad me cuenta de *la Gorda*, como la llama con cariño. Mariana y Germán, su cónyuge, fueron *muy afortunados* en dar con ella. Al averiguar en la administración del barrio privado donde viven, en Canning, una chica que le merece su confianza le comentó que la mamá de su amiga necesitaba trabajar. A pesar de ser un poco vaga, *la Gorda* es una muy buena compañía y superoptimista, *un fenómeno*, resume. Para Mariana, ese optimismo es digno de destacar considerando que su empleada doméstica proviene de una clase social muy sufrida.

En línea con el comentario de Mariana, un último criterio es que las empleadas domésticas pertenezcan a sectores menos favorecidos. Si bien esto no forma parte del perfil ideal, tal vez sea un requisito para mantener cierta jerarquía social. En última instancia, al tiempo que es entre los estratos menos favorecidos donde se recluta la mayor cantidad –sino toda– de la oferta de empleadas domésticas. Mientras miramos el Obelisco desde la ventana de su oficina en un piso en el centro porteño, Susana, una

4 Sobre la confianza en el empleo doméstico, ver Canevaro (2020).

abogada de 54 años, me explica cómo el empleo doméstico deviene una propedéutica de la estratificación social. Tomando el café que nos preparó la empleada del estudio de abogados que comparte con su marido, Susana recuerda esa vez que pasaban por una villa, y su hija, ahora de doce años, hizo un comentario. La madre aprovechó la ocasión para señalarle que en las villas vive mucha gente trabajadora, y la desafió: “¿Dónde te creés que vive Jennifer? No vive en una villa, pero vive en un barrio muy pobre”. Luego de aclarar que Jennifer es la empleada doméstica, cuyo verdadero nombre es Ramona, Susana explica que le hizo saber a su hija que mucha gente vive en la villa porque no puede alquilar en otro lado o porque allí tiene su lugar. Al tiempo, una madre del colegio privado al que asiste su hija le comentó que cuando con el auto pasaron por una villa, las amigas de su hija dijeron algo de los villeros y ella las *sermoneó* con que había mucha gente trabajadora viviendo allí. Que sus palabras le hayan llegado a su hija la complace.

Conclusiones: de jerarquías sociogenéricas

En la estratificación sociogenérica de las actividades domésticas descrita se entrelaza más de un principio de jerarquización que determina el lugar que ocuparán las personas involucradas.⁵ Podría trazarse un esquema en el que las *gerentas* se encuentran por debajo de los cónyuges y por encima de las empleadas domésticas.

El primer eje de jerarquías está ligado al capital económico. Percibir mayores ingresos por sus trabajos exime a los varones de ocuparse de las actividades domésticas y de cuidado. Sin embargo, siguiendo a Hochschild (1990), esta *lógica del bolsillo* no se replica en los pocos casos en que ellas tienen mayores salarios. Ahora bien, este principio también establece qué tarea será delegada en las empleadas domésticas, quienes son retribuidas por su labor a través del dinero.

⁵ Aunque pudiera haber más personas involucradas en la dinámica familiar, solo empleadas domésticas aparecieron en la investigación. A diferencia de lo que sucede en otros sectores sociales, preferían no molestar a sus padres y, sobre todo, madres, para que contribuyan con la dinámica familiar. Estas mujeres enarbolan el ideal de independencia y autonomía al intentar arreglárselas solas y requerir la menor ayuda posible de sus familiares.

El segundo principio de jerarquización se relaciona con las identidades de género de cada uno de los actores en juego.⁶ La de los cónyuges varones se basa en el uso del ámbito hogareño para reposar y desconectarse de la vorágine laboral en la que están sumergidos. De ese modo, en la casa devenien *relajados* y *desbolados*. Por ello participan en las actividades domésticas a partir del propio gusto, como cocinar de vez en cuando y aparecer para el afuera como buen padre.

La identidad de género de las mujeres podría ser conceptualizada como la de *gerentas de familia*, como dijo Roxana. Ellas tienen la personalidad para delegar las tareas a sus colaboradoras –a partir de lo que menos les gusta hacer y de lo que necesitan coyunturalmente–, para diagramar las jornadas de toda la familia y para controlar que todo se realice como corresponde. La imagen de *gerentas* sirve para situar a estas mujeres de clase media-alta en la topografía familiar: por encima de ellas están los *directores financieros*, quienes suelen trazar los lineamientos económico-financieros del hogar (Marentes y Ortega, 2017); por debajo, las empleadas subalternas. Además, esa imagen trasluce la lectura que hacen estas mujeres del ámbito familiar: una organización que requiere ciertas habilidades de gestión similares al ámbito empresarial (Illouz, 2010), que conocen por su posición en la estructura social.

Finalmente, las empleadas domésticas quedan relegadas a la base del esquema. Por la propia identidad de género, en la cual también interviene la pertenencia a un estrato socioeconómico subordinado, estas mujeres son *ideales* para *fregar* y hacer lo que menos les gusta a las *gerentas* a quienes responden, además de cumplir con las precisiones que el perfil laboral requiere. Su ocupación requiere flexibilidad laboral, por lo cual deben adaptarse a las necesidades de sus superiores: cuando se enferma un niño o una niña, su cuidado es la prioridad para que los *directores financieros* y las *gerentas* continúen con sus obligaciones. Cabría preguntarse cuánto lugar queda para que estas mujeres pidan flexibilidad en sus horarios.

Así, es posible pensar que la *revolución estancada* a la que refiere Hochschild (1990) continúa perpetuándose en un doble sentido. La autora entiende como una revolución la masiva incorporación de las mujeres al

6 Reconociendo que la noción de género es compleja y genera debates, la tomo como un conjunto de varios atributos interseccionales (sexo, edad, clase social, raza, etcétera) que producen formas de moverse en el escenario social.

mercado de trabajo. Esta, sin embargo, se estanca porque los cónyuges no se comprometen con una equitativa distribución del trabajo doméstico. Ahora bien, las mujeres de clase media-alta cuentan con que otras mujeres de estratos sociales inferiores las reemplacen en el hogar. De este modo, el otro carácter del estancamiento de la revolución radica en que siguen siendo mujeres, de clases sociales inferiores y contratadas por las *gerentas*, sobre quienes recaen las actividades domésticas, mientras los varones son *ontológicamente* liberados de hacerlas.

Referencias

- Benería, L. y Roldán, M. (1987). *Las encrucijadas de clase y género. Trabajo femenino, subcontratación y dinámica de la unidad doméstica en la Ciudad de México*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Bericat, E. (2014). Matrimonio, desigualdad de género y bienestar socioemocional de los miembros de la pareja. En A. García Andrade y O. Sabido Ramos (Coords.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea* (pp. 191-228). México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Benza, G. y Heredia, M. (2019). La desigualdad desde arriba: análisis de los estratos socioeconómicos altos de Buenos Aires (1980-2010). *Trabajo y Sociedad*, 32, 5-23.
- Bowman, D. (2007). Deals and choices: gender, business, and family. En *TASA & SAANZ Joint Conference 2007*. S/D: Auckland.
- Canevaro, S. (2020). *Como de la familia: Afecto y desigualdad en el trabajo doméstico*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cerrutti, M. (2000). Determinantes de la participación intermitente de las mujeres en el mercado de trabajo en el Área Metropolitana de Buenos Aires. *Desarrollo Económico*, 39(156), 619-638.
- Cerrutti, M. (2002). Trabajo, organización familiar y relaciones de género en Buenos Aires. En C. Wainerman (Comp.), *Familia, trabajo y género. Un mundo de nuevas relaciones* (pp. 19-54). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica-UNICEF.
- Davis, K. (2008). Intersectionality as buzzword. A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory*, 9(1), 67-85.
- Faur, E. (2014). *El cuidado infantil en el siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Geldstein, R. (1994). Las nuevas familias en los sectores populares. En C. Wainerman (Comp.), *Vivir en familia* (pp. 143-182). Buenos Aires: UNICEF-Losada.
- Gómez Rojas, G. (2007). ¿Cómo se constituyen las parejas? Entre las diversas formas del amor y los límites de la clase social. *Revista Científica de UCES*, 11(2), 68-75.
- Gómez Rojas, G. (2008). Las mujeres en los estudios de estratificación

- social: una mirada desde la encuesta permanente de hogares. *Papeles de población*, 14(57), 153-167.
- Hochschild, A. (1990). *The second shift*. Nueva York: Avon Books.
- Hochschild, A. (2001). *The time bind. When work becomes home and home becomes work*. Nueva York: Holt Paperback.
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz-Capital Intelectual.
- Jelin, E. (2010). *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lehner, M.P. (2012). La valoración del trabajo. En E. López y L. Findling (Coords.), *Maternidades, paternidades, trabajo y salud: ¿transformaciones o retoques?* (pp. 53-67). Buenos Aires: Biblos.
- López, E. y Findling, L. (Coords.) (2012). *Maternidades, paternidades, trabajo y salud: ¿transformaciones o retoques?* Buenos Aires: Biblos.
- Maher, J.M. y Saugers, L. (2007). "To be or not to be a mother?: Women negotiating cultural representations of mothering". *Journal of Sociology*, 43, 5-21.
- Marentes, M. (2013). *La paradójica situación de las mujeres con estudios superiores. El poder en la reproducción social de las familias de clase media-alta* (Tesina de licenciatura). Universidad Nacional de General San Martín, San Martín.
- Marentes, M. (2020). '¿Por qué no trabajaría?'. Trayectorias laborales de mujeres argentinas de clase media-alta. *Symploké, estudios de género*, 1, 31-43.
- Marentes, M. y Ortega, J. (2017). Fusión y fisión familiar. Las mujeres en la reproducción social de la clase media alta argentina contemporánea. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 9(1), 210-235.
- McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771-1800.
- Millenaar, V. (2014). Trayectorias de inserción laboral de mujeres jóvenes pobres: el lugar de los programas de formación profesional y sus abordajes de género. *Trabajo y Sociedad*, 22, 325-339.
- Venturiello, M.P. (2012). El cuidado de los hijos: dominios femeninos-dominios masculinos. En E. López y L. Findling (Coords.), *Maternidades, paternidades, trabajo y salud: ¿transformaciones o retoques?* (pp. 69-81). Buenos Aires: Biblos.
- Wainerman, C. (2000). División del trabajo en familia de dos proveedores.

Relato de ambos géneros y dos generaciones. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 43, 149-184.

Wainerman, C. (2005). *La vida cotidiana en las nuevas familias: ¿una revolución estancada?* Buenos Aires: Lumiere.

Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209.

CAPÍTULO 2

División sexo-genérica de tareas

Las labores domésticas y el cuidado de los hijos. Mujeres unidas versus mujeres casadas en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA)

Belén Coria

Introducción

En la Argentina, las uniones consensuales han aumentado de manera significativa como consecuencia del retroceso del matrimonio. En el AMBA, región a la que se refiere el presente trabajo, el 77% de las mujeres de entre 20 y 29 años que viven en pareja, ha decidido hacerlo en concubinato. Por otro lado, la mayoría de los estudios relevados para esta investigación indican además que las relaciones de género dentro de las familias están atravesando un período transicional. Entre las parejas relativamente jóvenes, la relación tradicional entre cónyuges –derivada de una relación rígida de roles sexuales– parece estar modificándose, aunque todavía no se ha alcanzado un nivel de compromiso igualitario en las tres actividades consideradas centrales para la familia, como la generación de ingresos, el cuidado de los hijos y la realización de las tareas del hogar (Wainerman, 2000).

Teniendo en cuenta cómo se dan estos cambios en las relaciones de género y los fenómenos que afectan a la estructuración concreta de las familias y su composición, resulta relevante analizar cómo afecta el estado civil a estas lógicas y dinámicas familiares, aspecto que no se ha profundizado en la literatura especializada. El objetivo general de este artículo es analizar la división de tareas y las representaciones en torno a la familia y la ma/paternidad desde la perspectiva de mujeres jóvenes de clase media del AMBA, en

función de la modalidad de unión conyugal que han formado. El interrogante general es: ¿existen vinculaciones entre el estilo de unión que adoptaron las mujeres, sus representaciones sobre la familia y las dinámicas domésticas? Con este análisis procuré contribuir al conocimiento en relación a los cambios que se están dando en las dinámicas de los hogares, centrándome en si estos cambios se dan de igual manera en las familias basadas en un matrimonio y una unión consensual. ¿Existen diferencias en estas dinámicas de acuerdo con el tipo de unión? El estado civil de los cónyuges, ¿es determinante a la hora de definir estos arreglos? Las uniones consensuales contemporáneas, ¿reproducen o sostienen el modelo tradicional de la mujer ama de casa y el hombre proveedor económico? Estos son algunos de los interrogantes que plantea responder este trabajo.

Este artículo aborda un análisis de tipo cualitativo, utilizando las entrevistas en profundidad como método de recolección y construcción de datos. Si bien las mismas buscaron relevar información concerniente a las representaciones relacionadas a la institución familiar (tales como la importancia o el valor otorgados a la familia, al matrimonio, al divorcio, la maternidad y al trabajo femenino) e indagar sobre las ideas respecto de distintos tipos de familia, aquí me centraré en los datos recabados en torno a la dinámica doméstica y la división sexo-genérica de las tareas al interior del hogar.¹ Las entrevistas fueron realizadas durante 2014 y 2015 a mujeres de entre 25 y 45 años de edad, residentes en el AMBA, casadas o unidas. Todas ellas eran profesionales o se encontraban cursando una carrera universitaria, y salvo un caso, todas eran madres. Se priorizó entrevistar adultas jóvenes que estuvieran transitando las primeras etapas de su vida conyugal, y teniendo en cuenta que el nivel socioeconómico es influyente en la definición de valores y actitudes de las personas, y por ende en sus experiencias conyugales y domésticas, se trató de mantener relativamente constante el nivel educativo y socioeconómico.

La inclusión cada vez mayor de la mujer en el mercado laboral tiene como consecuencia un cambio en esta dinámica dentro de los hogares, ya que ella ya no cuenta con una disponibilidad de tiempo completo para encargarse exclusivamente de estas tareas, como sucedía antaño. La literatura especializada definió a este fenómeno como una “doble jornada

¹ Me refiero a tareas de limpieza, cocina, pago de servicios e impuestos, compras, y también a aquellas relacionadas al cuidado y crianza de los hijos, si es que los hubiere.

de trabajo” (Hochschild y Machung, 1990), para dar cuenta de que las mujeres trabajan tanto fuera como dentro del hogar. En este contexto, el artículo abordará cómo ellas creen gestionar los roles de madre, ama de casa, trabajadora y estudiante.

Las tareas domésticas

Para iniciar un análisis de las dinámicas diferenciales de los hogares es necesario tener en cuenta distintos factores que se han destacado como influyentes. En primer lugar, más allá de las habilidades o cualidades que posea cada uno de los cónyuges para realizar los distintos tipos de tareas domésticas, debe tenerse en cuenta la disponibilidad horaria que posee cada uno de ellos, como así también la voluntad personal para realizarlas. Por otro lado, es importante tener en cuenta el nivel socioeconómico que posee cada hogar, ya que la posibilidad de contratar servicio doméstico será totalmente determinante, dado que puede influir en la resolución de los conflictos entre los cónyuges en torno a la distribución de las tareas.

El caso de Paula (38 años, unida, 2 hijos) ilustra cómo el contar con la posibilidad de contratar a una empleada resulta determinante en la división de tareas. Al consultarle sobre las tareas que realiza su pareja, responde lo siguiente:

Entre que tenemos a la chica que cocina, y además él vuelve un toque más tarde que yo, en general... la verdad que ahora mucho de la casa no hace, nada. Salvo los fines de semana. Nosotros tenemos una casa en Tigre y los fines de semana vamos. Quizás en esa dinámica sí hace asaditos, me ayuda un poco con la casa pero acá prácticamente hace poco y nada, de la casa. De los nenes sí se ocupa... En realidad, yo tampoco hago demasiado...

Lo único que Paula nos comenta como tarea que realiza su cónyuge es “hacer asado”, algo tradicionalmente masculino. Sin embargo, ella declara tampoco realizar muchas tareas, justamente porque su empleada se encarga de la mayoría de ellas.

Gabriela (45 años, unida, 2 hijos), nos hace referencia también a la importancia de contar con servicio doméstico:

No, nada, las hago, las repartimos, tengo una persona también que me ayuda en casa a limpiar, y en el caso de los dos, tanto mi marido anterior como mi pareja actual, a ellos, los dos, les encanta cocinar. Siempre, por suerte tuve la ayuda de...él me ayuda mucho con la cocina, siempre deja cosas preparadas. Tuve mucha suerte con eso.

Como ya indicaba Jelin (1998), estos testimonios vienen a reflejar que existen grandes diferencias en la situación de las mujeres dependiendo de su pertenencia de clase, ya que todas tienen un acceso diferencial a los servicios —ya sean comunitarios, estatales o de mercado— que ayudan a la reproducción cotidiana del hogar. Al referirse a sus hijos (adolescentes de 15 y 16 años), Gabriela nos comenta que su pareja actual, a pesar de no ser el padre de ellos, se ocupa de su crianza, es decir, se ocupan “cincuenta y cincuenta”. Esta es una familia ensamblada en la que el hombre toma el rol de padre de los hijos de Gabriela sin la existencia de conflictos.

Todas mis entrevistadas son trabajadoras, lo cual es un punto fundamental para tener en cuenta para este análisis. En el caso de Andrea (34 años, unida, 1 hijo), el hecho de que ella y su pareja tengan horarios totalmente distintos de trabajo, lleva a que las tareas puedan ser divididas fácilmente, y quizás de manera obligatoria: “Los dos también. Se colabora porque los dos llegamos...por ejemplo, Guido trabaja de noche, yo de día”. Más allá de los horarios diferentes, también se dividen las tareas teniendo en cuenta el gusto y las habilidades de cada uno:

Todo. Consultado y hecho por los dos. El que está. Y el que sabe, ¿no? Hay cosas que yo no sé hacer... Si se rompió algo, sí, es él... En la cocina se da más maña que yo, que a mí no me gusta. La limpieza me encanta a mí, por ejemplo... Es algo que me pongo a hacer yo cuando puedo y... no, y así, pagar... el que está en el horario que está abierto el lugar para pagar.

Y lo mismo sucede con el cuidado de su hijo: “Del cuidado del nene los dos nos encargamos. Cuando él lo cuida, lo cambia, o hay que darle la medicación, se la da... nada, todo”.

Los horarios laborales en el hogar de Soledad (36 años, unida, 1 hijo) también son determinantes. Ella trabaja solo los fines de semana, por lo cual en la semana cuenta con mucha mayor disponibilidad horaria que su cónyuge:

El tema de la casa más bien lo manejo yo, las cosas que faltan o lo que hay que hacer. Trato de moverme yo, porque él... de Lunes a Viernes estoy yo en casa. Él paga cuentas. Esa es su tarea. Después, del resto me encargo yo. En cuanto a arreglos de la casa, tratamos de pedirle ayuda a alguien.

Ella es quien se encarga mayoritariamente, aunque las actividades relacionadas a la fuerza física o a los arreglos que necesita la casa, son llevadas a cabo por el cónyuge o por una persona contratada. Con respecto al cuidado de su hijo sucede algo similar: “Es lo único que le pido, que se sienten y hagan juntos la tarea. Porque después en el resto de las cosas, no, no es muy... eh, ¿cómo se dice? No es de estar muy en el detalle. Se pierde todo lo que es... si hay que preparar la ropa, o si...todo el resto de las cosas del gordo, no”.

A partir del trabajo de campo, se identifica otra cuestión respecto de la distribución de tareas. La definición de las dinámicas proviene en ocasiones de un acuerdo explícito entre la pareja, es decir, de un consenso “conversado” y, otras veces, simplemente se da de manera implícita. Así lo demuestra el relato de Bárbara (33 años, unida, sin hijos). En su caso, se encuentran repartidas las tareas en función del gusto y de la disponibilidad horaria:

No es que alguien dijo “yo me encargo de esto y vos te encargás de aquello”. Es como que la mayoría de las veces cocina él y lava la ropa él. Yo limpio. Lo que es hacer compras, generalmente vamos los dos al supermercado. Y las cuentas, algunas las paga él, y otras las pago yo. Por cuestiones de tiempo se fue dando todo así.

Patricia (44 años, casada, 4 hijos) nos comenta también sobre una distribución igualitaria de las tareas, la cual incluye también a sus hijos, que ya son mayores:

Las hacemos todos. Mi marido si tiene que cocinar, cocina. Si tiene que limpiar, limpia. Yo trabajo. Todos trabajamos. Es un tema porque estamos a veces peleándonos. “Che, te toca a vos, me toca a mí...”. Pero hacemos todos. No es que “mamá es la que tiene que hacer porque es mamá”. Eso no existe acá.

Si bien confiesa que ciertas veces hay conflictos o deseos de delegar las tareas hacia los demás, todos se ocupan de la casa de la misma manera,

teniendo en cuenta los horarios laborales: “Colaboramos entre todos, la familia... Y la que menos cocina soy yo acá, porque yo llego muy tarde del trabajo. Yo trabajo a la tarde”. El caso de Patricia es interesante, ya que, más allá de tener hijos mayores, uno de ellos cuenta con una discapacidad, lo que implica que sea totalmente dependiente del cuidado de los demás. En esta cuestión entonces sí aparecen los conflictos, y así nos comenta cómo se distribuye el cuidado de su hijo:

Para sacarme un poco de obligaciones de encima, me tiene que ayudar él [su marido]. Porque es culpa mía también, porque yo... no es culpa de él, sino porque yo también me encargué desde un principio y no dejé que el otro se hiciera responsable o lo que fuera, porque no me parecía que lo fuera a hacer bien o porque no tenía confianza de que lo iba a hacer como yo. Y eso fue de a poco dilatándose y de a poco fue como haciéndose como una montaña de obligaciones para mí, que no la podía manejar.

Por su parte, Fernanda (30 años, casada, 1 hijo) nos comenta que ella realiza la mayor parte de las tareas, incluso las de cuidado:

Capaz que sí, él se encarga de cortar el pasto, por ejemplo, que es una tarea que yo no suelo hacer. Las compras las hago yo. Lo que es planchar también. Y cocinar, la mayor parte del tiempo también cocino yo [...] Y después, qué sé yo, es como que siempre la mamá asume más responsabilidades en lo que es el cuidado. Cambiarle los pañales... De lo que capaz me ocupo más yo es de lavarle la ropita, plancharle, esas cosas. Pero sí, yo creo que la mamá es la que a veces termina absorbiendo más tareas de ese estilo.

Al respecto, podemos preguntarnos hasta dónde se considera “natural” que la madre se ocupe del cuidado de los hijos. Si bien es cierto que, en el caso de los bebés, las madres se ven comprometidas a encargarse de la alimentación dada lactancia, podríamos asegurar que son cuestiones culturales las que llevan a que se ocupen también del resto de las tareas de cuidado. Es decir que, mientras los hombres son relacionados a las tareas que implican un esfuerzo físico, las mujeres son asociadas a tareas que implican poseer cierta sensibilidad y delicadeza, por lo que, debido a la fragilidad de los bebés, las mujeres suelen ser consideradas como las más aptas para su cuidado.

En las entrevistas se abordó también las dinámicas domésticas en los hogares de origen de las entrevistadas, lo que nos puede dar pautas para interpretar sus dinámicas actuales a la luz de la reproducción o cambios en los patrones tradicionales. Julieta (32 años, casada, 2 hijos) realiza una comparación de este tipo destacando que su padre no realizaba ningún tipo de tarea en el hogar. Ella además relaciona el hecho de que su marido “coopera” con las tareas, con una disociación respecto a la identidad de jefe del hogar. Así se refiere a su marido y a la visión que tiene del hombre de generaciones anteriores, en especial relación con las jornadas laborales:

Nosotros estamos juntos toda la mañana con los chicos, me ayuda. Si tiene que hacer la comida la hace, si tiene que limpiar, limpia, cosa que en mi casa mi papá jamás hizo. No sé si yo soy la jefa de hogar o de la familia, pero es algo que lo hacemos juntos [...] Él trabaja pocas horas. No es que está todo el día afuera. Por ahí, antes, se me hace que el hombre trabajaba 9 horas fuera de su casa, llegaba, cenaba y se iba a dormir... El hombre como era antes, llega, se sienta y “dame la comida”.

Julieta es consciente de los cambios que se han dado con respecto a la igualdad de género y los verifica según su propia experiencia. Es consciente también de que estos cambios quizá se deban a la inclusión de la mujer en el mercado laboral. El hecho de que tanto la mujer como el hombre trabajen una cantidad de horas similar vuelve a ser determinante, así como los horarios de trabajo:

Él se encarga mucho de los chicos. Lleva todos los días al jardín a los chicos, por ejemplo... Él va a las reuniones porque yo no puedo porque estoy en la escuela y no me puedo escapar. Como él tiene horarios más flexibles, por ahí se puede retirar antes o entrar más tarde o hacer algún arreglo que yo no puedo. Al doctor sí los llevo yo o a vacunarse, esas cosas. Pero cocinar sí, por ejemplo. Yo voy a cursar a la noche y entonces hay días que sí o sí tiene que cocinar. Y yo llego a las 11 de la noche cuando ya están durmiendo.

Noelia (28 años, casada, 2 hijos), por su parte, interpreta la dinámica de su hogar en términos de continuidad de lo que ocurría en su propio hogar de origen, es decir, como una costumbre, la cual se mantuvo durante

los primeros años de convivencia debido a que ella no trabajaba fuera del hogar. Y luego da cuenta de una distribución igualitaria de las tareas de cuidado, nuevamente motivada por una organización basada en los horarios laborales:

La organización con las chicas. En ese caso sí está compartido. Él se encarga de las chicas a la mañana. Él entra al trabajo a las 11 de la mañana, entonces él las lleva a la escuela a las dos. Las prepara, las lleva a la escuela... Se encarga de eso a la mañana y yo las retiro a la tarde. Entonces es como una especie de sociedad.

En los testimonios de las entrevistadas, entonces, se evidencia el desarrollo de la “doble jornada” de trabajo de la que ha hablado la literatura especializada. Y más allá de que la distribución de tareas entre los cónyuges se ve determinada por la habilidad y por los horarios de las jornadas laborales, es frecuente en sus relatos la consideración del trabajo doméstico de sus compañeros como una “ayuda” o una “colaboración”.

La superposición de roles y el manejo de la culpa

Más allá de que estas mujeres afirman que las tareas domésticas y de cuidado de los hijos se encuentran distribuidas entre ellas y sus cónyuges, tienen conflictos para sostener los roles de madre, esposa, trabajadora y estudiante, lo que da lugar a que sientan culpa al dejar a sus hijos para salir a trabajar o estudiar.

Paula (38 años, unida, 2 hijos) nos explica cómo complementa el desarrollo de su profesión con el rol de madre:

A veces me pasaba que me quedaba laburo pendiente y volvía, y encima que volvía un poco tarde, después me quedaba haciendo cosas. O un fin de semana... nuestro laburo es así, medio variable... eh, sí, bueno, me agarra a veces como un sentimiento, sobre todo cuando el grande [su hijo] me dice algún comentario. Sí soy medio culposa, pero trato de rápidamente darles más bola. Pero no cambiaría nada. No es que digo “uh, entonces voy a tener que dejar de laburar”. No, estoy conforme, bien.

Más allá de sentir culpa en los momentos en los que trabaja demasiado, no está dispuesta a abandonar su profesión. Sí nos comenta que, al recibir comentarios o quejas por parte de su hijo mayor con respecto a sus horas de trabajo dentro de la casa, decide tomar un descanso y prestarles más atención a los niños. Es decir, que intenta equilibrar la cantidad de horas que le dedica a su profesión y a sus hijos, de forma tal de darle la misma importancia a ambos.

Gabriela (45 años, unida, 2 hijos), por su parte, nos confiesa nunca haber estado “ausente” para sus hijos, más allá de trabajar y estudiar fuera del hogar:

Es que nunca los dejé. Nunca los dejé con nadie. Hoy tienen 15, 16 años, siempre se quedan conmigo o con el padre. Con nadie más. Siempre trabajé y nunca los dejé a los chicos. Él se iba de gira y me quedaba yo. Las obligaciones son compartidas en todo sentido, afectivas, económicas, todo.

En este caso, se puede notar que ella considera al padre y a la madre como una figura unificada, donde hombre y mujer se completan y complementan en la crianza de los hijos. Por esto es que dejar a los hijos con el padre no le presenta ningún conflicto. Alejándose de aquellos patrones tradicionales que identifican al hombre como proveedor económico y a la mujer como ama de casa y encargada de la crianza, Gabriela no considera que las madres, por el simple hecho de ser mujeres, deban tener más responsabilidades o más presencia ante sus hijos que sus pares masculinos.

Soledad (36 años, unida, 1 hijo) nos comentaba que, excepto cuando ella está trabajando, el padre de su hijo no se ocupa demasiado de las tareas de cuidado. Así, mantiene más bien un rol tradicional de paternidad. En este sentido, nos relata:

A él [su hijo] en el 2012 le declararon el asma. Y el asma tiene un componente emocional muy grande. Entonces es como que ahí empecé a reevaluar el tema de estar tanto tiempo fuera de casa y darle tan poca presencia. Nada, y ahí te das cuenta de que, en el psiquismo, la presencia de la mamá y el papá tiene mucho que ver. Porque él estuvo siempre acompañado, pero es como que esto venía a ser una señal, y bueno, ahí

dejé un trabajo. Él se enfermó una vez, estuvo internado 3 días y ahí cuando salí, mandé el telegrama.

La enfermedad de su hijo fue tan desequilibrante en su vida, que se vio inducida a abandonar uno de sus trabajos para ocuparse de él, es decir que cambió sus prioridades y puso en primer lugar su rol de madre que el profesional.

Patricia (44 años, casada, 4 hijos) nos ha comentado que, al iniciar su proyecto familiar, durante los primeros años de matrimonio, ella cumplía solo el rol de ama de casa y su marido el de jefe de hogar y proveedor económico. Cuando sus hijos crecieron, ella decidió retornar al mercado laboral y a sus estudios universitarios, lo que produjo una crisis matrimonial, debido, en parte, a la falta de toma de responsabilidades por parte de su marido. A partir de esto, decidieron hacer terapia psicológica y lograron así modificar ciertas cuestiones en la dinámica de la pareja y del hogar. Esto le permitió ocuparse y dedicarle tiempo a proyectos individuales, como su carrera universitaria, su trabajo y también actividades recreativas. Es decir que no fue de manera espontánea que se fue dando lugar a una igualdad en las obligaciones domésticas, sino que se logró luego de intensos conflictos de pareja.

En el caso de Elizabeth (32 años, casada, 1 hijo), se verifica el mismo fenómeno, pero de manera inversa:

Es como que yo, en un momento, al no estar mucho en casa, sentí como que lo estaba dejando con muchas cosas a él. Me sentía en falta de no darle una mano más a él. Porque es él el que está más tiempo en casa, por una cuestión de laburo. Él trabaja a la vuelta, está a dos pasos de mi casa. Tiene más disponibilidad él para estar, para ir y venir a casa, poder hacer las compras y demás.

Por cuestión de horarios y cercanía con los lugares de trabajo, el marido de Elizabeth se ocupaba mucho más que ella de todas las tareas de la casa y del cuidado de su hija. No a raíz de un conflicto de pareja, sino simplemente por un sentimiento de culpa, ella decidió tomar más responsabilidades respecto a las tareas: "Ahora, por una cuestión mía, de comodidad, por *default*, creo que él compra y cocina. Yo hago el resto de las cosas. Yo plancho, yo limpio, yo ordeno, hasta ahora... También había delegado lo que es el pago de los servicios. Ahora los puse todos en el débito automático de mi cuenta".

Para muchas mujeres resulta muy dificultoso equilibrar ambas facetas, por lo cual tienen sentimientos de culpa al dejar a sus hijos cuando salen del hogar para estudiar o trabajar, como Elizabeth afirma:

Siempre. Siempre tengo que llamarla y ver cómo está...Es culpa pero también es... porque va por dos lados. Hay un sentimiento de culpa pero lo que para mí pesa más es darle el ejemplo a ella. O sea, sí, yo soy tu mamá, pero también soy mujer, también trabajo, también estudio. Yo quiero que ella vea eso, que lo haga.

La convicción que ella tiene acerca de cómo debe ser el rol de la mujer en las sociedades actuales, implica hacerse cargo de todas estas actividades y todas estas facetas.

Fernanda (30 años, casada) es madre primeriza y confiesa que se encuentra aprendiendo cómo desarrollar mejor su rol. Aun así, admite todavía sentir culpa al dejar a la bebé, considerando que quizá sería bueno para ella tener presente a su madre durante todo el día.

Y sí... los primeros días que volví al trabajo, o cuando me voy a hacer un trámite o me voy a algún lado, es como que trataba de volver rápido porque me sentía mal estando fuera de casa o dejándosela a otra persona. Es como que sentía que la abandonaba. Y después, bueno, me fui dando cuenta de que no se la estaba dejando a cualquiera, que tenía que estar tranquila... Y bueno, creo que son todos aprendizajes.

Julieta (32 años, casada, 2 hijos) también nos habla de su sentimiento de culpa por no estar todo el día con sus hijos, y también se refiere a la postergación de sus estudios mientras sus hijos eran bebés:

Más cuando son chiquitos, bebés. Y por eso no volvía a la facultad hasta que fueran grandes, porque ya era como demasiado. Sí, o por ahí te vas a trabajar con la cabeza acá, o sea, te vas a trabajar autómata y nada más. Y te quedás pensando: “uh ¿les habrán dado bien de comer?, ¿habrán hecho todo lo que hubiese hecho yo?, ¿lo habrán cambiado, le habrán puesto el pañal así?” Incluso ahora que ya son grandes, yo me voy a la facultad y vuelvo y me siento culpable porque no estuve a la hora de la cena, o por ahí en el trabajo, no pude ir a la reunión... El karma de “te vas a

trabajar y dejás a tus hijos” lo tengo, eh. Igual me encanta trabajar. Nunca dejaría de trabajar.

Una vez más aparece la culpa por resignar ciertos aspectos de la crianza de sus hijos o por estar ausente en ciertos momentos considerados “importantes”, en beneficio de seguir estudiando y trabajando. En este caso, ella ha decidido sacrificar cierto tiempo dedicado a sus hijos, para retomar los estudios universitarios y cumplir el objetivo de ser independiente económicamente. Julieta nos confiesa que este sentimiento de culpa tiene su origen en un valor social dado a la maternidad y a la presencia de la madre en la crianza de sus hijos:

Pero también te sentís culpable porque el resto te hace sentir culpable: “ay, pero ¿te parece volver a la facultad con los chicos tan chicos? Son muchas horas... Y a la hora de la cena, ¿qué? Ay pobrecitos...Ay, la verdad que te admiro porque dejás a los nenes”. Como que también el afuera te... no mi marido, porque él está bien, no tiene problema, pero sí, como que el resto te mira un poco... Por ahí te perdés de un montón de cosas pero ganás en otras.

Muchas veces las mujeres se encuentran en la posición de tener que justificarse con los demás al decidir emplear horas de su tiempo fuera del ámbito del hogar. En este ideario se encuentra el prejuicio de considerar que los niños no pueden suplir la presencia de la madre con la del padre, por lo que no podrán desarrollarse plena y felizmente sin la permanente presencia de ella. Y es importante remarcar que es común que las mujeres sientan más la presión externa que dentro del hogar, dado que los hombres aceptan cada vez con más facilidad que sus parejas trabajen o estudien, y por esto, se ocupan del cuidado de los niños para darle más disponibilidad horaria a ellas.

Noelia (28 años, casada, 2 hijos) se refiere también a sentimientos de culpa, los cuales resuelve dedicándose plenamente a sus hijas cuando está presente en el hogar, dándole importancia más a la calidad, a las maneras y al modo de crianza, que a las “horas reloj” en las cuales está presente:

Yo soy una persona súper culposa, jaja. Yo vivo con un sentimiento de culpa. Todo el tiempo peleo con eso. Pero es un tema mío, personal. Eso de salir y estar horas afuera. Igual, yo tengo la teoría esta de que en realidad

no va por la cantidad de tiempo que uno le pone, sino por la calidad de tiempo que uno le dé. Es mucho más llevadero estar una hora y media sentadas hablando de lo que les pasa en el día, que estar cinco horas y haciendo otras cosas y con la nena sentada frente a la computadora.

Ciertas corrientes teóricas (Bergstrom, 1997; Becker, 1991) que analizan la autonomía económica femenina creciente, nos permiten evidenciar cómo las mejoras en los perfiles educativos y la ampliación de las opciones laborales de las mujeres entrañan la adquisición de roles económicos extra domésticos y una mayor independencia económica, lo que genera relaciones competitivas entre sus proyectos laborales y familiares. Los relatos de estas mujeres, además, han demostrado que los intentos por sostener los distintos roles no están exentos de conflictos internos, reflejados en el sentimiento de culpa, y externos, reflejados en conflictos de pareja o en exigencias de justificación en torno a los modos de criar y estar “presente” para los hijos/as.

Reflexiones finales

En el análisis concerniente a la dinámica de los hogares no hemos evidenciado grandes diferencias en los relatos de las mujeres según su estado civil. Es decir, no se identifican diferencias en torno a la distribución de las tareas domésticas y de las tareas de cuidado de los hijos en la dinámica doméstica de unidas y casadas.

En todos los relatos se puede evidenciar que los roles tradicionales, me refiero al hombre jefe de hogar-proveedor económico, y mujer ama de casa, están en decadencia. Ahora es más usual notar que tanto hombres como mujeres trabajan, aportan económicamente al hogar y realizan las tareas domésticas y de cuidado. Es decir, ambos desarrollan una doble jornada de trabajo, lo que disminuye así (no total, sino parcialmente) la desigualdad de género dentro de las familias y los hogares. Si bien hay que ser prudentes al considerar el alcance de esta igualdad –sobre todo teniendo en cuenta que este trabajo no pretende construir generalizaciones, sino más bien dar cuenta de un entramado de experiencias–, es innegable que nos dirigimos a una modalidad de familia que se va alejando de ese modelo patriarcal, característico de las generaciones precedentes.

Como decíamos, el estado civil no ha resultado preponderante para definir y caracterizar cómo se desarrolla esta dinámica, pero sí lo son otro tipo de cuestiones. Por un lado, la posibilidad de contar o no con servicio doméstico, lo cual aminora la responsabilidad de ambos cónyuges. Por otro lado, comienza a tomar protagonismo el goce o el disfrute que siente cada uno al realizar cada tarea en particular, es decir, que la distribución se empieza a conformar en relación con quién disfrute realizarlas, lo que contribuiría a desnaturalizar la asociación genérica de tareas. Por esto es que los hombres se encargan cada vez más del cuidado de los hijos, aunque a la par se puede evidenciar que siguen realizando las tareas que implican un esfuerzo físico, como también tareas asociadas a cuestiones técnicas (plomaría, electricidad, carpintería), ya que están asociados a profesiones tradicionalmente desarrolladas por hombres.

Por otro lado, hay que tener en cuenta la condición de actividad de los cónyuges. Es una realidad que la mujer en las últimas décadas ha aumentado fuertemente su inclusión en el mercado laboral, quizá no tanto por cuestiones relacionadas a la igualdad de género, sino por cuestiones eminentemente económicas. Si bien en mi investigación he decidido entrevistar a mujeres profesionales o que estén cursando estudios universitarios, es llamativo notar que todas ellas se encuentran trabajando, ya sea, según sus relatos, por gusto, por necesidad o por ambos factores. Y esto ha resultado determinante en la dinámica de sus hogares. En este sentido es importante tener en cuenta la cantidad de horas de trabajo, en qué momento del día se llevan a cabo (mañana, tarde, noche), en qué parte de la semana (de lunes a viernes o los fines de semana), y la cercanía del lugar de trabajo con sus respectivos hogares. Todos estos factores llevan a que, en esa organización de tareas, haya algunas que puedan ser llevadas a cabo solo por uno de los cónyuges, por el simple hecho de que el otro se encuentra ausente del hogar. Me refiero a llevar a los niños al colegio, al pediatra, cocinar, etcétera. Y este fenómeno se agudiza cuando además las mujeres cursan una carrera universitaria.

La edad de los hijos también es un factor determinante. En el caso de que sean bebés, se debe tener en cuenta el ideario cultural que postula a las madres como más aptas para su cuidado, y qué fuerza cobra este ideario dentro del hogar. A veces puede ser tan fuerte, que las mujeres prefieren hacerse cargo de estas tareas, simplemente porque no confían que sus cónyuges puedan llevarlas a cabo de una manera adecuada. En este sentido, es fundamental tener en cuenta quiénes son las personas que se encargan del

cuidado cuando ellas no están. Que sea el padre, un familiar, una niñera o instituciones privadas como una guardería, es determinante para la tranquilidad de las madres a la hora de ir a trabajar o estudiar. Por otro lado, en el caso de que los hijos sean mayores, influye el hecho de que ellos sean o no incluidos en la organización y la distribución de las tareas.

Sería correcto concluir que, más allá de que los cónyuges participen mucho más en la realización de las distintas tareas, los relatos de estas mujeres muestran la existencia de conflictos al momento de complementar sus roles (madre/estudiante/trabajadora) y llevarlos a cabo de una buena manera y con la dedicación que requiere cada uno de ellos. Y cabe destacar que entre quienes se encuentran casadas legalmente, estos conflictos se sienten con más intensidad, ya que se registran mayores sentimientos de culpa al disminuir la presencia en sus hogares y la dedicación a tiempo completo hacia sus hijos. En este sentido, cabría preguntarse si la adhesión al modelo tradicional de unión puede estar relacionada a un modelo tradicional de maternidad, en el cual las madres tengan como prioridad la crianza de sus hijos en detrimento de la persecución de otros proyectos que no estén circunscriptos al ámbito privado del hogar. Esto se vería expuesto al notar que alguna de nuestras entrevistadas casadas ha confesado disminuir sus cargas horarias de trabajo, o incluso estar dispuestas a dejar por completo de trabajar, si es que su rol de madre lo exige.

También se encuentra la visión de otras mujeres que declaran que bajo ningún punto de vista dejarían de trabajar o estudiar, sino que buscarían todas las maneras y los arreglos posibles para desarrollar todas las actividades de la mejor manera, sin perjudicar la crianza de sus hijos. Ha aparecido en los relatos de estas mujeres el deseo y la convicción de darle un ejemplo a sus hijos y demostrarles –especialmente a las niñas– que ellas pueden desarrollarse como madres, pero también como personas con otros proyectos y beneficiarse por el hecho de contar con la formación educativa formal, que facilita una independencia económica.

Es decir que uno de los aspectos más importantes a recalcar en este análisis es la mayor conciencia que tienen estas mujeres de la imposición de un modelo de familia, de maternidad y de mujer. Ellas muestran racionalizar y reflexionar más acerca de estos roles y su valorización social, lo que provoca una desnaturalización. Son más conscientes de que muchas de sus decisiones personales están influidas por presiones sociales y tendencias culturales, las cuales se mezclan con sus deseos genuinos. Y, si bien actualmente es más

usual notar que tanto hombres como mujeres aportan económicamente al hogar y realizan las tareas domésticas y del cuidado de los hijos, hay que ser prudentes al considerar el alcance de esta creciente igualdad, sobre todo si ella se da luego de la aparición y resolución de conflictos, o en cambio, lo hace espontáneamente. Lo que no se puede negar es que nos dirigimos a una modalidad de familia que se va alejando de aquel modelo patriarcal característico de las generaciones precedentes.

Referencias

- Becker, G. (1991). *A treatise on the family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bergstrom, T. (1997). A survey of theories of the family. En M. Rosenzweig y O. Stark (Eds.), *Handbook of Families and Population Economics* (pp. 21-79). Amsterdam: Elsevier.
- Hochschild A. y Machung A. (1990). *The second shift: Working parents and the revolution at home*. Nueva York: Harper Collins Publishers.
- Jelin, E. (1998). *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wainerman, C. (Enero, 2000). División del trabajo en familias de dos proveedores. Relato desde ambos géneros y dos generaciones. *Estudios demográficos y urbanos*, 15(43), 149-184.

CAPÍTULO 3

“¿Vos pintás solita?”

Género y espacio público urbano en la práctica mural (Buenos Aires y Rosario)

Florencia Luz Valese

Introducción

Mi primera inmersión en el mundo de los murales fue a partir de la práctica de muralistas varones. Acompañándolos, pude observar muchas de las características de este tipo de intervenciones que solo se revelan en la práctica: la dinámica temporal del trabajo, la organización colectiva y, muchas veces, autogestiva, los materiales necesarios para su realización, los riesgos y precauciones a tener en cuenta, el desempeño corporal y el esfuerzo físico en el espacio público urbano. Incluso me subí al piso trece de un andamio junto a ellos mientras trabajaban. Fue a partir de esta experiencia de inmersión en la cual me encontré rodeada de varones que llegué a preguntarme dónde estarían las muralistas mujeres que ninguno me había mencionado antes de que yo preguntase por ellas. Solo entonces logré que me presentaran a sus colegas mujeres, quienes en realidad también formaban parte de su universo de acción.

Como si de una coincidencia se tratase, en el mes de agosto del mismo año me topé con un video en las redes sociales en el cual la Agrupación de Mujeres Muralistas de Argentina (AMMurA, de aquí en adelante) denunciaba el accionar del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA) con respecto a los proyectos de arte urbano y a la desigualdad de género instalada en el rubro. AMMurA es una agrupación federal que comenzó a formarse algunos meses antes de que aquel video de presentación saliera a la luz, cuando cada vez más mujeres manifestaban “la indignación frente

a las injusticias laborales y la necesidad de un espacio de intercambio de experiencias e ideas sobre el mundo del mural desde una perspectiva de género¹ que hasta la fecha no había existido. Desde entonces, el impulso de aquella red vincular de pintoras que comenzaba a tejerse me permitió llegar a la mayoría de mis interlocutoras, todas ellas parte de AMMurA. De aquí en adelante, para referirme a ellas, utilizo sus propios términos: mujeres muralistas, muralistas mujeres, muralistas o pintoras.

El circuito de producción de las muralistas abarca el vasto territorio nacional argentino y se extiende más allá de las fronteras hacia otros países. Sin embargo, fue necesario realizar un recorte espacio-temporal acorde con las posibilidades concretas y materiales de esta investigación. Para ello, me propuse acotar el rango de acción al escenario principal: el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y la ciudad de Rosario, Provincia de Santa Fe, en el cual residían más o menos permanentemente las muralistas más activas de la agrupación hasta la fecha. Además, allí se concentraba y desarrollaba la práctica mural de muchas de ellas.

El período que analicé, desde mediados de 2018 hasta septiembre de 2020, es relevante dado que abarcó la formación y la primera etapa de AMMurA. Condensó los discursos, prácticas y debates en torno al posicionamiento artístico, social y político, las modalidades de trabajo y las características de las experiencias de las pintoras, así como la emergencia de una serie de cambios contextuales a nivel nacional y local.

Mis interlocutoras han sido, principalmente, muralistas fundadoras de AMMurA residentes en el AMBA² o incorporadas algunos meses más tarde, como también quienes formaron luego la sede de la agrupación en Rosario. Todas ellas eran mujeres cis³ y tenían entre 26 y 37 años aproximadamente;⁴ en su amplia mayoría residían en barrios de clase media y fueron formadas en instituciones tales como universidades, terciarios, profesorados, escuelas de arte, talleres o cursos.

1 Extraído del Facebook de la agrupación: <https://www.facebook.com/mujeresmuralistasarg/>

2 Identifico como fundadoras a aquellas que participaron de las primeras reuniones desde marzo del 2018 y llevaron adelante la consigna de convocar mujeres muralistas de todo el país que se identificaran con su reclamo a partir de mensajes personales y del vídeo hecho público. El número de participantes activas fluctuó aproximadamente entre cinco y diez para ese período.

3 El cisgénero refiere que la identidad de género de una persona corresponde con el sexo asignado al nacer.

4 Tomando el período 2019-2020.

La pluralidad en las posiciones de cada una puede entenderse a partir de tener en cuenta el contexto socioeconómico a nivel nacional y provincial, los procesos de socialización en el ámbito, el papel de la práctica en la vida personal, ya sea como principal fuente de ingresos o un *hobby*, y el grado de reconocimiento social dentro de la profesión. Asimismo, han sido diversos los posicionamientos políticos de las muralistas, sus lecturas acerca de los feminismos y su militancia. También difirieron entre ellas en los modos de caracterizar y significar el espacio público, en los sentidos que otorgaban a la práctica mural y su incidencia en la vida urbana, lo cual influyó en su método de trabajo empleado. Independientemente de la necesidad de unidad como táctica de acción política, consideré importante dar cuenta de la heterogeneidad y multiplicidad de este grupo social desde una mirada antropológica que cuestione la idea del universo de las muralistas como un todo homogéneo.

En particular, me he enfocado en la práctica mural desde la perspectiva de las pintoras. Este concepto toma algunas de las dimensiones de las *prácticas de imagen* que Ana Fabaron define como “los procesos (sociales, culturales, afectivos y políticos) que involucran la producción, circulación y/o interpretación de imágenes materializadas en distintas superficies urbanas” (2019: 21). Además, la noción de práctica me permitió enfatizar la importancia que adquiere la acción y la *técnica corporal* (Mauss, 1979) en esta forma de marcación visual del espacio público urbano (Fabaron, 2019: 184). Hasta aquí entiendo a la práctica mural como la acción de pintar en gran formato o a escala monumental, generalmente en el espacio público o espacio colectivo,⁵ con ciertas peculiaridades que la distinguen. El consenso con *otro* resulta uno de los atributos fundamentales para poder pintar en los lugares habitados de la urbe. Ciertamente, la Ley N° 2.991 de “Registro de Muralistas y Creadores de Arte Público” (2008) estipula que quien desee intervenir la superficie de una propiedad solamente necesita la aprobación de su dueño. De allí que, debido a la historicidad específica del muralismo, la práctica esté inserta en un orden visual y simbólico público legitimado (Fabaron, 2019). “La monumentalidad de la imagen que permite romper el espacio plano del muro es una de las características más sobresalientes” (Altamirano y Moura,

5 A priori, entiendo el espacio colectivo como “un espacio de uso público no siempre es un espacio público, ya que su propiedad no es pública. A pesar de ser una propiedad privada, como sucede con las ‘plazas corporativas’ de grandes empresas, puede ser utilizada por las personas” (Borja, Jordi, 2003; Gutiérrez, Eduardo, 2017 en Remesar, 2019: 19).

2016: 69). Entendido de este modo, el mural es un dispositivo que vehiculiza tanto las expresiones individuales como sociohistóricas en un contexto urbano en el que conviven relatos plurales y diversos.

Partiendo de estas ideas, me propuse caracterizar y analizar las experiencias de las mujeres muralistas que “pintan en la calle”, enmarcadas en AMMurA, y los sentidos particulares que ellas mismas le otorgan a su práctica en cuanto a la dimensión laboral, relacional y pública desde una perspectiva de género. Por *experiencia*, entiendo los modos de ver, hacer y sentir cotidianos y corporales de mis interlocutoras con respecto a su práctica mural, como actoras situadas social y espacialmente en la trama urbana (Segura, 2015: 26).

El objetivo de este artículo es, entonces, describir y analizar las implicancias de *poner el cuerpo* y trabajar en la calle siendo mujeres jóvenes, así como las tácticas individuales y colectivas que ellas utilizan para amortiguar los efectos negativos de tal exposición. Indagué en las particularidades de la práctica mural de mis interlocutoras como un oficio que involucra *técnicas corporales* específicas en el espacio público y en la politicidad de una práctica en la cual las mujeres *ponen el cuerpo* para trabajar en la calle. En este sentido, identifiqué la especificidad de su denuncia acerca de la desigualdad de género en el ámbito laboral del arte urbano y en el espacio público que intervienen, y busqué dar cuenta de las tácticas que las muralistas despliegan para hacerle frente.

Sostengo que las mujeres ejercen y despliegan su capacidad de agencia en la práctica misma, poniendo el cuerpo y disputando un espacio históricamente ocupado por varones. Al respecto, sostengo que las muralistas habitan su lugar de trabajo –la calle– de un modo particular en el vínculo con vecinos/as y caminantes, a la vez que afirman su derecho a la ciudad y al trabajo reconocido, los cuales les han sido vedados por su condición de género.

Metodología

Para llevar a cabo la investigación, utilicé herramientas cualitativas, entre las cuales se destaca el método etnográfico. El carácter procesual de esta experiencia se hizo evidente en “las idas y venidas, los altibajos, las frustraciones y planes no realizados” (Guizardi, 2017: 47) que, lejos de pretender borrar, constituyen una pieza fundamental de esta tesina.

El método etnográfico resulta una herramienta clave para indagar en la perspectiva de las personas a partir de la posibilidad de compartir tiempo y espacio con ellas. Este trabajo partió del asombro antropológico como móvil fundamental para avanzar en el proceso cognoscitivo (Krotz, 1987) acerca de una práctica que me resulta parcialmente ajena a la vez que me produce admiración.

Con el fin de sumergirme en el oficio de las mujeres muralistas, realicé trabajo de campo etnográfico en diversos momentos, lugares y actividades a lo largo de casi dos años, desde noviembre de 2018 hasta septiembre de 2020. La mayor parte del trabajo de campo transcurrió en la calle. Fue así que realicé un seguimiento de los propios trayectos de las pintoras en los que se desplegaba su práctica mural cotidiana. Pasé tiempo con ellas durante sus jornadas laborales o pintadas en el espacio urbano, y concurrí a eventos públicos y reuniones internas de AMMurA. Incluso asistí a un taller de murales dictado por una de mis interlocutoras y viajé dos veces a la ciudad de Rosario para participar en festivales autogestionados por la sede local de AMMurA y recorrer la ciudad junto a ellas.

La intención de reconstruir narrativamente estos trayectos resulta relevante, dado que es a partir de la propia práctica situada que las muralistas cuestionan un orden generizado del espacio público y entablan vínculos *sui generis* con quienes habitan y caminan el lugar.

Efectué entrevistas en profundidad, tanto semiestructuradas como informales o no directivas, a diez muralistas⁶ de las cuales ocho contaban con el oficio como fuente de ingresos y en la mayoría de los casos era la principal. Por otro lado, me serví de material documental y de archivo para complementar la construcción de los datos; principalmente notas periodísticas en texto y audiovisuales, así como fuentes secundarias de datos estadísticos.

La etnografía digital y el análisis de redes sociales, como Facebook e Instagram, resultaron importantes para obtener material empírico, ya que estos eran los canales por los cuales las muralistas se comunican entre sí y difunden su trabajo. En este sentido, utilicé Facebook, Instagram y Whatsapp como “método online de investigación” (Ardèvol y Estalella, 2010) para construir datos a partir del intercambio de mensajes con ellas.

6 Con el objetivo de salvaguardar la identidad de las personas con las cuales trabajé decidí consultar explícitamente su preferencia en cuanto al uso o no de sus nombres o seudónimos reales. La mayoría prefirió mantenerlos; en los otros casos utilicé nombres y seudónimos ficticios de artistas reconocidos/as elegidos por ellas mismas.

En el contexto de la pandemia global de la COVID-19, a partir de marzo de 2020 y el decreto del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio en el país, el uso de estas redes sociales se volvió indispensable para continuar comunicándome con ellas y realizar entrevistas *online*.

El uso de la cámara en el trabajo de campo me permitió establecer un vínculo más cercano con las pintoras y desempeñar un papel activo en las pintadas, siendo plausible de ser definido. Para ellas, mi registro resultaba útil, e incluso me lo pedían, como una forma de difundir su obra en las redes sociales. Al mismo tiempo, fotografiar y filmar modificó y agudizó mi percepción visual y auditiva en relación con los acontecimientos, los sonidos de la ciudad, los gestos y el juego entre la cercanía y la distancia corporal.⁷

Dado que considero que la imagen es un material desde el cual reflexionar y la fotografía es un dispositivo narrativo eficaz para comunicar el conocimiento antropológico, las puse en diálogo con el texto escrito con el fin de complementar estos registros.

¿Qué hace una mujer sola en la calle?

Su presencia resulta anómala, extraña, dudosa. *¿No debería estar un hombre a su lado?* Su presencia incomoda. Ella, pareciera, continúa significando la parte natural de la condición humana, el lado “crudo” de la ciudad (Delgado, 2007).

—Hola, ¿vos estás pintando todo esto? Me encanta.

—Hola, sí.

—¿Y lo estás haciendo vos solita?

(Pienso: ¿otra vez la misma pregunta? ¡¡Qué difícil es ver a una mujer pintando sola!!)

—Que yo sepa no hay nadie más cerca mío, mis amigos varones e invisibles se fueron con mi infancia.

(Me río y me doy cuenta de que yo sola entendí el chiste).

—Me gustan los colores. Después acercate a la fábrica de pelotas que está acá a la vuelta. Ando con ganas de hacer una pelotudez y vos hacés lindas pelotudeces.

⁷ Al respecto, concuerdo con Elisenda Ardèvol (1998) para quien la imagen cinematográfica no es el mero reflejo de una realidad externa, sino de una interrelación social que se realiza a través de ella.

Este diálogo fue publicado por Prince, una muralista del conurbano bonaerense, en su cuenta personal de Facebook. Ella se refirió a esta situación la primera vez que nos conocimos, ya que es un patrón que ha regido muchos otros encuentros similares: un hombre que se sorprende al verla y cuestiona el hecho de que una mujer pueda ser la autora de un mural que pinta sola en la calle. A partir de esta experiencia, me surge la pregunta de cuán solas trabajan mis interlocutoras. *Exponer* y *exponerse* son palabras relevantes para analizar cuando se trata de las prácticas de estas mujeres. Si lo político es personal y lo personal es político, las muralistas exhiben sus cuerpos y realizan su trabajo en la calle al mismo tiempo que revelan los mecanismos que subyacen a los discursos simplistas del individualismo.

El artesano o la artesana, según Richard Sennett (2009), poseen una habilidad arraigada en su cuerpo: es el lenguaje expresivo que guía la acción física, y esto se aplica a las muralistas en este caso. La actividad corporal repetitiva, la rutina y otros aspectos permiten al artesano desarrollar habilidades desde dentro y reconfigurar el mundo material. En este sentido, considero la práctica mural como un trabajo artesanal y, por lo tanto, una *técnica corporal* que implica un trabajo físico delicado y arduo. Para ello, es esencial tener una conexión con las necesidades, posibilidades y límites corporales. En muchos casos, el proceso implica “rehabitar el cuerpo”, como lo expresa la muralista Agus Rúcula: desaprender hábitos o concepciones sobre los cuerpos generizados (por ejemplo, la idea de la debilidad de las mujeres) y aprender otros nuevos. Al igual que las identidades de género encarnadas se construyen, también fluyen y se modifican socialmente a través de interacciones, prácticas y hábitos (Patiño-Díe, 2017). Además de cuestionar el estereotipo de la mujer débil, delicada e indefensa, el entrenamiento logra imprimir una disposición corporal particular que se asemeja a otros oficios que requieren un alto rendimiento físico y la exposición del cuerpo a las dificultades del trabajo en el espacio público.

Coincido con Ramiro Segura y Emanuel Ferretty en que las prácticas corporales habitan la ciudad y se apropian de ella, se mueven, la transforman y desbordan los modelos de planificación y organización urbana, ya que la ciudad se convierte en un espacio de encuentro, relación y conflicto entre los cuerpos (2011: 166). La práctica mural, como una *técnica corporal*, atraviesa el territorio mientras interviene y da forma a la ciudad. El cuerpo, la práctica mural, los actores sociales y la calle se entrelazan para crear situaciones de singularidad peculiar que analizo aquí: encuentros, disputas, desigualdades,

intervención en los muros, cuestionamiento -o no- de las *fronteras urbanas*,⁸ y estereotipos que segregan y distancian a los habitantes y transeúntes.

Resulta también interesante el caso de Mariela Ajas, muralista porteña, que en el conversatorio público de AMMurA en el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti a mediados de 2019, transmitió una experiencia que marcó profundamente su trabajo:

No sé, no entiendo la pregunta; justamente tenía mucho menos privilegios; el esfuerzo era siempre doble para demostrar que lo podía hacer. ¿Estás agradecida? Era lo que estaba en el fondo de la pregunta. Le devolví la pregunta y le dije: ¿qué sentís vos con que yo pinte en la calle? Porque tu pregunta solo demuestra tu machismo, esa pregunta habla más de vos que de mí (Conversatorio en El Conti, mayo, 2019).

Aquello fue parte de la respuesta a la pregunta: “Mariela, ¿qué sientes siendo mujer y pintando en la calle?”, realizada por un periodista chileno en el contexto de un festival internacional. El mural que pintó y tituló “¿Qué sentís siendo mujer y pintando en la calle?” fue su respuesta en lenguaje visual: muestra a una mujer con el puño levantado (Figura 1).

Este tipo de interrogantes, mayormente formulados por hombres, son una situación recurrente para mis interlocutoras en diversos entornos laborales, incluso en el ámbito internacional en varias ocasiones. Por esta razón, considero que el género permea la experiencia de las mujeres en este campo “como una categoría de análisis que permite abordar las desigualdades y violencias que experimentan” (Juárez, 2019: 18).

Las experiencias mencionadas fueron paradigmáticas para mi investigación, ya que involucran conceptos y características relacionadas con ser una mujer muralista y las formas en que se interpelan e interpretan las relaciones de género en el cuerpo y el espacio público. La corporalidad de las muralistas está completamente atravesada y constituida por una práctica situada y generizada. El espacio urbano se convierte en un *ágora visual* (Sennett, 1997) donde prevalece lo que se observa (Delgado, 2007). Como señala Segura (2015), las situaciones de “interacción mínima” están determinadas por

8 Las fronteras de las que hablan los autores son múltiples: aluden a los impedimentos materiales para acceder a la infraestructura y bienes urbanos como también a las grietas simbólicas que estructuran la interacción social en la ciudad, limitan la movilidad y el goce de la ciudad por parte de los cuerpos categorizados negativamente (2011: 168).

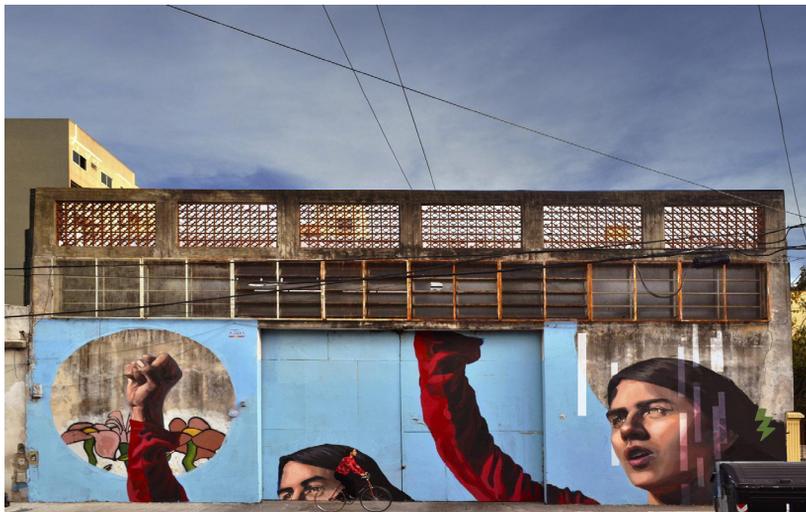


Figura 1. Mural de Mariela Ajas titulado “¿Qué sentís siendo mujer y pintando en la calle?” en Villa del Parque, 2017. Fuente: cuenta de Instagram de Mariela @marie_ajras.

atributos de género, clase y edad que generan rechazo, indiferencia o acercamiento. Tanto las preguntas del hombre que entrevistó a Mariela como las del transeúnte que interpelló a Prince estuvieron influenciadas por atributos asociados a la feminidad y los prejuicios de género.

Ser mujer,⁹ entonces, permea todos los ámbitos de la actividad y marca la experiencia de las muralistas de maneras diversas: en el sentido común la práctica mural aparece asociada a rasgos considerados masculinos –como la destreza física y la fuerza– y a la presencia de los varones –sujetos *por excelencia* del espacio público–.

La hipervisibilización (del cuerpo) de las mujeres: tácticas de apropiación y usos del espacio público

La exposición constante del cuerpo generizado a las vicisitudes del espacio público confiere a la práctica mural un carácter distintivo. La mujer en la

⁹ Me refiero a *ser mujer* como identidad de género o una categoría de identificación autopercebida pero también como una clasificación institucional y estatal que importa una discriminación sistémica hacia quienes son definidas como mujeres (Giunta, 2019: 14).

calle representa una inversión del hombre en la calle, su negatividad, y no una mera versión femenina (Delgado, 2007). El *flâneur* baudelariano¹⁰, el espectador urbano moderno, no podría haber sido una *flâneuse*, ya que su hábitat es un territorio libre solo para los hombres y controlado por ellos. La calle es donde las mujeres pasan de ser invisibles a estar sujetas a una hiper-visibility debido a la atención de los transeúntes. Sin embargo, también es el lugar donde las mujeres han encontrado nuevas formas de resistencia.

Situaciones personales similares se repitieron constantemente en las vivencias de mis interlocutoras que lidian con las dificultades de trabajar en la calle y los estereotipos de género de diversos actores, tal como muestra el siguiente relato de Agus Rúcula, oriunda del conurbano bonaerense:

Una vez pintando en Colombia me pasó, que la pasé re mal porque encima vinieron dos tipos, phss, fue una mierda. Y claro, el chabón que después nos hicimos re amigos que estaba pintando al lado me decía: “Lo que pasa es que acá se entiende que si vos sos mujer y estás haciendo algo en el espacio público estás provocando; ellos no ven que vos estás pintando, vos te estás exponiendo y estás buscando coger o ser cogida”. Claro, para ellos era como otro mundo entonces es como que no tiene que ver con cómo estás vestida siquiera: estás en el espacio público no yendo de un lugar a otro, haciendo alguna otra cosa (Entrevista a Agus Rúcula, junio, 2019).

El testimonio de Agus revela que mientras el *hombre público* es aquel ciudadano que se expone, se visibiliza y se arriesga al entramado de las relaciones sociales, la *mujer pública* -al contrario de la mujer privada- es aquella cuyo cuerpo resulta explícitamente accesible a todos, cuya naturaleza no ha sido domesticada (Delgado, 2007).

En efecto, las experiencias de la mayoría de mis interlocutoras están marcadas por situaciones en las que han sido cuestionadas durante su trabajo como mujeres, consideradas disponibles, incapaces, insuficientes o desprovistas de habilidades para desempeñarse en su labor. Se enfrentan constantemente a dudas y preguntas como: “¿tu padre o tu novio te enseñaron?”

¹⁰ El poeta Charles Baudelaire mencionó esta figura por primera vez en su libro *Las flores del mal* (*Fleurs du mal*, 1857) para describir a un personaje varón que camina sin rumbo por las calles de la ciudad, es decir, sin ningún objetivo más que el acto de caminar, observar y reflexionar.



Figura 2. Agus Rúcula pintando un mural en Lanús, 2019. Fuente: propia.

“pintas porque tu novio pinta”, “seguro trabajas porque le gustaste al chico”. No solo las divisiones de género atraviesan el espacio urbano, sino que, precisamente por eso, ha sido el lugar donde las segregaciones sexuales han sido desafiadas y donde se han desplegado y seguirán desplegándose iniciativas femeninas, ya sea colectivas o individuales, en busca de emancipación (Delgado, 2007: 244). El trabajo y las intervenciones de las muralistas representan una lucha para lograr una visibilización distinta, una que no sorprenda o sexualice sus cuerpos, sino que normalice su presencia en la calle como sujetas de derechos, iguales (Figura 2):

Que haya una mujer sola pintando en la calle un mural gigante y levantando tachos de 20 litros subiéndose a un andamio es un acto político. Sea lo que sea que pinte. Ya es algo que va contra las reglas, ¿me entendés? “Uy, ¿che, pero estás sola?”. Mucho esa pregunta como: “Ay, ¿vos sola lo hacés? Siempre a pensar que recibo ayuda y sobre todo ayuda masculina. Por eso, estar en la calle sola pintando; verano que estás con un short subida a la escalera. Yo en esta plaza laburé a la par de los obreros que estaban haciendo la plaza y re loco compartir un espacio constantemente con ellos. Estás hablando a la par, entrás a la misma hora, te vas a la misma hora, almorzás casi juntos. Y me acuerdo que el primer día vino



Figura 3. Mabel Vicentef realizando su mural “Empatía” en Puerto Madero, 2020. Fuente: propia.

el chabón y me quiso levantar; me preguntó si yo estaba casada. Después entendieron que yo era una persona además de ser una mujer con tetas y culo. Entendieron que era una persona y que laburaba a la par de ellos. Estaba ahí chivándome con la escalera y el rodillo y la altura (Entrevista a Sofi Mele, junio, 2019).

Para muchas pintoras, la politicidad de su labor emerge en tanto disputa la supremacía de un imaginario que asocia prácticas corporales de fuerza, resistencia y exposición pública a la virilidad que ostentan los varones. El hecho de convivir y mostrar la capacidad de hacer el trabajo pesado, soportar las condiciones del entorno y terminar el mural se vuelve prueba empírica suficiente para exigir cierto respeto y aceptación, oponiéndose así a interacciones negativas, estigmatizantes, acosadoras o paternalistas.

Exponerse: “aprovechar el capital erótico”

La exposición de una corporalidad sexualizada y los significados asociados a la feminidad no son necesariamente rechazados por las muralistas en todas las situaciones laborales. De hecho, el uso de su imagen en las redes sociales y la utilización estratégica de atributos femeninos del sentido común en beneficio propio fueron prácticas que surgieron en el campo y que fueron objeto de discusión, consideradas tolerables e incluso deseables, como parte de un proceso que va desde el estigma hasta el emblema (Gavazzo, 2019: 35). Me interesó y sorprendió descubrir que este tipo de actitudes y decisiones eran objeto de reflexión colectiva. Fue Agus Rúcula quien me introdujo al tema durante nuestras conversaciones sobre las relaciones de género en el ámbito del arte urbano y en la práctica del oficio. La noción de aprovechar *el capital erótico* fue acuñada por una de las muralistas del grupo para describir esta acción en particular:

Si un escote te hace entrar a un proyecto dale que va. Y es un tema interesante porque yo mucho tiempo he tratado de no subir fotos donde yo apareciera por una cosa así medio anti redes que tenía en un momento, pero después en otro momento un colega me ha dicho: “Ah, vos esos likes que tenés los tenés porque estás vos ahí”. Y yo no tenía ni una foto mía. Entonces, a veces se tiende a: ¿estoy donde estoy por la calidad de mi obra o porque mi culo sale en primer plano? Y yo muchas veces me he encontrado con pensamientos súper prejuiciosos y nada, entender que en algún momento dije por qué tengo que ocultarme; mi cuerpo es el que es y estoy al lado de mi obra pintando (Entrevista a Agus Rúcula, junio, 2019).

La pregunta sobre las razones por las cuales una muralista mujer es seleccionada para trabajar en determinados proyectos o eventos ha sido recurrente en mi trabajo de campo, tanto al hablar de sí mismas como al referirse a sus compañeras. ¿Se valora más la obra o el cuerpo? ¿Qué es lo que circula públicamente: los murales, los cuerpos o las prácticas? Mi investigación me ha mostrado que la imagen de las pintoras, su cuerpo de obra, el cuerpo que obra, las redes sociales, la calle, las oportunidades laborales, las relaciones de género, los imaginarios y las prácticas asociadas a la sexualidad están intrínsecamente entrelazados de manera empírica, más allá de lo que se

pretende. Los vínculos, ya sean reales o ficticios, entre el éxito y la imagen femenina sexualizada han influido en la forma en que mis interlocutoras entienden su propio trabajo y el de otras muralistas, generando inseguridades profundas acerca de sus habilidades y el valor de su trabajo (figura 3). Esta problemática quizás sea extrapolable a la experiencia de las mujeres trabajadoras en general: ¿el éxito se debe a sus atributos deseables o a su talento? Ya sea percibida como una desventaja o como una oportunidad, mis interlocutoras interpretaron que esta dinámica estaba ausente en el caso de los hombres, quienes, desde su perspectiva, parecen no experimentar en sus cuerpos la misma violencia y sexualización, o como si fueran privilegios que no son mencionados ni cuestionados.

En ese momento yo no era consciente del privilegio que tenían esos pibes. Yo decía: “Ay, ¿por qué no se me ocurrió salir antes a pintar en la calle?” Y después entendí que yo nunca pude salir a las 12 de la noche a mi barrio, sola a hacerme la vandálica porque lo más probable es que me hubiese pasado, que me violen, que me maten y que me pase cualquier cosa además de que te roben o que te pase algo malo como cualquier persona en un barrio capaz como el mío, en un horario tal, lo que sea, ¿no? Me costó un tiempo entender todo eso, decía: “Ah okey claro, perfecto; vos pintabas trenes a los 14 años, qué bueno, seguro porque sos chabón” [...] Al principio que vos estás aprendiendo, que esto, que bla es como: “Todo bien, vos podés “; ahora trabajás y es como: “No, vos seguro trabajás porque le gustaste el chabón, porque mostrás más tu cuerpo que lo que estás pintando” (Entrevista a Fio Silva, septiembre, 2020).

La capacidad de regulación estratégica de la sexualidad, la resistencia física, la modelación de la corporalidad mediante el entrenamiento y la inhibición o expresión de las emociones hacen parte del oficio y la experticia mural. Si por un lado las mujeres deben incorporar o reforzar ciertos hábitos asociados al *aguante*,¹¹ una resistencia física individual a los diferentes avatares del espacio público o el trabajo pesado, por otro, defienden y desarrollan otras técnicas y tácticas de trabajo vinculadas a la exposición del

11 Alabarces, Garriga Zucal y Moreira (2008) analizan etnográficamente la categoría de *aguante* en las hinchadas de fútbol argentinas como parte de un sistema de honor y prestigio que pondera positivamente la valentía y la bravura en un enfrentamiento físico entre varones.

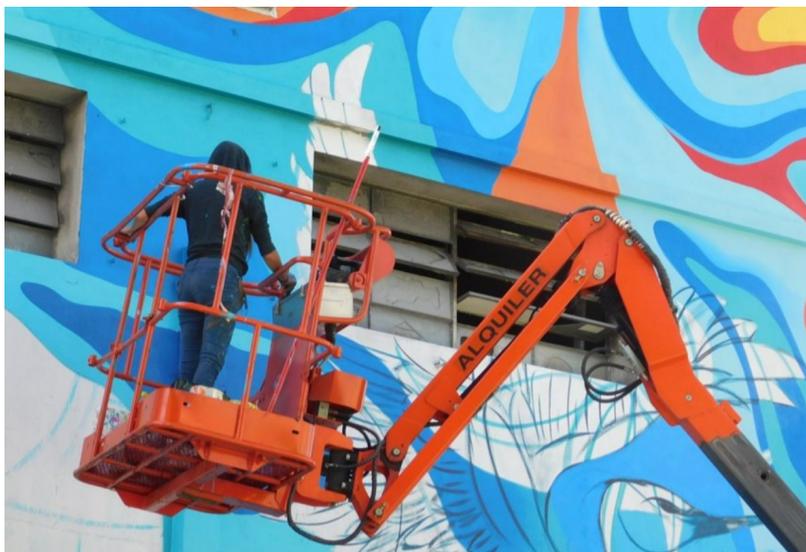


Figura 4. Fío Silva pintando frente al Club Peretz, San Martín, 2019. Fuente: Silvia Hirsch.

cuerpo y la propia imagen femenina –como aprovechar el capital erótico–, la exigencia de las condiciones de higiene apropiadas, el cuidado y la ayuda mutua entre colegas para sortear los obstáculos del contexto y la labor.

Sugiero entonces considerar estas prácticas, siguiendo a Saba Mahmood, como parte de una agencia social entendida como “una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (2001: 205) y no necesariamente se configura como resistencia a las relaciones de poder. Coincido también con Sherry Ortner (2016), quien plantea un análisis bidimensional que destaca la conexión entre la agencia oposicional como resistencia a la dominación y la agencia de los proyectos como la búsqueda de los propios deseos. Esta última dimensión es fundamental en la noción de agencia, ya que a menudo se les niega a aquellos que se encuentran en una posición de subordinación. En el caso de estudio de las muralistas, su resistencia en busca de cambios en el mundo se convierte en una forma particular de acción dentro de una amplia gama de prácticas relacionadas con el desarrollo de habilidades y capacidades que moldean un cuerpo dócil. Además, su capacidad de agencia está vinculada al crecimiento personal y colectivo, así como a la búsqueda de deseos y proyectos de vida.

Solas pero acompañadas

Las condiciones precarias y las particularidades del entorno laboral han llevado a ciertos consensos que sustentan la organización de AMMurA (Asociación de Muralistas Mujeres de Argentina). Estos consensos incluyen la creación de una *comunidad* entre las muralistas de todo el país a través de redes de intercambio y comunicación, la visibilización de su oficio y la denuncia de la desigualdad de género en el ámbito laboral del arte urbano. Para lograr esto, las integrantes de AMMurA demandan un cupo laboral que garantice la participación equitativa de hombres y mujeres en eventos, proyectos y obras públicas, mediante convocatorias abiertas con jurados rotativos basados en la paridad de género.

Aunque no existen cifras oficiales o estudios académicos cuantitativos,¹² las investigaciones realizadas por las propias muralistas indican que alrededor del 90% de los murales encargados por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires han sido pintados por hombres. Por tanto, las muralistas reclaman el reconocimiento generalizado de su práctica como un sustento para su vida y el reconocimiento de las mujeres como trabajadoras muralistas con los mismos derechos que los hombres en el mismo campo laboral.

En el contexto de la globalización del capital, que requiere de la fuerza laboral de las mujeres (según plantea Silvia Federici, 2004), el ámbito del arte en general y el muralismo en particular actúan como una pantalla en la cual se replican y refuerzan las violencias inherentes a este proceso, manifestándose en formas de exclusión, mecanismos de desautorización e invisibilización de las mujeres (según argumenta Andrea Giunta, 2019).

En el contexto de reivindicar el derecho de las mujeres a habitar y transitar el espacio público de manera individual, es importante visibilizar las desigualdades y la violencia que enfrentan. Sin embargo, también se requieren tácticas para revertir esta situación o al menos hacerla más tolerable. Para lograrlo, el establecimiento de redes y la ayuda mutua son prácticas efectivas en busca de la autosuficiencia, la autonomía y la igualdad de género en el trabajo y en la ocupación del espacio público.

12 Lo que encontré fueron estudios sistemáticos dedicados a cuantificar la presencia de las mujeres argentinas en el mercado del arte nacional e internacional y su representación en instituciones y concursos nacionales. Estos incluyen rubros como pintura, dibujo, escultura, grabado, cerámica, fotografía, instalaciones, medios alternativos y textil. En todos menos, el textil, los resultados para el género en cuestión son desfavorables (Giunta, 2019; Zacharías, 2016).

Es importante destacar que no todas las muralistas pintan solas en la calle. Algunas, como Ailén Possamay de Junín de los Andes, realizan sus murales junto a sus amigas, quienes las acompañan con mates y apoyo. Muchas de las muralistas que he entrevistado han resaltado las particularidades del trabajo en grupo y la experiencia diferencial que surge al construir encuentros entre muralistas mujeres, como en el caso de la *pintada federal*. Estas experiencias contrastan con el trabajo junto a colegas o asistentes hombres, y aportan una perspectiva única a la labor muralista.

La jornada era de 10 horas seguidas cada día, que el mate, el sanguchito. Había chicas que te ayudaban y terminaban de pintar el pelo mientras vos estabas por acá abajo; yo me sentí mucho más acompañada que las veces que yo fui como ayudante con mis amigos varones porque cada uno estaba muy en la suya y había trazos que me dejaban hacer y otros que no porque no era mi muro y no se compartía, era raro” (Laura, conversatorio en El Conti, mayo, 2019).

Ciertos cuerpos y ciertas prácticas constituyen oportunidades analíticas para evidenciar la construcción simbólica, concreta y específica del espacio. *Ser varón* o *ser mujer* marca las experiencias, los usos, los conflictos, las distintas solidaridades y resistencias al crear y habitar de tal o cual forma el espacio público.

En el caso de Rosario, AMMurA funciona desde sus comienzos como un espacio de contención para poder ocupar la calle. De hecho, su conformación como colectivo en esta ciudad se consolidó en la primera pintada federal a fines de 2018. Desde entonces, la agrupación se articula con colectivos, diferentes organizaciones de base comunitaria y vecinos/as para conseguir paredes, diseñar y/o pintar en conjunto. *Salir en manada* resulta, en ocasiones, una táctica colectiva contra la inseguridad y los peligros concretos de transitar en soledad por ciertos lugares siendo mujer. “Esa cosita de esa necesidad de salir en manada para estar protegida que no sé si a los pibes les pasa”, aseguró la China del Río.

Justamente porque vemos cómo ciertos actores (gobiernos, planificadores, diseñadores, urbanistas, arquitectos/as) producen espacios desde posiciones ideológicas propias, debemos tomar muy en serio cómo otros grupos, entre ellos AMMurA, se apropian expresivamente del espacio de manera muy diferente a la planificada, generalmente dirigida a la acción masculina, y proponen otro uso y disposición del mismo en el cual se manifiestan las capacidades de las mujeres muralistas (Boy, 2018) (figura 4).



Figura 4. China del Río pintando su mural en “La Chicago” mientras Tania la ayuda, Rosario, 2019. Fuente: propia.

Reflexiones finales

Reflexionar acerca de cómo, por y para quién se construye ciudad implica inmiscuirse en los conflictos urbanos que se dirimen en este espacio a partir del encuentro de las diferencias y desigualdades, entre ellas las de género, y en cuanto a los proyectos de ciudad que diversos grupos tienen el poder de proponer. En este sentido, el avance de las demandas de las mujeres sobre sus derechos y la masificación de los movimientos y reclamos feministas en Argentina dan cuenta de un conflicto en el que se ponen en juego narrativas morales que impulsan cambios sociales rotundos (Boy, 2018). Cada proyecto es impulsado por una alianza de actores, AMMurA en este caso, que “disputan con otros el acceso a las oportunidades económicas, políticas, sociales y morales que la urbe ofrece” (2018: 155) *poniendo el cuerpo*. El espacio está

articulado por las formas en que una sociedad elabora y expresa las relaciones de poder, sus nociones de igualdad y desigualdad (del Valle, 1997). Entiendo que la práctica mural de mis interlocutoras es parte de lo que María Laura dos Santos (2019) llama *políticas de visibilidad* proponiendo un uso alternativo del espacio público y un discurso contrario a los intereses de quienes lo administran.

Si en ocasiones ellas apelan a un discurso asociado a la autosuficiencia, a las condiciones de igualdad con respecto a los muralistas varones y prácticas que implican una exposición del cuerpo y el uso de la propia imagen para legitimar su trabajo, otras veces priorizan la necesidad de tejer redes y propiciar un intercambio entre pintoras para crear un ámbito regido por una lógica comunitaria y fraterna, opuesta a la lógica de la competencia de sus colegas hombres. Usualmente estas premisas, lejos de enunciarse como contradictorias, han aparecido juntas y mezcladas. El establecimiento de redes y la ayuda mutua entre muralistas mujeres parecería más bien una condición *sine qua non* para alcanzar la autosuficiencia, autonomía e igualdad de género en el trabajo.

Cuerpo, práctica mural, actores sociales y calle se entretejen para crear situaciones de una singularidad peculiar: encuentros; disputas; desigualdades; puesta en duda de fronteras urbanas, estereotipos que segregan y distancian a sus habitantes y caminantes. En este sentido, encontré que la dimensión de género y el cuerpo juegan un papel fundamental en todos los ámbitos de la profesión con respecto a las oportunidades laborales, los obstáculos y prejuicios en el ejercicio del trabajo, también en cuanto al entrenamiento y la técnica, y las tácticas individuales y colectivas para contrarrestar las desigualdades. Así, la capacidad de agencia de las muralistas se vincula al desarrollo personal y colectivo, así como a la persecución de deseos y proyectos de vida. Allí donde las pintoras *ponen el cuerpo*, amplían sus posibilidades de acceso a la ciudad y discuten los sentidos de su intervención mural.

Referencias

- Alabarces, P., Garriga Zucal, J. y Moreira, M. V. (2008). El “aguante” y las hinchadas argentinas: una relación violenta. *Horizontes antropológicos*, 14(30), 113-136.
- Altamirano, O. y Moura, M. (2016). El mural como vehículo narrativo e identidad ciudadana. *Blucher Design Proceedings*, 2(9), 3068-3077.
- Ardèvol, E. (1998). Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales. *Disparidades. Revista de Antropología*, 53(2), 217-240.
- Ardèvol, E. y Estalella, A. (2010). Internet: instrumento de investigación y campo de estudio para la antropología visual. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 15, 1-21.
- Boy, M. (2018). El otro espacio público en los estudios urbanos de la Argentina actual: el género y las sexualidades también construyen ciudad. *Revista del Área de Estudios Urbanos*, 9, 153-167.
- Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Del Valle, T (1997). *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Del Valle, T. (2001). *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*. Madrid: Narcea Ediciones.
- Dos Santos, M. L. (2019). *Street Ar(g)t: aportes a los estudios de la creatividad urbana en la Argentina*. Tesis de maestría no publicada. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- Fabaron, A. (2019). *Las batallas del color: prácticas de imagen al sur de la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Fabaron, A. (2016). Paisajes urbanos, diferencia y desigualdad. El caso de La Boca en Buenos Aires. *Revista del Museo de Antropología*, 9(1), 69-82.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gavazzo, N. (2019). *Boliviantinos y argenguayos: una nueva generación de jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes en Buenos Aires*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario.
- Giunta, A. (2019). *Feminismo y arte latinoamericano. Historia de artistas que emanciparon el cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Guizardi, M. L. (2017). *Capoeira: Etnografía de una historia transnacional entre Brasil y Madrid*. Madrid: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Juarez, G. S. (2019). Mujeres y arte urbano contra la violencia de género en América Latina. Tesis de maestría no publicada. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Krotz, E. (1987). Utopía, asombro, alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica. *Estudios sociológicos*, 283-301.
- Ley N° 2991. Registro de Muralistas y Creadores de Arte Público. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Diciembre 11 de 2008.
- Mahmood, S. (2001). Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural anthropology*, 16(2), 202-236.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. 1a ed. Madrid: Editorial Tecnos.
- Marcus, G. E. (2014). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 22, 111-127.
- Marradi, A., Archeti, N. y Piovani J. I. (2007). *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Emecé.
- Ortner, S. (2016). *Antropología y teoría social: cultura, poder y agencia*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Patiño-Díe, M. (2017). Mujeres que subvierten las concepciones victimizantes de la identidad femenina, en VV.AA.: Actas (Pre-Print) XIV Congreso de Antropología. Valencia, Universitat de València, pp. 2090-2103.
- Remesar, A. (2019). Del arte público al post-muralismo. Políticas de decoro urbano en procesos de Regeneración Urbana. *On the w@terfront. Public Art.Urban Design.Civic Participation.Urban Regeneration*, 61(1), 3-65.
- Segura, R. (2015). *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- Segura, R. y Ferretty, E. (2011). El cuerpo y la ciudad. Espacio público, fronteras urbanas y prácticas corporales. *Educación Física y Ciencia*, 13, 165-168.
- Sennett, R. (1997). *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Sennett, R. (2015). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- Zacharías, M. P. (2016). Las mujeres radicales: Una deuda pendiente del arte. *La Nación*. Recuperado de www.lanacion.com.ar.

CAPÍTULO 4

Trans-formando la educación

Una investigación sobre las experiencias travestis-trans en el Bachillerato Popular Mocha Celis

Leila Zimmermann

Introducción

El presente artículo surge del trabajo desarrollado en la tesina “Experiencias educativas de la comunidad travesti-trans dentro del Bachillerato Popular Mocha Celis”, con la cual me he graduado de Licenciada en Sociología dentro del IDAES-UNSAM a finales del 2020. La investigación se propuso analizar, a través de un estudio de caso de tipo cualitativo, mediante observación participante y entrevistas semiestructuradas, las experiencias educativas (tanto de docentes, equipo académico, estudiantes y graduades¹ travestis-trans) al interior del Bachillerato Popular Mocha Celis, ubicado en el barrio de Chacarita, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En primera instancia, el trabajo buscó entender las dificultades históricas y estructurales que posee la población travesti-trans respecto del acceso y permanencia dentro del sistema educativo formal, que se traducen en los bajos porcentajes de terminalidad de los estudios secundarios.

Las dificultades mencionadas se encuentran interrelacionadas con otros factores de vulnerabilidad social, como consecuencia de la expresión de su identidad de género a muy temprana edad (durante la infancia o la adolescencia), tales como: el alejamiento prematuro del hogar familiar (el cual

¹ Utilizo a lo largo del trabajo la letra “e” a modo de referencia de espectros más amplios de expresiones de género, con el fin de trascender los pronombres binarios femeninos y masculinos en el lenguaje y así contemplar a diversas identidades sexogenéricas.

coincide con el momento de asumir socialmente la identidad travesti/trans); situaciones de estigmatización y discriminación social en las instituciones educativas y, por tanto, deserción escolar; condiciones habitacionales precarias; participación casi nula en el mercado formal de trabajo; episodios de violencia institucional, así como de travesticidios y transfemicidios; y, por último, la escasa llegada al sistema previsional (debido a la baja accesibilidad a empleos formales).

En esta coyuntura, el Bachillerato Popular Mocha Celis surge en el año 2011² con el objetivo de fomentar la inclusión educativa del colectivo travesti-trans mediante un proyecto pedagógico alternativo al sistema educativo formal –signado por una perspectiva liberal y europea³ impulsada en primer lugar por Sarmiento– que contemple y acompañe los procesos subjetivos y las diferentes temporalidades del devenir trans, así como las consecuencias socioculturales y económicas que trae consigo. Este trabajo busca generar un breve recorrido por los motivos que llevaron a mi decisión de realizar una investigación sobre el Bachillerato y los desafíos metodológicos que se me presentaron, así como también por los diversos hallazgos y algunos datos actualizados sobre las transformaciones que experimentó el espacio posteriormente.

Punto de partida *anfíbio*. ¿Cuáles fueron las motivaciones, teorías y métodos que guiaron la investigación?

Todo trabajo de tesina requiere realizar(se) una pregunta fundamental sobre el objetivo y los motivos de lo que deseamos investigar. En mi caso, tomé la decisión de visibilizar el punto de enunciación desde el cual redacté la tesina de grado, entendiendo la existencia de una interrelación *anfíbia* (Svampa, 2008) entre mis intereses políticos y académicos, los cuales generaron las condiciones necesarias para poder conocer la propuesta educativa del Bachillerato Popular Mocha Celis, y, en consecuencia, interesarme profundamente en realizar un estudio de caso sobre esta que dé cuenta de las

2 Más adelante desarrollaré sobre los inicios y motivos de creación del Bachillerato.

3 Por perspectiva liberal y europea, nos referimos a los principios fundacionales de la Revolución Francesa ocurrida en el siglo XVII, tales como la igualdad y la libertad. Según Dussel (2004), la *pedagogía normalizadora* aplicada en el ámbito educativo argentino se vinculaba a esta perspectiva, generando una ilusión igualitaria en la cual se niega el pluralismo y la diversidad existente en las aulas.

experiencias educativas travestis-trans, así como también de las características y particularidades de ese espacio.

A nivel personal, formo parte de la comunidad LGBTIQ,⁴ particularmente desde mi identidad lésbica, lo cual me ha llevado a circular y habitar diversos espacios de activismo político, tales como los eventos que ocurrieron durante las audiencias por el travesticidio a la referente travesti Diana Sacayán⁵ en 2018, en las afueras del edificio de la Corte Suprema de la Nación, mientras se esperaba el fallo final. Durante las once audiencias transcurrieron diversos recitales, lecturas de documentos e intervenciones en la vía pública a cargo de organizaciones sociales y partidarias, colectivos feministas y LGBTIQ. En ese contexto, despertó especialmente mi interés una bandera que decía “Bachillerato Popular Trans Mocha Celis”. Hasta ese momento no tenía conocimiento de su existencia, y eso me interpeló tanto a nivel personal como político, despertándome diversas preguntas. ¿Qué era un Bachillerato Popular Trans? ¿Era exclusivo para la comunidad travesti y trans? En este punto de inflexión y apertura de distintos devenires a nivel personal, académico y político, surgió el tema de investigación de mi tesina que nos convoca en el presente artículo.

En ese marco, comencé a realizar visitas a la Mocha Celis⁶ durante festivales para recaudar fondos (*Mocha Fest*) y charlas tituladas “Relatos en primera persona”, en donde miembros del Bachillerato narraban sus trayectorias socioeducativas. Paralelamente, inicié el trabajo de archivo (con documentos escritos y audiovisuales) sobre la historia de la Mocha Celis, hecho que me permitió comenzar a comprender un poco más sobre el lugar que ocupa el Bachillerato Popular para sus estudiantes.

A nivel metodológico se utilizó el método cualitativo, realizando la técnica de observación participante, así como también llevando a cabo diez (10) entrevistas cualitativas semi-estructuradas en profundidad tanto a estudiantes y

4 Siglas que identifican a lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersexuales y queers.

5 Diana Sacayán fue una referente travesti nacida en Tucumán, militante activa en LaFerrere (Partido de La Matanza) por los derechos de la comunidad LGBTIQ, teniendo un papel decisivo en la sanción de la Ley de Identidad de Género en 2012, y siendo partícipe de la redacción la Ley de Cupo Laboral Trans. En 2015 fue asesinada por Gabriel Marino, quien fuera posteriormente acusado de haber cometido travesticidio.

6 A lo largo del trabajo nos referiremos al Bachillerato como *la Mocha* y no *el Mocha*, por dos motivos: uno, explicado en el documental *Mocha* (Quiñones Cuartas-Rayán Hindi, 2018) por les propies docentes del lugar, respecto a que el nombre del Bachillerato es un homenaje a una travesti tucumana asesinada por la policía mientras trabajaba en las calles de Flores, por lo cual es un acto de visibilidad política no ocultar el pronombre femenino. Además, varies de mis entrevistades también hicieron mención del espacio educativo de esta forma.

graduados, como a docentes y miembros del equipo académico travestis-trans del Bachillerato Popular Mocha Celis e informantes clave que no eran travestis-trans.

Respecto del marco teórico en el cual se enmarca la investigación, esta se inserta dentro del campo de los estudios de géneros y sexualidades, en diálogo con la perspectiva queer: una elaboración teórica de las disidencias sexuales y la de-construcción de las *sexualidades periféricas* (Fonseca Hernández-Quintero Soto, 2009). A su vez, teniendo en cuenta las limitaciones que posee la teoría queer para comprender las particularidades de nuestra región latinoamericana en materia de géneros y diversidades, fue relevante durante la tesina la perspectiva decolonial (Aguiló Bonet, 2016 y Bidaseca, 2016) con el fin de obtener una visión interseccional.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de la Mocha Celis para el campo sociológico? En primer lugar, considero que uno de los motivos de relevancia para encarar una investigación de estas características se debe a que el Bachillerato Popular Mocha Celis es la primera experiencia educativa pensada y orientada a la comunidad travesti-trans a nivel mundial (Martínez y Vidal Ortiz, 2018). Su existencia reciente amerita una atención, análisis y comprensión en el entramado de sus propias particularidades y complejidades internas, con el objetivo de generar diálogos críticos y constructivos dirigidos a los anteriores modelos pedagógicos clásicos.

En segundo lugar, se encuentra el motivo de observar las situaciones de desigualdad multidimensional (Reygadas, 2004; Kessler, 2014), que vulneran la accesibilidad a derechos por parte de la población travesti-trans en nuestro país, con el objetivo de dar cuenta de este cuadro de situación en términos sociológicos y en consecuencia aportar –tanto académica como políticamente– a la construcción de nuevas pedagogías educativas más igualitarias, inclusivas e integrales en clave de perspectiva de género. En el apartado tercero, conoceremos más en detalle las dificultades que posee la población travesti-trans no solo en materia educativa, sino en diversos ámbitos sociales (familiares, laborales, institucionales, entre otros).

Reflexividad epistemológica: ser percibida como investigadora no-trans

Debido a que, conjeturo, según la percepción de mis entrevistades habría ejercido cierto “extractivismo académico” desde mi papel de investigadora no-trans, a la hora de realizar el trabajo de campo he tenido momentos de cierta incomodidad o desconfianza por parte de ellos al no ser considerada/leída como una par; así como también solicitar cierta retribución a cambio

antes o después de realizar la entrevista (por ejemplo, a través del pedido de donaciones de materiales escolares a la Mocha Celis o cuestiones más abstractas como el “seguir en contacto en caso de necesitar apoyo con causas de activismo trans”).

Por “extractivismo académico” entendemos según Hale (2009) ciertas críticas contemporáneas desde activismos y estudios travestis-trans hacia personas del ámbito universitario que no se identifican con estas categorías y deciden realizar investigaciones en donde se fetichizan/“zoologizan” a las personas travestis-trans, extrayéndoles información mediante entrevistas y no otorgando ningún beneficio a cambio (por ejemplo al no contribuir con sus luchas políticas o inclusive que les propios investigadores “no cuestionen sus privilegios cis”).

Esto me resultó un dato de campo relevante ya que, como veremos más adelante, la Mocha es un ámbito endogámico en donde la diferenciación entre “el adentro” (un ámbito de pares) y “el afuera” implica una carga simbólica importante al momento de vincularse socialmente tanto entre los propios miembros del bachillerato como hacia agentes externos.

En este sentido, considero de enorme importancia visibilizar estas situaciones en el presente artículo, las cuales también formaron parte de la problematización de la tesina. Los hechos me permitieron generar momentos de reflexividad epistemológica respecto de la responsabilidad ética académica que conlleva investigar temáticas vinculadas a colectivos identitarios específicos, siendo que “la academia”, a nivel abstracto, suele observarse desde el activismo travesti-trans como ámbito de privilegio o “burbuja” cerrada que utiliza/fetichiza a sus objetos de estudio mediante un distanciamiento epistemológico supuestamente objetivo. Retomaremos esta temática en las reflexiones finales.

Condiciones de vida travesti-trans en Argentina: exilios, deserciones, activismos y violencias

Previo a iniciar un recorrido más detallado sobre las interacciones entre pares y las características propias del Bachillerato, resulta esencial comprender las condiciones de vida de la población travesti-trans en nuestro país, hilando en detalle las trayectorias biográficas de quienes circulan por la Mocha Celis en sus activismos políticos, vínculos familiares, experiencias

educativas y laborales –previamente a que asistieran al Bachillerato– y, a su vez, articulando a las mismas con diversos datos estadísticos.

En este sentido, es importante observar la relación de la comunidad travesti-trans con los movimientos de diversidad/disidencia sexual, específicamente en el surgimiento de los primeros activismos y organizaciones travestis-trans. las cuales llevaron adelante demandas específicas sobre reconocimiento de sus identidades, dificultades vinculadas a cambios registrales en el DNI; prácticas de violencia policial, como también problemáticas socio-sanitarias ligadas al VIH-SIDA. A nivel contextual, es relevante mencionar la visibilización mediática que obtuvo la comunidad desde los años noventa mediante figuras como Cris Miró y Florencia de la V.⁷ Estas acciones político-activistas fueron vinculadas en la tesina con la propuesta de la Mocha, entendiendo al Bachillerato como un espacio que incentiva la participación política de su estudiantado, tal como expresaron varies entrevistades al mencionarnos que no tenían conocimiento o interés en participar dentro de manifestaciones político-activistas previo a su llegada a la Mocha, y luego tomaron parte a nivel colectivo-institucional para diversas convocatorias vinculadas al género y la diversidad.

En este sentido, observé a modo de hallazgo la capacidad agentiva (Ortner, 2016) de la población travesti-trans al momento de nuclearse políticamente entre pares, a partir de vivencias similares en torno a sus construcciones identitarias tempranas y emancipaciones del núcleo familiar primario. Estas experiencias les permitieron advertir y reflexionar en profundidad acerca de cuáles derechos les estaban siendo vulnerados colectivamente. Posteriormente a la entrega de mi tesina, en febrero del 2021, se inauguró –aparte del Bachillerato– la *Escuela popular de géneros y diversidad Brandon/Mocha*, una propuesta financiada por el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad (MMGyD) para la formación política integral de militantes LGTBTTIQ+ con el objeto de mejorar los procesos de construcción de organización popular, territorial e interseccional. Esto demuestra nuevamente los intereses del Bachillerato en pos de incentivar y acompañar la participación político-activista de sus estudiantes.

Es importante mencionar la desafiliación familiar que vivencia un persona travesti-trans después de asumir socialmente su identidad de género,

7 Cris Miró fue una actriz, bailarina y vedette; además de ser la primera persona visiblemente travesti en el ámbito mediático argentino durante la década del '90. Por otro lado, Florencia de la V es una actriz, comedianta y vedette argentina, también perteneciente a la comunidad trans.

entendiendo este proceso como parte de las fases de interiorización del estigma (Goffman, 2016), las cuales se desarrollan posteriormente a la expulsión/exilio del hogar familiar. En el caso de las travestis y mujeres trans que asumieron socialmente su identidad de género a los 18 años o antes, el 73,3% vive sola, mientras que en el caso de asumir socialmente su identidad a los 19 años o posteriormente a esa edad, el hecho de vivir solas se pospone (Ruiz *et al.*, 2017:107). Luciana, mujer trans y miembro del equipo académico de la Mocha Celis, menciona:

Cuando les comenté a mis viejos [que era mujer] la primera vez, allá por el 2000, me mandaron a hacer terapia con la psicóloga de la iglesia, supuestamente me tenían que sacar al diablo [...] lo tomaron todo mal hasta 2008, 2009, que yo me fui de la casa (Entrevista de la autora, 23/7/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

Estos hechos de incompreensión o rechazo familiar por sus identidades generan la desafiliación y el exilio de sus hogares, siendo episodios de especial relevancia en sus trayectorias vitales. Posteriormente, ante el desamparo y la falta de cuidado por parte de les adultes, se van configurando *familias entre pares* (Álvarez Broz, 2018), es decir, redes de apoyo, solidaridad y afecto mutuo en situación de convivencia entre travestis-trans. Un dato significativo a tener en cuenta es que, cuanto antes se van del hogar, menores niveles educativos alcanzan. De las travestis y las mujeres trans que asumieron su identidad de género a los 13 años o antes, el 69% no alcanzó a completar el nivel de educación, mientras que las que asumieron su identidad posteriormente a los 19 años, tienen el secundario completo o más en un 74,2% (Ruiz *et al.*, 2017).

Asimismo, se presentan episodios de estigma y discriminación hacia la comunidad travesti-trans dentro de ámbitos educativos, por parte de compañeros, docentes y directives. El objetivo en la tesina respecto de este eje fue comprender las experiencias educativas previas de les miembros de la Mocha Celis antes de su llegada al Bachillerato, concentrándonos en los motivos de no culminación de sus estudios, teniendo en cuenta que la edad en la cual asumen socialmente su identidad de género incide en la no terminabilidad de sus estudios secundarios. Según Fundación Huésped (2014), cuatro de cada diez personas trans han sido discriminadas por directives (40,7%) y docentes (40,2%), y mayoritariamente por parte de compañeros de estudio

(71,3%). Luciana me manifestaba que “hasta sexto grado de la primaria estuve bien. Luego una empieza a crecer [...] y ya empiezan las cargadas, la mariquita... El último año yo hice de todo, inventé cosas en mi casa para que me cambiaran de turno” (Entrevista de la autora, 23/7/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). Esto se relaciona con lo expresado por Maryanne, docente trans y preceptora de la Mocha, al momento de comentarme las vivencias educativas de muchxs estudiantes travestis-trans de la Mocha antes de llegar al Bachillerato: “A muchas ser la única fue siempre una característica en contra, más que a favor” (Entrevista de la autora, 23/7/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). En este punto, es importante resaltar que apareció en varias entrevistas la figura de “bicho raro” como autodescripción de las sensaciones que generaba el ser la única persona travesti-trans en las aulas previo a ingresar en la Mocha.

Por último, las dificultades de acceso laboral para travestis-trans se interrelacionan con lo antedicho y constituyen otro punto fundamental en sus trayectorias biográficas. Solo el 9% de las mujeres trans y travestis está inserta en el mercado formal de trabajo; y para más del 70%, la prostitución sigue siendo la principal fuente de ingresos (Ruiz *et al.*, 2017:45). El nivel educativo es una variable influyente, ya que solo el 6,9% de travestis-trans que tienen el secundario incompleto o menos posee un trabajo formal; mientras que esta cifra asciende al 19,1% en el caso de quienes poseen secundario completo y más (2017:48). En este sentido, Luz (estudiante transexual de la Mocha de 25 años) cuenta que su momento de deserción escolar ocurrió en el segundo año del secundario, mientras estudiaba en Jujuy y comenzó a habitar el ámbito de la prostitución/trabajo sexual: “No quise seguir porque yo ya había conocido la calle, la noche, y yo prefería salir a hacer plata a estar estudiando, y pensaba que esa era una vida más fácil” (Entrevista de la autora, 19/11/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

¿De qué trata la propuesta de la Mocha?

Anteriormente pudimos comprender en mayor detalle las condiciones de vida travesti-trans, articuladas con los relatos de quienes circulan y habitan cotidianamente por la Mocha. En esta instancia describiré y analizaré la propuesta pedagógica del Bachillerato, explicando cuáles son sus especificidades y diferencias en relación con el sistema educativo formal.

Luego, conoceremos los orígenes de la Mocha Celis y sus estrategias a nivel institucional para contrarrestar la discriminación por motivos de identidad de género/sexual presente en otros espacios institucionales, así como también las *multifuncionalidades*⁸ del Bachillerato y los motivos por los cuales estudiantes, graduadxs, docentes y equipo académico eligen formar parte de la Mocha en lugar de optar por otras instituciones del sistema educativo formal.

Los inicios del espacio y las disputas pedagógicas del saber

La Mocha Celis está ubicada en el barrio de Chacarita, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, y surge en el 2011 como respuesta a la necesidad de la comunidad travesti-trans de ser incluida dentro de una escuela, así como acompañada en sus propios procesos y temporalidades sociales e identitarios dentro de un ámbito entre pares. Remontarnos a los orígenes del Bachillerato implica visibilizar el rol fundamental de Lohana Berkins (referente histórica del colectivo travesti) en la creación de la Mocha Celis, así como también el accionar de Vida Morant (docente travesti), quien se desempeñó en sus comienzos como Secretaria Académica de la Mocha. En este sentido, es importante mencionar que el nombre del Bachillerato es en homenaje a una travesti nacida en Tucumán, llamada Mocha Celis, que trabajaba en las calles de Flores (CABA) y fue asesinada por miembros de la Policía Federal que la amenazaban. Berkins (2011) lo detalla en una entrevista:

¿Por qué ponerle al bachillerato Mocha Celis? Porque Mocha no sabía leer ni escribir. Cuando llegábamos a las comisarías detenidas, ella siempre me pedía a mí que le leyera. Me acuerdo de que cuando estábamos en los calabozos había otra traba, que era una chica supererudita, y yo le dije: “Aprovechemos que estamos acá adentro y enseñale a Mocha. Pero hazelo de manera que ella no se sienta mal, que no se sienta menos”.

Al momento de realizar mi trabajo de campo, el relato de Francisco –director y fundador de la Mocha Celis, quien se autopercibe *marica*⁹ ayudó

8 Aclaración: el concepto es creación de la autora. Denominamos “multifuncionalidad” del bachillerato al hecho de trascender los propósitos educativos al poner a disposición del estudiantado travesti-trans servicios sociales y un gabinete de profesionales. Más adelante detallaremos en profundidad el concepto.

9 “Marica”, según Di Lenarda (2019), es un adjetivo de carácter peyorativo y despectivo, usado para designar a un varón afeminado u homosexual. El activismo LGBTIQ tomó esta palabra de forma identitaria

a reconstruir el momento de creación del espacio y los motivos que llevaron a tomar la decisión de llevar adelante un proyecto educativo diferente a lo existente:

Hice el documental sobre la Cooperativa Nadia Echazú, y ahí me enteré del promedio de vida de 35 años [de travestis-trans], de la violencia policial y callejera, una situación complicada que vivían las compañeras. Me crucé con otra persona que venía trabajando sobre despatologización, Agustín, y ahí decidimos gestar este espacio [...] orientado en principio a personas travestis en situación de prostitución o trabajadoras sexuales, personas trans. Y después nos dimos cuenta que son un montón de personas las que quedan por fuera del sistema educativo (Entrevista de la autora, 13/8/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

Esto último da cuenta de que la Mocha no es exclusiva para personas travestis-trans, generando una heterogeneidad identitaria (e inclusive generacional) en su estudiantado. Pueden asistir personas de más de 16 años en adelante, con el objetivo de recibir su título en Bachiller Perito Auxiliar en Desarrollo de las Comunidades luego del transcurso de tres años de cursada.

El bachillerato impulsa ciertas disputas a nivel pedagógico. La propuesta educativa de la Mocha se encuentra diferenciada de las pedagogías más clásicas que podemos encontrar dentro del sistema educativo formal argentino, las cuales en sus orígenes históricos a mediados del siglo XIX proponían homogeneizar las diferencias entre estudiantes bajo principios liberales como la igualdad y la libertad. Según Dussel (2004), las formas de inclusión planteadas en este modelo educativo dependían generalmente de la existencia de una otredad excluida, la cual no lograba ser “asimilada correctamente”. En cambio, el modelo de Bachillerato Popular plantea disputas de sentidos para con estas pedagogías clásicas, promoviendo el pensamiento crítico latinoamericano y metodologías participativas más horizontales (Areal, 2012). En relación con lo antedicho, Francisco sostiene: “La mayoría de las escuelas siguen hablándole a un sujeto idealizado, sarmientista, de la misma época, que a pesar de todo el tiempo que ha pasado le sigue hablando a un sujeto

y resignificante, especialmente en Latinoamérica, para diferenciarlo del término “gay”, el cual según el Movimiento Maricas Bolivia, “es un término anglosajón que representa un estereotipo blanco y estadounidense”. Fuente: *Maricas Bolivia, el movimiento que incomoda al activismo LGBTI neocolonial*,

blanco, heterosexual” (Entrevista de la autora, 13/8/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

Además, Francisco me contaba que la Mutual Sentimiento, en donde se encontraba funcionando la Mocha Celis, “es un espacio recuperado, era de los ferrocarriles, cuando se hizo el desguace en los noventa [en referencia a las políticas privatizadoras durante la presidencia de Carlos Menem] la Mutual lo recuperó, hizo el club del trueque, y cuando se reactivó la economía quedaron espacios vacíos que fueron recuperados”, lo cual le da un tinte particular al espacio, a diferencia de los edificios escolares del sistema educativo formal más clásicos tal cual conocemos.

Una particularidad de los bachilleratos populares, a diferencia del sistema educativo formal, es la falta de financiamiento integral. Esto implica, por ejemplo, que al momento de realizar el trabajo de campo, la Mocha no contaba con sueldos para toda la planta docente y administrativa, trayendo como consecuencia que muchos de los cargos fueran *ad honorem*. Al respecto, Quimey –travesti y miembro del equipo académico de la Mocha– aclara que “el Estado nos paga algunos cargos y nada más”, y además, que docentes y administrativos se hacen cargo del pago de las expensas mensuales de la Mutual (Entrevista de la autora, 13/3/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

Otra de las características de los bachilleratos populares es la forma de organización y toma de decisiones asamblearia. Siguiendo a Brun Rojas (2016) entendemos que su objetivo es generar una praxis sociopedagógica de toma de decisiones horizontal y colectiva. No obstante, resultó interesante indagar en las formas propias de la Mocha a la hora de llevar a cabo la toma de sus propias decisiones, las cuales nos mostraron ciertas jerarquías y roles diferenciados entre el equipo directivo/académico y el estudiantado.

A nivel de actualización sobre estos datos, es importante mencionar que el inicio del ciclo lectivo 2020 de la Mocha ha estado en peligro al no poder cubrir los gastos de la Mutual, lo que generó una cursada virtual durante la cuarentena por COVID-19 y el posterior desalojo del espacio por dificultades de pago a comienzos del 2021. A esto se sumó un récord de inscripciones que el espacio físico no hubiera dado abasto (*Bachillerato Mocha Celis: Récord de inscripciones y sin sede propia*, 2021). Finalmente, en junio del 2021 la Mocha logró obtener un espacio propio dentro del Centro Territorial Integral de Políticas de Género y Diversidad en la Ciudad de Buenos Aires, de forma articulada con el Ministerio de Educación y MMGyD (*Gómez Alcorta, Trotta y Marinucci recorrieron el edificio donde funcionará el primer Centro*

Territorial de Políticas de Género y Diversidad en la Ciudad de Buenos Aires, 2021). Esto visibiliza ciertas planificaciones propias llevadas adelante desde la Mocha Celis en pos de articular con esferas institucionales, conservando su identidad de bachillerato popular pero a su vez –considero a modo de hipótesis– planteando una metodología híbrida a modo estratégico, en donde se generen acuerdos con áreas estatales que permitan el sostenimiento del espacio. En este punto, cabe mencionar que los procesos de disputa y negociación de este tipo de propuestas educativas para con el Estado suelen ser usuales, teniendo en cuenta las demandas de reconocimiento oficial en múltiples esferas tales como la legalización de los títulos, los fondos para abonar los sueldos docentes, entre otras (Fittipaldi, 2014).

A lo largo de las entrevistas a docentes y equipo académico de la Mocha observé una especie de *multifuncionalidad* del bachillerato que trasciende sus objetivos pedagógicos, en el sentido de poner a disposición del estudiante servicios sociales (inserción laboral, contactos con centros de salud) y un gabinete de profesionales con el propósito de ayudar a la comunidad travesti-trans a resolver problemáticas que lxs atraviesan, así como también realizar articulaciones con organizaciones sociales y políticas. Esto también diferencia a la Mocha del modelo pedagógico formal. Maryanne se encarga del reciente armado del área de inserción laboral, la cual tiene como propósito “empezar a buscar empresas y propuestas para ver si las pibas en tercer año [de la Mocha] que quieran salir de la prostitución pueden meterse en el sistema [en relación al sistema laboral formal]”. Además, se realizan talleres extracurriculares de formación (cine, canto, fotografía, entre otros), varios de los cuales son tomados por el Ministerio de Desarrollo Social en formato de “contraprestación” dentro del programa social Ellas Hacen, el cual es un programa del Ministerio de Desarrollo Social que ofrece oportunidades de trabajo y formación a las mujeres en situación de vulnerabilidad.

En este sentido, y actualizando los datos mencionados previamente, es importante dar cuenta del papel fundamental que desarrolló la Mocha Celis durante la pandemia por COVID-19, amplificando aún más su *multifuncionalidad* mediante la creación de *El teje solidario*, una red de atención para personas travestis y trans que buscó satisfacer las necesidades más básicas y urgentes del colectivo durante la emergencia COVID-19, a través de la colaboración monetaria o presencial de vecines de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Esta iniciativa contó con el apoyo del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) Argentina junto al Programa De Las Naciones

Unidas Para El Desarrollo (PNUD), Cruz Roja y el Ministerio de Desarrollo Social, lo que permitió la distribución de alimentos, elementos de higiene y medicamentos. Al presente (julio 2022), aún siguen vigentes las vías de donación en *El teje solidario*.

A modo de finalización de este apartado, me interesaba mencionar uno de los hallazgos de mi investigación en relación con cuáles son los motivos por los cuales estudiantes, docentes, equipo académico y graduados eligen formar parte del Bachillerato Popular Mocha Celis. Entre esas opciones, advertimos motivos laborales (docentes que no consiguieron trabajo en otros lados debido a su identidad de género, o estudiantes que deseaban “dejar de trabajar en la calle”);¹⁰ motivos vinculados a la *multifuncionalidad* que ofrece la Mocha a diferencia de otras instituciones escolares; y por último, motivos afectivos/de contención que genera el espacio para con sus miembros, haciéndoles sentir cómodos, cuidados y respetados.

Construir manada desde las aulas y hacia afuera

La mención a la afectividad a través de un círculo de pares, o en términos de Álvarez Broz (2018), *familias entre pares*, estuvo presente en todas las entrevistas a docentes, estudiantes y miembros del equipo académico al momento de describir la cotidianidad dentro de la Mocha Celis. Aquello me resultó intrigante, ya que visibiliza los incentivos del espacio en pos de generar un “nosotres” desde la otredad y los márgenes de la heteronormatividad; o también podríamos decir en palabras de Marlene Wayar (2019), construir *nostredades*. En este sentido, Quimey me compartió que en la Mocha “hay un núcleo que funciona como manada, ese núcleo es lo máspreciado y se contrapone al resto del mundo, a un mundo que sobreviene con oscura hostilidad” (Entrevista de la autora, 13/3/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). El relato de Viviana también puso de relieve la importancia que tuvo el componente afectivo dentro del Bachillerato, sobre todo al momento de tomar la decisión de inscribirse y no “salir corriendo” a pesar de sus experiencias negativas en una escuela secundaria de su ciudad natal, José C. Paz, en la cual no la dejaron inscribirse bajo el argumento de que su apariencia de género (Butler, 1990) no coincidía con la foto del DNI. Me comentó que en la Mocha el equipo académico la hizo sentir en casa, dándole una bienvenida cálida, y que “si no hubiese sido de esa manera, no hubiera entrado en la

10 Aclaración: Por “calle” la entrevistada se refiere a trabajar en el ámbito de la prostitución/trabajo sexual.

escuela. Si hubiera sido una toma de datos normal, y ‘andate y venite al día’, no hubiera vuelto” (Entrevista de la autora, 13/9/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

Ahora bien, ¿qué sucede con esas afectividades construidas desde las aulas al momento de que les estudiantes egresen? Durante la investigación, noté que las ceremonias de egreso de la Mocha eran puestas artísticas y abiertas a todo público. Más allá de entender al título como una muestra del capital cultural institucionalizado (Bourdieu, 1987), en el caso de la Mocha se destaca también la priorización del reconocimiento social por parte de familiares y amigos, entendiéndolo al momento de graduarse como un salto cualitativo en las trayectorias biográficas de las personas travestis-trans, tal como lo explica Maryanne: “El papel [del diploma] es el chape para la empresa, nada más, pero para la piba decir tengo mi título es una emoción” (Entrevista de la autora, 23/7/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

Durante la tesina observé y analicé las situaciones de egreso, advirtiendo que había casos en donde no asistían miembros de la familia de origen, sino más bien compañeres y afectos de sus familias entre pares (Álvarez Broz, 2018) creadas en ámbitos de estigmas compartidos con experiencias de vulnerabilidades y exclusiones múltiples y variadas. La Mocha, sin duda, forma parte de esas familias elegidas (Weston, 2011). Al respecto, Maryanne nos describe que en esos casos “se arma una contención por parte de la escuela para que sepan que a alguien estás alegrando por eso, no importa. Porque la familia lamentablemente en la vida nos toca, no se elige. La que elegís es la que vos querés” (Entrevista de la autora, 9/7/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). A su vez, me encontré con relatos de egresades que, al momento de describir sus sensaciones el día de la ceremonia de graduación, manifestaban: “No me quería ir más. Sentí que este era mi mundo, era mi espacio [...] era mi casa”, poniendo de relieve los efectos de formar parte de espacios de amplia contención y afectividad, en donde el egreso puede representar un momento de quiebre, de transición hacia nuevas etapas que requieren de nuevas responsabilidades y mayor autonomía.

A su vez, cabe mencionar que otro de los hallazgos de la tesina fue visibilizar las tensiones entre las representaciones del “adentro” (el bachillerato como espacio seguro, una *trinchera* y *refugio*) y el “afuera” (el espacio público como ámbito de peligro): hay sitios en donde las personas travestis-trans son conocidas sin correr peligro por su posesión de estigma (en este caso, el bachillerato), mientras que otros ámbitos requieren de mayores dificultades

para afrontarlos y transitarlos, debido a la presencia de desconocidos alejados de sus “zonas de confort”. En palabras de Luly, mujer trans y docente de la Mocha: “se sienten tan contenidos que les cuesta dejar el espacio [...] porque acá es un clima más familiar” (Entrevista de la autora, 1/7/19, Ciudad Autónoma de Buenos Aires). Maryanne, por su parte, nos compartía positivamente que los talleres extracurriculares dados en el marco del Programa “Ellas Hacen” se realicen dentro de la Mocha Celis, y no en otros espacios al aire libre, argumentando que de lo contrario existiría cierta exposición visual de mujeres trans si realizaran tareas laborales en espacios públicos, remarcando que varias travestis “no salen de día si no baja el sol”, lo cual da cuenta de décadas de persecución, hostigamiento y violencia policial, así como también de ser estigmatizadas cotidianamente en la vía pública. Además, detecté circulaciones del estudiantado dentro del espacio en horarios extracurriculares, por motivos de desear continuar pasando tiempo con otros compañeres o colaborar con el Bachillerato a nivel de limpieza y/o actividades. Por lo tanto, estas cuestiones comienzan a mostrarnos las complejidades que implica el graduarse para quienes habitan la Mocha Celis, y en consecuencia la necesidad de comenzar a circular por otros espacios diferentes al bachillerato.

En último lugar, la investigación dio cuenta de los desafíos institucionales que posee la Mocha al momento de que sus estudiantes se preparen para “el afuera”, es decir, continúen estudios terciarios/universitarios, o consigan una salida laboral; así como también analizar las experiencias de graduades en esta etapa. En este sentido, tanto Maryanne como Luciana destacaron la existencia de casos de estudiantes y graduades que lograron insertarse laboralmente gracias a las articulaciones realizadas desde el Bachillerato en ámbitos tanto públicos como privados, así como también la existencia de un fomento especial y sostenido a la continuidad educativa. No obstante, notamos dificultades en este último punto, debido a que algunas entrevistadas que se graduaron de la Mocha volvieron a sentirse “la única traba” en las aulas de un terciario (similar a sus trayectorias educativas antes de llegar a la Mocha), necesitando volver al Bachillerato en busca de apoyo escolar y el reconocimiento institucional a sus identidades y formas de nombrarse. También resulta interesante mencionar las palabras de Viviana respecto a su momento de graduación: “De acá [en referencia a la Mocha] salí con las herramientas necesarias como para decir ‘de acá en más me podés soltar la mano que ya puedo ir sol!’” (Entrevista de la autora, 13/9/19, Ciudad Autónoma de

Buenos Aires). Esto me dejó entrever cierta metáfora de “salir del nido”, que podemos vincularlo con el último hallazgo de la tesina referido a las tensiones al interior del área académica del bachillerato, en relación con el deseo de poner fin a ciertos episodios de sobreprotección para con el estudiantado, y por otro lado, ejercer una constante afectividad hacia ellos en línea con el fomento del espacio para construir *familias entre pares* (Álvarez Broz, 2018).

Algunas reflexiones finales

A lo largo de este artículo he realizado un recorrido breve por mi trabajo de tesina, la cual tuvo como objetivo describir y analizar las diferentes experiencias educativas de la comunidad travesti-trans en el Bachillerato Popular Mocha Celis, así como también actualizarla mediante datos que den cuenta de las transformaciones acontecidas en dicho espacio posteriormente a la investigación. En este sentido, conocimos las características de la propuesta educativa de la Mocha; indagamos respecto de las prácticas de enseñanza de lxs docentes del mencionado Bachillerato; analizamos los modos de sociabilidad llevados a cabo dentro de la institución educativa, e identificamos la existencia de instancias de participación colectiva entre estudiantes, docentes y equipo académico, y por último, observamos las experiencias educativas de graduados posteriormente al egreso del Bachillerato Mocha Celis.

Considero que la experiencia de la Mocha Celis es un llamado de atención al propio sistema educativo formal respecto de la necesidad de reflexionar sobre sus formatos pedagógicos y dinámicas educativas, con el fin de proponer estrategias y prácticas de enseñanza más inclusivas con perspectiva de género y diversidad. El bachillerato genera una propuesta curricular teniendo en cuenta las trayectorias biográficas de la población travesti-trans, y la desafiliación de dos instituciones de socialización claves en esta historia: su familia de origen y la escuela. Sobre esa base despliega estrategias pedagógicas e instancias de socialización basadas en la empatía emocional y la contención afectiva hacia personas travestis-trans.

No obstante, es importante problematizar el accionar de la Mocha Celis debido a que, así como notamos el potencial creativo de nuevas prácticas educativas alternativas de mayor horizontalidad hacia sus estudiantes al formar parte de un ámbito entre pares, también advertimos que las mencionadas prácticas generan contradicciones y dificultades entre les

estudiantes, quienes tienen mayores dificultades para “desapegarse” del bachillerato al egresar debido al accionar institucional desde un rol afectivo y sobreprotector.

El agenciamiento producido por quienes habitan y [re]construyen cotidianamente la Mocha Celis, forma parte de una batalla aún mayor en torno a las formas de conocimiento que tenemos hoy en día, y las que ellos desean construir desde abajo, relegadas de la normativa cis-heterosexual. A su vez, quienes habitan la Mocha tienen mucho para decir[nos] a nosotres, quienes recorrimos (o continuamos transitando) el sistema educativo formal, o inclusive, a aquellos que optamos por iniciar trabajos de campo sobre temáticas vinculadas a la comunidad travesti-trans, al mostrar con claridad ciertos desafíos que aún tiene por delante el campo académico en materia de generación de lógicas instrumentales/extractivistas para con sus entrevistadas. Esto último me llevó a reflexionar acerca de la necesidad de generar un diálogo constructivo, de cierta horizontalidad y mutuo aprendizaje entre el ámbito académico y la comunidad travesti-trans, en donde no sean implementadas estrategias circunstanciales, efímeras y de cierto provecho de acercamiento hacia la comunidad, sino, por el contrario, llevar adelante una participación activa y equilibrada como investigadores en las causas políticas que atañen a la mencionada población.

La Mocha Celis me interpeló profundamente desde mi doble pertenencia *anfibia* (Svampa, 2008), tanto académica como política, incomodándome y haciéndome replantear una y otra vez algunos conceptos e ideas que daba por sentados. Reivindico profundamente la incomodidad como punto de partida en la generación de acciones –académicas, políticas, activistas– concretas que puedan lograr cambios en las condiciones de vida de la población travesti-trans, en este caso, de acceso real a una educación inclusiva.

Referencias

- Álvarez Broz, M. (2018). Familias entre pares, *Revista Punto Género*, 9, Departamento de Sociología, Universidad de Chile.
- Aguiló Bonet, A. (2016). Epistemologías del Sur y luchas LGTB: Confluencias y desafíos. *Nómadas - Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 47, Universidad Complutense de Madrid.
- Areal, S. (2012). La experiencia de los bachilleratos populares en Argentina: exigiendo educación, redefiniendo lo público. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 17(53).
- Bachillerato Mocha Celis: Récord de inscripciones y sin sede propia (13/4/21). *Sudestada*. <https://www.editorialsudestada.com.ar/bachillerato-mocha-celis-rercord-de-inscripciones-y-sin-sede-propia>.
- Berkins L. (18/11/11) Por qué la escuela se llama Mocha Celis, *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/subnotas/2201-206-2011-11-18.html>.
- Berkins, L. (2006). Travestis: una identidad política. *VIII Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres/ III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género Diferencia Desigualdad. Construirnos en la diversidad*, Villa Giardino, Córdoba, 25 al 28 de octubre de 2006.
- Bidaseca, K. et al. (2016). La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo. *Papeles de Trabajo*, 10(1).
- Bourdieu, P. (1987). Los tres estados del capital cultural (Trad. M. Landesmann). *Sociológica*, 2(5), 11-17.
- Brun Rojas, D. (2016). *Bachilleratos populares en Buenos Aires: repensando la relación entre movimientos sociales, educación popular y Estado*. Tesis de Maestría, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo.
- Butler, J. (1990). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En Sue-Ellen Case (ed.), *Performing feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre* (pp. 270-282). Johns Hopkins University Press.
- Di Lenarda, J. (16/5/19). Maricas Bolivia, el movimiento que incomoda al activismo LGBTI neocolonial. *Diario Digital Femenino*. <https://diariofemenino.com.ar/maricas-bolivia-el-movimiento-que-incomoda-al-activismo-lgbti-neocolonial/>.

- Dussel, I. (2004). Inclusión y exclusión en la escuela moderna argentina: una perspectiva postestructuralista. *Cadernos de Pesquisa*, 34(122), 305-335.
- Fittipaldi, M. (2014). Estado, educación y movimientos sociales. Una aproximación a la cuestión del reconocimiento estatal en el marco de la experiencia educativa de un “Bachillerato Popular” de la ciudad de Rosario. *XI Congreso Argentino de Antropología Social Rosario*, 23 al 26 de Julio de 2014.
- flores, v. (2014). *Interrupciones. ensayos de poética activista. escritura, política, pedagogía*. Neuquén: Editora La Mondonga Dark.
- Fonseca Hernández, C. y Quintero Soto, M. (2009). La teoría queer: la deconstrucción de las sexualidades periféricas. *Revista Sociológica*, 24(69).
- Fundación Huésped (2014). *Informe Ley de Identidad de Género y acceso al cuidado de la salud de las personas trans en Argentina*. https://www.huesped.org.ar/wp-content/uploads/2018/03/Aristegui-Zalazar_2014_Ley-de-Identidad-de-Genero-y-acceso-a-la-salud-en-poblacion-trans.pdf.
- Goffman, E. (2016). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- “Gómez Alcorta, Trotta y Marinucci recorrieron el edificio donde funcionará el primer Centro Territorial de Políticas de Género y Diversidad en la Ciudad de Buenos Aires” (25/6/21). <https://www.argentina.gob.ar/noticias/gomez-alcorta-trotta-y-marinucci-recorrieron-el-edificio-donde-funcionara-el-primer-centro>.
- Hale, J. (2009). *Reglas sugeridas para personas no transexuales que escriben sobre transexuales, transexualidad, transexualismo, o trans*. <https://www.aacademica.org/blas.radi/42>.
- Kessler, G. (2004). *Controversias sobre la desigualdad. Argentina, 2003-2013*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez J. y Vidal Ortiz S. (2016). *Travar el Saber, educación de personas travestis-trans en Argentina: relatos en primera persona*. La Plata: EDULP.
- Ortner, S. (2016). Poder y proyectos. Reflexiones sobre la agencia, en *Antropología y teoría social*. En *Cultura, poder y agencia*. San Martín: UNSAM Edita.
- Reygadas, L. (2004). Las redes de la desigualdad: un enfoque multidimensional. *Política y Cultura*, 22, otoño, 7-24.
- Ruiz, A.; Mochas, L.; Fuster, L.; Wayar, M.; Mansilla, G.; Nazabal, K y Vitorro, P. (2017). *La revolución de las mariposas. A diez años de la gesta del*

nombre propio. Ministerio Público de la Defensa, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Wetson, K. (2011). *Las familias que elegimos*. Madrid: Bellaterra.

Wayar, M. (2019). *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces.

CAPÍTULO 5

Dualidad entre placer y peligro

Los vínculos sexoafectivos postescraches

Lucía Menéndez

Introducción

Este artículo pretende profundizar la dualidad entre placer y peligro observada durante las etapas de trabajo de campo y análisis de datos de la tesis de grado en sociología que realicé bajo la dirección de la Dra. Eleonor Faur en la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). El objetivo de esta investigación fue indagar de qué maneras y en qué medida se están transformando los vínculos sexoafectivos de les¹ estudiantes secundarios del Colegio Nacional Buenos Aires (CNBA) a partir del activismo feminista y de la proliferación de *escraches* que se propagó en esa institución. Es decir, ¿cómo opera actualmente esta experiencia colectiva reciente en los vínculos sexoafectivos de les jóvenes del CNBA?

La elección del colegio se debió a que se trata de una institución en donde convergen un alto nivel académico, un fuerte activismo político y

¹ Este trabajo utiliza expresiones en lenguaje no sexista o lenguaje inclusivo o lenguaje incluyente, que se emplean en diversas disciplinas que investigan los efectos del sexismo y del androcentrismo en el lenguaje. El objetivo es evitar expresiones discriminatorias y visibilizar el género solo cuando lo exija la situación comunicativa. Entendiendo que, efectivamente, el lenguaje puede convertirse en una potente arma de discriminación social, que perpetúa las relaciones asimétricas entre los sexos y el histórico patrón de dominación masculina. En este sentido, considero importante atender los principales retos del español para una comunicación inclusiva –distinguiendo en principio el género gramatical, el género sociocultural y el sexo biológico (Naciones Unidas, 2019)–. Además, considero que los cambios en el lenguaje se producen en ambas direcciones, desde las instituciones y los Estados, y también desde los movimientos sociales, sus luchas y sus usos (Mariasch, 2019).

una práctica reflexiva en torno a la sexualidad que se ha hecho evidente desde el surgimiento del movimiento “Ni una menos”.² Es una institución preuniversitaria pública de enseñanza secundaria laica, que depende de la Universidad de Buenos Aires y es uno de los colegios más prestigiosos de la Argentina. Sus más de dos mil estudiantes suelen demostrar una gran densidad teórica y política, de modo que se volvió un terreno interesante para observar las tensiones entre los discursos y las prácticas.

El trabajo de campo fue realizado durante el año 2020, es decir, he tenido que diseñar una estrategia metodológica que supere los obstáculos de acceso al campo que se suscitaron por la medida de aislamiento social preventivo obligatorio dispuesta por el gobierno nacional frente al contexto crítico por la pandemia de COVID-19. Elaboré una encuesta mediante la plataforma de formularios de Google, dirigida a estudiantes del CNBA de todos los años (jóvenes de entre 13 y 19 años) y obtuve un total de 375 respuestas. Los estudiantes fueron contactados mayormente mediante la estrategia de bola de nieve, a través de la difusión de la encuesta por parte de exalumnos del colegio, docentes, el centro de estudiantes y de los mismos alumnos. Al no ser una encuesta probabilística, no es posible llevar a cabo una inferencia estadística, es decir, los datos recabados no son extrapolables al universo total de los estudiantes del CNBA. Por lo tanto, las conclusiones se realizaron solamente sobre la población investigada, es decir, sobre quienes contestaron la encuesta (Lastra, 2000).

Escraches

El fenómeno de los *escraches* consistió en una ola masiva de denuncias públicas realizadas mayormente por mujeres cisgénero³ a través de redes sociales en las que acusaban –en principio– a algunos de sus compañeros (amigos, parejas, conocidos, etc.) de haber tenido conductas abusivas contra ellas, entre otros tipos de violencia de género. Este trabajo partió de la hipótesis de que los *escraches* y la organización surgida alrededor de ellos han generado

2 “Ni una menos” es una consigna que dio nombre a un movimiento feminista surgido en la Argentina en 2015, que posteriormente se expandió a gran escala hacia varios países de Hispanoamérica y otras regiones del mundo.

3 El prefijo “cis” se utiliza para designar a una persona cuya identidad de género coincide con el sexo que le asignaron al nacer.

cambios en las formas de establecer sus relaciones sociales en general y particularmente aquellas que se circunscriben al campo de la sexualidad –a su socialización sexual–.

Es preciso considerar la dificultad de escindir la herramienta del *escrache* de su historicidad en la lucha por los derechos humanos en la Argentina. El *escrache* nació como una herramienta política de denuncia y propuesta de acción, instaurada por la agrupación H.I.J.O.S.⁴ a partir de 1996. La palabra *escrache* hacía referencia al señalamiento de los implicados en las violaciones a los derechos humanos durante la última dictadura militar, quienes gozaban de anonimato, libertades y derechos ciudadanos bajo el amparo de la impunidad (Bravo, 2012). En términos de Bravo: “El objetivo era conseguir una condena socialmente consensuada, desde abajo, de parte de la población hacia los represores, y llamar la atención con respecto a una problemática que intentaba ser acallada” (241). El *escrache* así entendido apuntaba hacia una condena moral basada en la toma de conciencia colectiva. ¿Qué señalaban los *escraches* de las adolescentes de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en los años 2017-2018? ¿Cuáles fueron las problemáticas que aparecieron tras la toma de conciencia colectiva en torno a diversas prácticas y pedagogías que reproducen la asimetría de poder entre los sexos?

Diversos trabajos (Arduino, 2018; Brawer y Lerner, 2018; Di Napoli y Palumbo, 2019; Faur, 2019; Kohan, 2020; Pecheny, 2019; Tajer, 2019) abordaron estas preguntas y lograron reconstruir la manera en que se había gestado esta ola masiva de *escraches*, el contexto político que había dado lugar al uso de esta herramienta, la gramática específica con la que se difundían estas denuncias y las primeras consecuencias de este fenómeno en los varones *escrachados* y en el entramado social de los jóvenes.

Según los relatos de la comunidad educativa (Faur, 2019), en un primer momento los varones *escrachados* fueron marginados y estigmatizados. Siguiendo la teoría de Becker (1991), los grupos sociales establecen reglas que definen las situaciones y comportamientos considerados apropiados; reglas que están sometidas a variaciones a lo largo del tiempo. Que un acto sea desviado no depende, entonces, de la forma en que los otros reaccionan ante él. La marginación de los estudiantes aparece con el señalamiento –el

4 H.I.J.O.S. (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) es una organización argentina de derechos humanos, fundada en 1995, cuyos miembros, en su mayoría, son hijos de desaparecidos en la última dictadura militar (1976-1983).

escrache— y su posterior etiquetamiento cuando por una infracción son considerados incapaces de vivir según las normas acordadas por el grupo y que no merecen confianza. Fueron considerados *outsiders* y consecuentemente cambiaron las dinámicas de las amistades y los grupos.

Tras los *escraches*, el cambio de estrategia consistió en el diseño de herramientas para la prevención de situaciones de discriminación y violencia de género que fueron recopiladas por Faur (2019). Estas son: cuentas de Instagram “NoEsNo”, administradas por mujeres que recibían testimonios, contenían a sus compañeras y publicaban relatos de situaciones machistas para concientizar; la creación de los grupos de varones antipatriarcales rebautizados “espacios de masculinidades”, que buscan apoyar a los estudiantes en su proceso de “deconstrucción” y evitar su marginación; hicieron listas de personas que “incomodan” en las fiestas, a quienes se les solicitó que no asistieran; establecieron indicaciones para cualquier tipo de contacto sexual; los conceptos de libertad y consenso se establecieron como las principales reglas —y se rechazó principalmente la insistencia y el aprovechamiento del estado de “semiinconciencia” para el placer ajeno—; crearon “femipatrullas” para garantizar cuidados durante las fiestas; apostaron a la política estudiantil con perspectiva feminista —los centros de estudiantes tendieron a ser presididos por mujeres desde entonces— y buscaron crear o fortalecer instancias institucionales dentro de la escuela, tales como consejerías de género y protocolos de atención de violencia de género.

A pesar de estas estrategias, según los antecedentes y los testimonios recopilados en mi propia investigación, hubo una responsabilidad pedagógica por parte del colegio que no fue cubierta. Teniendo principalmente en cuenta el hecho de que se trataba —en principio— de *escraches* entre adolescentes que compartían el aula, grupos de política, fiestas, es decir, adolescentes que crecen y aprenden juntos (Faur, 2019) y que además comparten el derecho a ser escuchades⁵ y a recibir una educación sexual integral. En efecto, las escuelas tenían, por un lado, una responsabilidad indelegable en la protección de estos derechos y, por otro, retomando el análisis de Faur y Gogna sobre la Ley de Educación Sexual Integral (ESI),⁶ “una gran oportunidad para contribuir al fortalecimiento de una cultura de la igualdad, la ampliación de

5 Ley N° 23.849 incorporación de la Convención de los derechos del Niño (1990); Ley N° 26.061 de Protección Integral de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (2005).

6 Ley N° 26.150 Programa Nacional de Educación Sexual Integral (2006).

la ciudadanía y el respeto por las decisiones de niños, niñas y adolescentes, en el marco del cuidado integral de su cuerpo y de sus afectos” (2016: 202). Sin embargo, las instituciones educativas estuvieron lejos de estas expectativas. Cuando los *escraches* se volvieron un fenómeno masivo, acusaron a las chicas de encarnar la lógica del punitivismo, mientras que las autoridades amonestaban, sancionaban, expulsaban, hacían pública información de las víctimas y violaban protocolos (Faur, 2019).

Asistimos, en términos de Di Napoli y Palumbo (2019), a un cambio en los umbrales de sensibilidad que reconfiguran los sentimientos y percepciones respecto de ciertas formas de trato que históricamente padeció el género femenino. En sintonía con esto último, el fenómeno de *escraches* se explica por el rechazo que manifestaron las estudiantes respecto de prácticas y pedagogías que sostienen quién tiene el derecho a desear y quién debe permanecer en un lugar pasivo, así como pusieron en discusión la división sexual del deseo, las relaciones de poder entre varones y mujeres, especialmente en los vínculos heterosexuales (Faur, 2019).

Aspectos metodológicos

Si bien el método elegido para la construcción de evidencia empírica fue la encuesta –propio del enfoque cuantitativo (Blanco y Pirela, 2016; Cea D’Ancona, 1998; Sautu, 2005)–, el diseño de la investigación se realizó bajo los fundamentos de la complementariedad metodológica:

se desprende la conveniencia de la integración de visiones o enfoques para investigar, utilizando procedimientos diversos, conjuntamente con un contenido implícito de naturaleza ontológica según el cual la realidad se concibe como diversa, dinámica, en permanente cambio y en consecuencia, la construcción del conocimiento es posible atendiendo a diferentes perspectivas metodológicas (Blanco y Pirela, 2016: 99).

Para eso incluí en el formulario distintos tipos de preguntas. Primero, preguntas estandarizadas que aprovecharan la encuesta como un instrumento útil si se quiere dar cuenta de los aspectos estructurales y/o atributos generales de una población (edad, género, orientación sexual, máximo nivel educativo alcanzado por sus madres y padres, nivel de participación política) o las razones

u opiniones que tienen las personas acerca de determinados temas (educación sexual, primeras experiencias sexuales, competencias para el “levante”, fenómeno de *escraches*, *sexting*, entre otras) (Sautu, 2005). Segundo, preguntas abiertas que aludieran a “la posibilidad humana de conceptualizar de modo distinto una realidad específica, de acuerdo con una visión particular mediada por las representaciones sociales y valores culturales” (Blanco y Pirela, 2016: 100). Tercero, preguntas que permitieran conocer algunas percepciones de los estudiantes acerca de las transformaciones que plantea mi hipótesis y, a su vez, preguntas acerca de lo que creen que hacen o piensan sus amigos, con el fin de captar posibles diferencias en las respuestas que hacían referencia a los sujetos en contraposición a aquellas que hacían referencia al grupo social –diferencias que podrían estar motivadas por un contexto de aguda corrección política en torno a los temas de sexualidad– (Oxfam y Latfem, 2020).

Ahora bien, ¿cómo analizar las transformaciones en sus vínculos sexoafectivos si no cuento con evidencia acerca de cómo eran esos vínculos antes de los acontecimientos mencionados? Para ello, en la etapa del análisis de los datos utilicé una concepción metodológica dialéctica sintetizada en la triada praxis-teoría-praxis, retomada por Fabbri (2016: 358): “los vínculos establecidos entre colectivos de varones y feminismos emergen desde la praxis, para ser problematizados, teorizados y conceptualizados con el objetivo de volver sobre la misma, para transformarla”. Actualmente, los vínculos sexoafectivos de los estudiantes se encuentran en este *loop* de problematización, teorización, conceptualización y transformación –fuertemente atravesados por los movimientos feministas–. Es un proceso que genera desafíos y nuevas tensiones que fueron abordadas en la investigación.

La encuesta obtuvo una sobrerrepresentación de mujeres cis (58,9%) y de estudiantes de entre 16 y 19 años (72,8%). Para establecer la identidad de género de los estudiantes, el formulario contempló categorías que superaran el binarismo sexogenérico –un 5,3% de los encuestados no se consideran ni varón cis ni mujer cis–. En este sentido, se observó un incipiente rechazo a las categorías sexogenéricas y al encasillamiento en torno a la orientación sexual. Al ser las categorías cauces que nos habilitan a vivir (Sabsay, 2011), su deconstrucción genera un estado de alivio con nuevas tensiones y va delineando formas específicas de sufrimiento (Illouz, 2016) que son propias de esta libertad y que necesitan ser comprendidas.

El perfil obtenido de los encuestados los caracteriza como portadores de un *habitus* (Bourdieu, 1991) académico y político heredado, ya que

pertenecen a familias con un nivel educativo alto –alrededor del 90% de los padres y las madres de les encuestades han accedido a algún tipo de nivel superior– y un 41,6% refirió que algune de sus tutoras/es ha militado en alguna agrupación política. Además, el 80,5% de les encuestades se consideran feministas. Por su parte, si bien el porcentaje del total de encuestades que contestó haber militado en alguna agrupación política se encontraba alrededor del 30%, las respuestas en torno a la concurrencia a marchas –al menos en el caso de las mujeres cis– da cuenta de un nivel de participación política mucho mayor (88%). En otras palabras, aunque no militen en agrupaciones políticas o político-partidarias, muchas participan activamente en cuestiones políticas.

Dualidad entre el placer y el peligro

Para comprender la dualidad observada entre placer y peligro en torno a sus vínculos sexoafectivos y sus prácticas sexuales, es necesario intentar responder por qué los *escraches* continúan siendo parte del contexto del levante, pese a haberse frenado esta práctica en el último tiempo. Parte de esa respuesta tiene que ver, por ejemplo, con que el 54,2% de les encuestades de entre 16 y 19 años refirieron tener algún amigo *escrachado* –frente al 24,5% de respuestas afirmativas en el otro grupo de edad–. A su vez, el 69,6% de les encuestades de entre 16 y 19 años considera que los cambios que propiciaron los *escraches* fueron positivos en términos generales. Incluso los varones cis, que fueron los principales damnificados, afirmaron mayoritariamente (71%) que estos cambios fueron positivos al igual que para las mujeres cis (85,5%).

Por otro lado, como muestra el gráfico 1, cuando fueron consultades acerca de en qué ámbito aprendieron más sobre sexualidad (colegio, familia, amigas, internet, feminismo), los mayores porcentajes de “mucho” y “todo” se ubicaron en las columnas de “internet” y “feminismo”. ¿Qué vemos acá? Evidentemente, la herramienta de internet para obtener información sobre sexualidad está medianamente extendida –un 18,4% respondió haber aprendido “todo” y un 47,7% ha aprendido mucho con esta herramienta–. Esto se corresponde con los datos de Knack (2013, citado en Urresti, Linne y Basile, 2015), que establecen que la mayoría de los adolescentes y jóvenes son *internautas*.

Haber sido socializadas en tiempos de la web 2.0 genera cierto grado de autonomía y de autosuministro de conocimiento/información sobre la sexualidad; aunque también auspicia de alerta en función de la ESI por dos cuestiones: la información que circula en internet es diversa y no específicamente confiable –sobre todo en lo que refiere al cuidado del cuerpo, prevención de embarazos no deseados y de infecciones de transmisión sexual (ITS)– y, por otro, les chiques aprenden mucho más en internet que en el colegio. En primer lugar, es necesario destacar que las características principales del paradigma 2.0 de internet son su carácter colaborativo, horizontal, interactivo y en red (Urresti, Linne y Basile, 2015). Por lo tanto, el acceso a la información se encuentra en mayor medida democratizado, a la vez que quienes producen esa información son –cada vez en mayor medida– usuarios no especializados que participan e interactúan dentro de internet –y específicamente dentro del paradigma 2.0 de internet– que, según los autores, puede ser denominado como un “ágora público”, ya que se ha convertido en una arena social y político-mediática donde se pueden discutir las más diversas cuestiones.

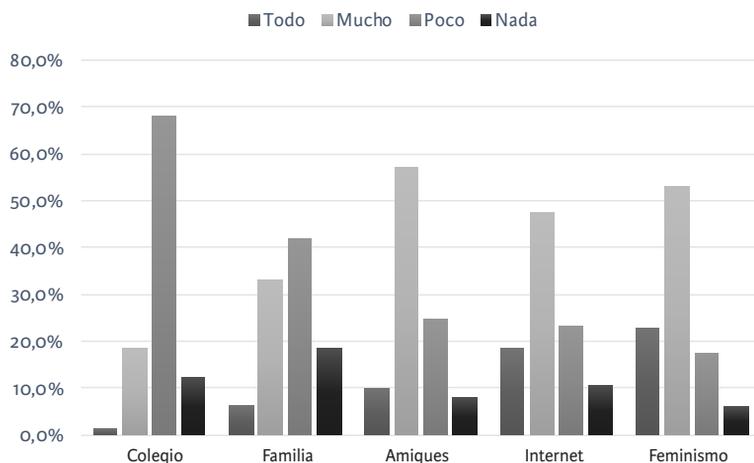
Es pertinente destacar que no es estrictamente negativo que les estudiantes busquen información sobre sexualidad en internet más que en el colegio. En todo caso, la pregunta que se desprende de este dato es por qué esto es así. ¿Será porque el colegio no trabaja ciertos temas de interés para les chiques? ¿O simplemente no tienen interés en buscar algunas respuestas sobre sexualidad en sus docentes? ¿Será por pudor o por una preferencia de buscar esas respuestas de forma autónoma? ¿O será que internet los bombardea con información e imágenes sobre estos temas mucho más que el colegio? ¿Podría deberse simplemente a que pasan más tiempo en internet que en el colegio?

Pregunta de formulario: “De acuerdo con estas opciones, ¿cuánto considerás que aprendiste sobre sexualidad (prevención de ITS, consentimiento, ‘chamuyo’/levante, diversidad, etc.) en cada caso?”.

Base: 375 casos. Fuente: encuesta de elaboración propia a estudiantes del Colegio Nacional Buenos Aires. Año 2020.

A su vez, podemos observar cómo un gran porcentaje de estudiantes respondió haber aprendido “mucho” (53,3%) o incluso “todo” (22,9%) por el “feminismo”. Por supuesto que estos datos no son excluyentes, les estudiantes podían seleccionar la misma respuesta valorativa para todas las categorías. Pero es

Gráfico 1. Valoración de sus aprendizajes sobre sexualidad en los diferentes ámbitos. CNBA, 2020



Fuente: Elaboración propia.

innegable que hubiese sido imposible de imaginar ese porcentaje de respuestas en torno al feminismo cinco años atrás. De hecho, esta columna tiene el mayor porcentaje de respuestas que aluden a haber aprendido “todo” y el menor porcentaje de respuestas que refieren a no haber aprendido “nada” en comparación con el resto de las categorías. Esta percepción respecto de su formación en temas de sexualidad da cuenta de la relevancia que tiene el feminismo en la construcción de la normatización en torno a sus vínculos y prácticas sexuales. Sin embargo, esta normatización se tensa de alguna manera con normas e imaginarios más tradicionales, o al menos no feministas –cuya construcción es dinámica y se encuentra en permanente discusión–.

En general, y en sintonía con los antecedentes empíricos que había recuperado, se observa que les estudiantes son conscientes de sus derechos, específicamente de su derecho a la ESI, y de hecho la exigen activamente cuando lo consideran necesario. Además, intentan deconstruir las categorías sexogenéricas, los estereotipos hegemónicos de belleza, la heteronorma, la monogamia y el amor romántico a través de la búsqueda colectiva de nuevas herramientas para la organización de su vida sexoafectiva. En efecto, la libertad y el consentimiento sexual son los principales bastiones de este cambio de paradigma –proceso dialéctico en el que se encuentran inmerses–.

Ahora bien, la libertad que pretenden los estudiantes se encuentra en verdad bastante pautada. Por ejemplo, el 42,9% de los encuestados considera que la mayoría de los vínculos que se establecen en el colegio no son monogámicos y que en su mayoría corresponden a relaciones abiertas o poliamorosas: “Yo personalmente tengo una relación cerrada (monogámica), pero en el colegio se acostumbra tener relaciones abiertas. Muchas veces incluso te juzgan por tener relaciones cerradas, acusándote de ‘posesivo’ o ‘cerrado de mente’” (Testimonio de un estudiante del CNBA, 2020).

¿Cuándo comienza a ser problemático el proceso de deconstrucción de la monogamia? Una respuesta posible a esta pregunta podría ser: cuando se hostiga a quienes, entendiendo que existen otras opciones, la eligen. Forma parte de la libertad sexual elegir el tipo de acuerdo sexoafectivo que a cada uno le haga bien. En efecto, en palabras de Illouz (2016), las elecciones románticas están condicionadas social y culturalmente y se producen bajo determinadas condiciones. Por un lado, la autora presenta el concepto de *ecología de la elección*, que representa el entorno social que impulsa a la persona a optar por cierto rumbo en sus elecciones; y por otro, considera la *arquitectura de la elección* y la define como ciertos mecanismos internos del sujeto, configurados por la cultura, que incluyen tanto los criterios con los que cada uno evalúa un objeto como los modos de autoconsulta, es decir, las maneras en que cada persona consulta sus emociones, conocimientos y razonamientos formales para tomar una decisión: “la arquitectura de la elección consta de varios procesos cognitivos y emocionales, pero, sobre todo, tiene que ver con los modos en que se evalúan, se conciben y se controlan las formas de pensamiento racional y emocional al tomar una decisión” (: 33). Es decir, la evaluación que cada estudiante hace cuando elige el tipo de vínculo sexoafectivo que quiere establecer escapa de los posicionamientos políticos –feministas, por ejemplo– que tenga sobre la monogamia. Más bien, la evaluación de la elección está compuesta por un conjunto más amplio de determinantes sociales y culturales cuyo peso en las elecciones de los sujetos varía a lo largo del tiempo generando diferentes combinaciones con sus consecuentes elecciones diversas.

Siguiendo el análisis de la libertad que se encuentra pautada y de la dualidad observada entre placer y peligro, un ejemplo puede ser el hecho de que existen diferentes criterios acerca de cómo se establece

el consentimiento. Esto último se observa en los casos de quienes afirman que el consumo de alcohol inhabilita siempre el consentimiento de encuentros sexuales, pese a que la mayoría admite consumir alcohol en fiestas y juntadas. ¿Qué es estar bajo el efecto del alcohol? ¿Implica siempre estar inconsciente? ¿El consumo de alcohol vicia el consentimiento y por eso no es aceptable relacionarse bajo el efecto de estos consumos? El 53,8% de las encuestadas de entre 16 y 19 años que afirmó tomar alcohol la mayoría de las veces que se junta con amigos, ¿no se relacionan sexoafectivamente en esos contextos? El proceso dialéctico que están atravesando muchas de las estudiantes y sus consecuentes –y celebrados– nuevos acuerdos también generan un poco de confusión y un estado de alerta permanente que podrían, a su vez, inhabilitar el disfrute y la búsqueda de experiencias e interferir, entonces, en la obtención de la libertad anhelada por las estudiantes.

Un último ejemplo de esta dualidad –y relacionado con el tema del consentimiento– es que existen casos de estudiantes que, si bien afirmaron haberse sentido obligadas a mantener una práctica sexual contra su voluntad, consideran que la otra persona pudo no saber o haber pensado que efectivamente ellas estaban consintiendo esa práctica. Sería interesante, en el marco de la ESI, proveer a las estudiantes herramientas subjetivas que apelen a profundizar la interpretación que hacen de sus experiencias, sobre todo de aquellas que resultan más incómodas y confusas, con el objetivo de mejorar su capacidad comunicacional y de agencia frente a estas situaciones. Como también es necesario fortalecer los dispositivos de contención dentro del colegio ante distintas situaciones de violencia de género.

Por último, se observó una corrección política latente entre las estudiantes respecto de su vida sexoafectiva en estos tiempos *postescraches*. Pareciera que pese al proceso de deconstrucción que han iniciado, todavía persiste una manera binaria de pensar: las encuestadas discuten el binarismo sexogénérico que establece las categorías varón/mujer, pero plantean otros como tóxico/no tóxico o aliado/violento. Es decir, aparentemente no terminan de resolver la incomodidad que suscita el proceso de problematización, teorización y conceptualización (Fabbri, 2016) e improvisan categorías que apuntan a delimitar lo que está bien y lo que está mal, a costa de perder el dinamismo propio de las relaciones sociales –que consecuentemente, en este caso, termina etiquetando y marginando a algunas estudiantes–.

Consideraciones finales

La libertad que plantean les estudiantes pareciera estar dándole forma a una nueva normativización de su vida sexual. La dualidad entre placer y peligro podría explicarse en el hecho de que las nuevas normas se establecen bajo los fundamentos de conceptos demasiado amplios y en alguna medida polivalentes, como la libertad y el consentimiento. De esta manera, en la praxis van surgiendo situaciones indefinidas o zonas grises. ¿A qué me refiero con zonas grises? A un conjunto de varones que dudan de sí mismos y que tienen miedo a ser escrachados, y a un conjunto de mujeres que tienen miedo de sufrir violencia y/o tienen miedo de estar consintiendo situaciones que las colocan en contradicción con su militancia feminista. Sería muy interesante poder ahondar en esta dualidad desde un enfoque cualitativo más adelante, para profundizar y conocer cómo habitan estas contradicciones.

De acuerdo con lo analizado anteriormente, considero importante reforzar la idea de que la ESI es sobre todo una perspectiva, un modo de mirar (Fulco, 2019). Una mirada que tiene perspectiva de género, que considera la diversidad sexual, que prioriza la política y el debate y que incentiva el proceso dialéctico para transformar la realidad en pos de una sociedad más igualitaria. El objetivo de la ESI no puede ser el de proponer premisas, sino el de proveer herramientas para habitar las contradicciones que se susciten sin desincentivar la problematización, pero evitando la segregación social. El desafío es enorme: incluir progresivamente a todes en el proceso dialéctico mencionado anteriormente.

El hecho de que no pueda evitarse que un varón cis heterosexual eventualmente violento de alguna forma a una compañera no debería condenar al resto de los varones cis a estar bajo sospecha permanente o a ser tratados como potenciales victimarios. Al contrario, todes tienen derecho a la ESI; de modo que el colegio debería garantizar un espacio para revisar cuestiones sobre la masculinidad —es decir, lo contrario al estigma o al desincentivo de esa problematización por miedo a ser juzgado—. La ESI es una política pública que debe aplicarse pensando en la mayoría: hay un 80,5% de estudiantes encuestados que se consideran feministas, ergo, que están intentando deconstruir y reflexionar sobre los roles de género asignados y sobre las relaciones jerárquicas de poder entre los sexos.

En suma, la masividad del movimiento feminista y la proliferación de *escraches* han modificado las formas de vinculación sexoafectiva de les

estudiantes encuestados del CNBA. Sin embargo, esto no ha ocurrido de una vez y para siempre. Un cambio de paradigma no implica el desentendimiento de la historia, al contrario, estos acontecimientos impulsaron el proceso dialéctico que toma de la praxis determinadas situaciones para problematizarlas, teorizarlas y conceptualizarlas con el objetivo de volver sobre las mismas para transformarlas (Fabbri, 2016). Es obligación del colegio que este proceso siga su curso evitando el etiquetamiento y el estigma de aquellos jóvenes a los que se los considera más alejados de este proceso. Incluirlos en el proceso dialéctico es posible a través de la ESI y de la escucha activa a los estudiantes.

Referencias

- Arduino, I. (2018). *Feminismo: los peligros del punitivismo*. Recuperado de: <https://dataurgente.com/featured/2018/03/28/feminismo-los-peligros-del-punitivismo/>.
- Becker, H. (2009). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Blanco, N. y Pirela, J. (2016). La complementariedad metodológica: estrategia de integración de enfoques en la investigación social. *Espacios Públicos*, 19(45), enero-abril, 97-111.
- Bourdieu, P. (1991). Estructuras, habitus, prácticas. En *El sentido práctico* (pp. 91-111). Madrid: Taurus.
- Bravo, N. (2012). H.I.J.O.S. en Argentina. La emergencia de prácticas y discursos en la lucha por la memoria, la verdad y la justicia. *Revista Sociológica*, 27(76), mayo/agosto. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0187-01732012000200007&script=sci_arttext.
- Brawer, M. y Lerner, M. (2018). ¿Qué hace la escuela ante el reclamo de las pibas? *Revista Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/escuela-ante-el-reclamo-de-las-pibas/>.
- Cea D'Ancona, M.Á. (1998). *Metodología cuantitativa. Estrategias y técnicas de investigación social*. Madrid: Síntesis.
- Di Napoli, P. y Palumbo, M. (2019). #NoesNo. Gramática de los escraches de las estudiantes secundarias contra la violencia de género. Ponencia presentada en el IV Seminario de Investigación Unidad de Evaluación Integral de la Calidad y Equidad Educativa (UEICEE). Educación y género. Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
- Fabbri, L. (2016). Colectivos de hombres y feminismos. Aportes, tensiones y desafíos desde (y para) la praxis. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 22, 355- 368. www.sexualidadsaludysociedad.org.
- Faur, Eleonor (2018). Juventudes generizadas en Argentina: la división sexual del deseo. *LATFEM*. <https://latfem.org/>.
- Faur, Eleonor (2019). Del escrache a la pedagogía del deseo. *Revista Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/>.
- Faur, E. y Gogna, M. (2016). La educación sexual integral en la Argentina. Una apuesta por la ampliación de derechos. En *Voces de la inclusión. Interpelaciones y críticas a la idea de "Inclusión" escolar*, 195.

- Fulco, V. (2018). La educación sexual integral será feminista o no será. *Revista Mora*, 25, *Miradas sobre Educación Sexual Integral*.
- Illouz, E. (2016). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz.
- Kohan, A. (2020). Feminismo y punitivismo: un debate en movimiento. *Enfant Terrible*. <https://enfant-terrible.info/feminismos/feminismo-y-punitivismo-un-debate-en-movimiento/?fbclid=IwAR1PV8P2BsKpX4HWTarQbnksvzv2KUtZDfzYLPwFy3qjjaEpoOIoKH8wVc>.
- Lastra, R.P. (2000). Encuestas probabilísticas vs. no probabilísticas. *Política y cultura*, 13, 263-276.
- Mariasch, M. (2019). Que incomode. <https://latfem.org/que-incomode/>
- Organización de Naciones Unidas (2019). Orientaciones para el empleo de un lenguaje inclusivo en cuanto al género en español. <https://www.un.org/es/gender-inclusive-language/guidelines.shtml>
- Oxfam y Latfem (2020). Rompiendo moldes: transformar imaginarios y normas sociales para eliminar la violencia contra las mujeres en la Argentina. <https://latfem.org/rompiendo-moldes/Informe-Rompiendo-Moldes-202007.pdf>.
- Pecheny, M.; Zaidan, L. y Lucaccini, M. (2019). Sexual activism and 'actually existing eroticism': The politics of victimization and 'lynching' in Argentina. *International Sociology*, 34(4), 455-470.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Sautu, R.; Dalle, P.; Boniolo, P. y Elbert, R. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sautu, R. (2003). *Todo es teoría* (pp. 37-94). Buenos Aires: Lumiere Ediciones.
- Tajer, D. (2019). Movimiento 'no es no' en las escuelas secundarias. Un abordaje desde psicoanálisis y género. *El Sigma*. <https://www.elsigma.com/genero-y-psicoanalisis/movimiento-no-es-no-en-las-escuelas-secundarias-un-abordaje-desde-psicoanalisis-y-genero/13674>.
- Urresti, M.; Linne, J. y Basile, D. (2015). *Conexión total*. Buenos Aires: Ediciones del Aula Taller.

Política

CAPÍTULO 6

Mirar hacia los Cerros

Una etnografía sobre el conflicto social y la legitimidad moral en la gestión de la Quebrada Las Delicias

Gloria D'Alessio

Introducción

En la ciudad de Bogotá (Colombia), los Cerros Orientales componen una reserva forestal de miles de hectáreas que representan un enorme potencial para la recreación, el turismo y el senderismo. No obstante, su acceso se encuentra limitado debido a la falta de gestión de los senderos en los Cerros. La gran mayoría de los senderos ubicados en los Cerros atraviesan asentamientos informales, lo cual plantea la necesidad de contar con proyectos que estén estrechamente vinculados con la población de estos barrios para lograr una gestión viable.

Esta investigación representa una contribución para comprender el conflicto socioambiental en los Cerros, con un enfoque específico en la gestión del sendero Quebrada Las Delicias de Chapinero Alto por parte de la *comunidad* de Bosque Calderón Tejada. El presente capítulo surge como resultado de la investigación realizada en mi tesina de grado, cuyo objetivo fue analizar los actores involucrados en el conflicto del sendero Quebrada Las Delicias, su percepción de los Cerros y la ciudad, así como la forma en que construyen *legitimidad* dentro de su *comunidad* para la administración del sendero. En este artículo, se abordará la manera en que los actores logran establecer *legitimidad* mediante la movilización de determinados *repertorios morales*.

Este análisis se basa en el trabajo de campo realizado entre julio de 2019 y febrero de 2020 en el barrio Bosque Calderón Tejada y el sendero Quebrada Las Delicias, ubicados en Bogotá. Durante este período, colaboré estrechamente con los residentes del barrio, profesionales de una consultora encargada de un proyecto para el sendero, y activistas externos comprometidos en mejorar la gestión de la Quebrada.

A lo largo de siete meses de trabajo de campo, acompañé a un grupo de vecinos del barrio Bosque Calderón Tejada en su proceso de organización para apropiarse del territorio y obtener un reconocimiento *legítimo* como gestores de su espacio. Para ello, realicé entrevistas individuales, participé en observación activa y asistí a reuniones y recorridos por el sendero que ellos lideraban. Además, en colaboración con algunos actores, organizamos un taller participativo para la construcción de una memoria colectiva oral.

Además de la investigación en terreno, realicé una revisión exhaustiva de archivos periodísticos relacionados con el proceso histórico del conflicto socio-ambiental de los Cerros Orientales de Bogotá. También consulté fuentes secundarias como datos censales, informes de la Secretaría de Ambiente y Hábitat, y documentos de la ONG “Conservación Internacional”.



Imagen 1. Red de senderos de los Cerros Orientales. Fuente: Facebook de la Asociación Amigos de la Montaña

Para los residentes del barrio Bosque Calderón Tejada, los Cerros Orientales de Bogotá representan un paraíso que rodea a la cuarta ciudad más grande de Latinoamérica, pero que pocos tienen la oportunidad de



Imagen 2. Pasillo por el cual se sube para seguir al sendero. Fuente: propias.

explorar. Estos cerros se convierten en una brújula que permite a cualquier habitante de la ciudad orientarse rápidamente hacia el norte, sur, este y oeste, simplemente mirando el horizonte y los edificios, buscando el color verde eucalipto. Los Cerros están ahí cerca, pero son pocos quienes pueden caminarlos y tener el privilegio de mirar la ciudad desde arriba.

La Quebrada Las Delicias es un sendero que comienza en el barrio Chapinero Alto, de estratos¹ 5 y 6, a través de un camino de cemento que pasa por debajo de la Avenida Circunvalar, y luego atraviesa el barrio Bosque Calderón Tejada, de estrato 1 y 2, a través de los pasillos y calles del barrio.

¹ En Colombia toda la población está dividida en seis estratos socio-económicos diferentes según el barrio en el que viven, y factores como la cantidad de baños y fachada de la casa. Este sistema es muy criticado a causa de que la clasificación no se basa en los ingresos del grupo familiar o la cantidad de personas que habitan una casa, sino que principalmente se sostiene según el barrio en el que se vive. El objetivo original de este sistema era tener una política de mayor redistribución en la sociedad, ya que según el estrato se aplica una tarifa diferencial de los servicios públicos (agua, gas, electricidad, alcantarillado). Sin embargo, lejos de hacer de Bogotá una ciudad un poco menos desigual, este sistema ha asentado una zonificación de la ciudad, a partir del cual hay áreas de estratos bajos con grandes necesidades, y áreas de estratos cinco y seis con constante presencia de seguridad privada, autos blindados y estaciones policial. Algunas científicas sociales (Uribe Mallarino, Vásquez Cardozo, Pardo Pérez, 2006) afirman que las políticas de estratificación han propiciado a la segregación espacial. Esto se encuentra fundamentado en el hecho de que el estrato ha sido un concepto fuertemente apropiado por la sociedad, a tal punto en que han aparecido conceptos tales como *cultura de estrato* produciendo aún más desigualdad entre ellos. El estrato social se ha convertido en una parte de la identidad colombiana, permitiendo –o dificultando– acceder a ciertas zonas, universidades, becas, trabajos y espacios sociales.



Imagen 3. Vista del barrio, Bogotá y los Cerros Occidentales desde el Mirador de las tres Cruces. Fuente: fotografía del autor.

Finalmente continúa el camino a través de un bosque de eucaliptos, puentes de madera que pasan sobre el río y dos miradores hacia la ciudad.

Por último, una cascada de 41 m de altura con un pozo de agua. El total el sendero tiene 3 km que lleva aproximadamente 1.30 h recorrerlo caminando.

Según Noel, los repertorios morales son “conjuntos más o menos abiertos y más o menos cambiantes de recursos asociados sobre la base de afinidades fundadas en sus modalidades socialmente habituales de adquisición, circulación, acumulación, acceso o uso en determinado colectivo de referencia” (2020: 47). Los diferentes actores disponen de recursos o *repertorios*, los cuales tienen una carga valorativa en términos morales. Dependiendo del contexto, los actores se apropian y movilizan estos recursos para fortalecer su sentido de pertenencia a la *comunidad* y construir o restar *legitimidad* a otras personas o grupos. Tanto Noel como Hojman (2017) señalan que en los procesos de socialización, los actores se relacionan con formas de recursos morales socialmente disponibles, apropiándose de ellos en diferentes grados según sus trayectorias biográficas y las posiciones que ocupan en el grupo al que pertenecen.

En el caso del sendero, a medida que el proceso de *recuperación* y gestión avanzaba, surgieron nuevos actores y condiciones que llevaron a cambios



Imagen 4. Cascada de 41 m, último punto del sendero. Fuente: fotografía del autor.

en las posiciones y *repertorios* morales de los participantes a lo largo de los años. Además, la noción de *legitimidad* en el control del sendero experimentó cambios drásticos, al igual que la forma en que se construía. La *legitimidad* es contextual y surge de interacciones mutuas en relación con la configuración identitaria contextualizada, histórica y cambiante (Hojman, 2017). Estas definiciones culturales de *legitimidad*, basadas en el interés personal por la autonomía, la autoafirmación y la *comunidad*, delinean las aspiraciones individuales.

Los *repertorios* no deben ser aislados de manera individual, sino que es necesario, como señaló Noel, analizar la manera en la cual aparecen entrelazados los recursos que los componen. Por una cuestión de alcance de esta investigación, únicamente analizaré los más recurrentes entre los actores a la hora de construir *legitimidad*, siendo estos (1) ser considerado parte de la *comunidad*, (2) tener un *conocimiento legítimo* y (3) estar interesado por el beneficio “comunitario” y la protección de la ‘naturaleza’, sin priorizar el lucro económico.

Ser de la *comunidad* como repertorio de legitimación

En Bosque Calderón Tejada, la inclusión en la comunidad, según los actores involucrados en la gestión del sendero, dependía de diversos factores. Principalmente, se consideraba parte de la *comunidad* a aquellos que habían nacido o crecido en el barrio (*autoctonía*), a los que se habían comprometido con proyectos para mejorar el bienestar de los vecinos (Junta de Acción Comunal o *recuperación* de la Quebrada) (*compromiso*), a los que conocían la historia de la fundación del barrio (*conocimiento*) y a los que ejercían liderazgo en proyectos *comunitarios* (*liderazgo*). Ninguno de estos criterios era excluyente, lo que significa que una persona podía no cumplir con todas estas condiciones y aun así ser considerada parte de la *comunidad*. Sin embargo, el grado de pertenencia variaba, ya que cuanto más estuviera una persona involucrada en el barrio, mayor se le consideraba su grado de pertenencia a la *comunidad*.

Ahora bien, no se trata solamente de comprender quiénes formaban o no parte de esta *comunidad* en términos nativos, sino de entender de qué manera operaban los repertorios morales de pertenencia *comunitaria* a la hora de disputar la legitimidad por manejar el sendero. En este sentido, para los actores involucrados que un proyecto se llevara a cabo desde la *comunidad* implicaba un beneficio para la misma. Mientras que un proyecto desarrollado por un *outsider* era leído como una búsqueda de beneficio por y para afuera de la *comunidad*. La *autoctonía* funcionaba entonces como una garantía moral de la política en el barrio (Noel, 2014). Sin importar si alguien cumplía con alguna otra de las características que podían convertir a una persona en parte de la *comunidad* (es decir *liderazgo*, *compromiso*, y *conocimiento*) el hecho de *ser de ahí* casi por default significaba un garante de que sus acciones buscarían un *bien común* para la *comunidad* de BCT.

A lo largo de la última década, se proyectaron propuestas de actividad turística de diferentes magnitudes en los Cerros. Una de las más significativas y difundidas fue el llamado Sendero la Mariposa (S.M.), planificado durante el último gobierno de Enrique Peñalosa.² Durante los meses que realicé esta investigación, el proyecto S.M. estaba siendo sometido a una audiencia pública. Diferentes organizaciones sociales de los barrios de los Cerros y

² Enrique Peñalosa es un político colombiano que fue Alcalde Mayor de la ciudad Santa Fé de Bogotá durante dos ocasiones. La primera entre 1998 y el 2000, y la segunda gestión fue entre 2016 y 2019.

movimientos ambientales de toda la ciudad denunciaban al proyecto S.M. por el fuerte impacto socioambiental que produciría la construcción de una carretera a lo largo de todos los Cerros Orientales. Finalmente, el proyecto no prosperó a causa de las fuertes manifestaciones. Al consultarle a una de las guías independientes de Las Delicias qué opinaba sobre aquel proyecto, comparó al Sendero Las Mariposas con el proceso que estaba ocurriendo en la Quebrada del barrio BCT, porque dos de los miembros de la consultora EcoAlpina también habían participado en aquel proyecto:

Y es que pasa lo que pasó en Las Delicias, si no se hace a nivel comunitario, si no hay una participación ciudadana, cualquier proceso se cae. Ese proceso viene hace dos años y medio, tres años que yo empecé a escuchar que estaban armando ese proceso. Si el Alcalde desde el principio hubiera contado con las comunidades ese proceso sería válido y sería lo mejor para el territorio. Pero se hizo por fuera de las comunidades y vino planteado. Adrián que es ahí el que está ayudándoles a ellos [La Alianza] estuvo en ese proceso ayudando a la institución, con Luz, entonces ellos tienen esa imagen desde allá pero no la tienen desde acá. Sinceramente Adrián y Luz se incluyeron ahorita en los procesos, pero ellos no son comunidad de base. Comunidad de base [son] Don Camilo, Dante, Marcia, la señora Patricia Melo, Marta Díaz, la gente del territorio, así no los quiera yo, son ellos. Los demás se pueden aliar, pero no son la comunidad de base. (Adriana, 51 años, guía independiente)

La reflexión de Adriana me llevó a considerar tres aspectos. En primer lugar, predominaba la creencia de que los proyectos solo prosperaban si surgían desde la comunidad de base. En segundo lugar, aquellos que estaban activamente vinculados al sendero y vivían cerca de él, pero no en el barrio, específicamente en la zona de Chapinero Alto, de estratos 5 y 6, no eran reconocidos como parte de la comunidad por los vecinos de BCT. Esto se debía a que tenían una imagen *desde allá pero no desde acá*. La población de BCT se veía a sí misma *separada de* la ciudad, mientras que los residentes de la ciudad los percibían como externos a ella. Por lo tanto, sin una perspectiva desde el barrio, desde la *comunidad de base*, nadie podía pertenecer realmente y afirmar que estaba llevando a cabo un proyecto *comunitario*. En tercer lugar, aunque un proyecto fuera desarrollado por personas reconocidas como pertenecientes a la *comunidad*, esto no garantizaba que lo acordado

tuviera un carácter *ciudadano*, es decir, una representación suficiente de la *comunidad*. La pertenencia a esta categoría y sus distintos grados constituían un repertorio ampliamente utilizado por los actores involucrados, tanto para generar su propia legitimidad justificando su importancia en el proyecto de gestión del sendero o en su grupo, como para restar legitimidad a aquellos con quienes diferían en algún aspecto.

El conocimiento local y el conocimiento técnico

Dentro de los conflictos por demostrar mayor *legitimidad* a la hora de manejar el sendero, la disputa por los saberes, es decir por el conocimiento, emergía constantemente como repertorio moral en los intercambios de los diferentes actores. Tanto en la temática del cuidado ambiental como en la del turismo, se han multiplicado enormemente las oportunidades para formalizar su educación en las últimas décadas. En el sendero Las Delicias, el recurso del conocimiento *legítimo* ambiental, turístico e histórico aparecía en tensión según el tipo de saber que se movilizaba: *técnico* o *local*.

Don Camilo había residido en el barrio Bosque Calderón Tejada durante cuarenta y nueve años. Nacido en Villeta, un pueblo en las afueras del norte de Bogotá, Don Camilo emigró a la ciudad junto con su familia y pasó la mayor parte de su vida trabajando en la construcción, fábricas y bares nocturnos. Desde su llegada al barrio, se unió a los jóvenes jugando al fútbol y se involucró en la lucha por la vivienda, la legalidad y la prevención de desalojos. Se consideraba a sí mismo como uno de los principales impulsores de la recuperación de la Quebrada, su limpieza y mantenimiento.

En Colombia, existe el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA),³ que ofrece diversas formaciones de nivel terciario de forma gratuita, incluido el curso de guía turístico. Sin embargo, Don Camilo no pudo acceder a esta formación debido a que estaba destinada a personas de hasta sesenta y cinco años, lo cual le causó una gran indignación. Él expresó: "¿Cómo es posible que yo esté llevando a cabo un proceso, gestionando un recurso, y no tenga derecho a capacitarme solo porque tengo sesenta y seis años?". Si bien la edad representaba una limitación para realizar estudios formales, lo que se destaca aquí es la *legitimidad* del *conocimiento local* que argumentaba Don

3 <https://www.sena.edu.co/es-co/Paginas/default.aspx> (última consulta en junio 2021)

Camilo, basada en sus años de trabajo en el proceso. No se negaba el valor del conocimiento institucionalizado, al contrario, existía una *legitimidad* y un interés por ese tipo de formación, pero también se esperaba un reconocimiento del *conocimiento local* complementario.

Una imposibilidad similar aparecía a la hora de querer incluir a algunos chicos y chicas del barrio de entre 15 y 30 años (a los que usualmente se les refería como *los pelados*⁴) a la gestión del sendero de La Alianza. Los guías eran en su mayoría adultos de entre 50 y 70 años que querían que jóvenes del barrio se sumen al proceso. Este intento se vio frustrado porque, según los guías, *los pelados* querían *la luca ya*, y todavía no les era posible obtener un rédito económico suficiente de los aportes voluntarios como para pagarles mejor. Sumado a esta desmotivación económica, el SENA no tenía solamente un límite etario máximo, sino un nivel de escolaridad mínimo. Para poder hacer el curso de guía era necesario haber finalizado noveno grado, y tener el cartón del ICFES,⁵ elemento con el cual no contaban una gran cantidad de los jóvenes guías. Estos requisitos, y la desmotivación del manejo del sendero como salida laboral de los jóvenes, imposibilitaba continuar con su desarrollo como guías y, por lo tanto, como futuros líderes, lo cual preocupaba enormemente a los actores mayores, como Don Camilo.

El gran interés por formarse de manera institucional estaba mucho más relacionado con poder acreditar su conocimiento que con la idea de aprender. Los miembros de la Alianza como Don Camilo consideraban que tenían un gran conocimiento, pero que éste no contaba con la acreditación necesaria para ejercer, por ejemplo, como guías turísticos profesionales. Por lo tanto, si bien se identificaban como personas con gran *conocimiento local*, entendían que necesitaban la acreditación que les daba el *conocimiento técnico*. La disputa por el conocimiento acreditable aparecía como eje principal en la discusión por los saberes:

Muchos de nuestra comunidad, o nosotros los viejos, que hemos hecho los procesos en todas partes, porque los procesos los iniciamos los viejos, y no tenemos derecho a capacitarnos porque nos tienen unas

4 Expresión utilizada en Colombia para nombrar a la gente joven.

5 El ICFES es una empresa estatal vinculada al Ministerio de Educación Nacional de Colombia que evalúa la educación en todos sus niveles. En noveno grado se realiza un examen para ver el nivel educativo alcanzado, así como también al finalizar el secundario antes de comenzar la universidad. El puntaje obtenido en el ICFES es determinante para saber a qué becas puede acceder o no un estudiante.

talanqueras⁶ puestas, como es el tema de la edad o la escolaridad. Yo tengo quinto de primaria nada más, pero he estado tan en el territorio, que me siento en capacidad de hablar de cualquier tema ambiental en este momento. (Don Camilo, 66 años, La Alianza)

Don Camilo relacionaba *capacidad* con el *conocimiento local* proveniente del *haber estado ahí*, haber *llevado a cabo procesos*, como un tipo de saber diferente al de una capacitación institucional. Para él, este *conocimiento local* es el que legitimaba lo que decía, al mismo tiempo que confirmaba su derecho a poder acreditar institucionalmente su conocimiento.

Para profundizar en lo que significa ese *estar ahí* que hace que las personas “simplemente sepan o aprendan”, retomo el concepto de *participación periférica legítima* (Lave y Wenger, 1991), donde conocer se produce en el contexto de las actividades cotidianas. Este tipo de aprendizaje se produce dentro de una comunidad de práctica, un grupo que ya domina ese saber o está aprendiendo colectivamente.

En el caso del sendero, este aprendizaje ocurre en un contexto informal, a diferencia de un contexto formal basado en una actividad educativa organizada. Se refiere a un proceso educativo que se desarrolla de manera indiferenciada e inmersa en otros procesos sociales. En este sentido, el aprendizaje se da de manera natural a medida que las personas participan y se involucran en las actividades relacionadas con el sendero. Es a través de la interacción con otros miembros de la comunidad de práctica que se adquiere el conocimiento y se desarrollan las habilidades necesarias para gestionar el sendero de manera efectiva.

Dentro del grupo de La Alianza, se incorporaba a nuevos miembros, especialmente jóvenes, con el propósito de que aprendieran a guiar y transmitir la historia del barrio desde una perspectiva libre de estigmas. Además, adquirirían conocimientos sobre las especies de flora nativa y sus usos en la vida diaria al escuchar a los guías de mayor edad, quienes ya poseían este conocimiento. El aprendizaje sobre cómo operar el sendero, desde los saberes hasta las metodologías de control y trabajo, se llevaba a cabo dentro de una comunidad de práctica, mediante la participación activa en el entorno. El conocimiento local era altamente valorado por los actores del sendero, ya que implicaba un saber que no se podía obtener fuera del barrio o del sendero, en espacios institucionalizados.

6 Una talanquera es una valla o una barrera que busca evitar el paso, equivalente a nuestra *tranquera*.

Esta valoración del *conocimiento local* no era exclusiva de los miembros de La Alianza. El equipo de EcoAlpina, conformado por profesionales universitarios, reconocía constantemente la *legitimidad* del trabajo realizado por este grupo a lo largo de los años, bajo el mismo concepto de *estar presente* y participar activamente. Durante una reunión en la que presentaron su proyecto a La Alianza, Antonio, uno de los miembros de la consultora, destacó que el trabajo realizado por La Alianza en la Quebrada era único en la ciudad y expresó su admiración por el grupo y el proceso que habían llevado a cabo. Sin embargo, también enfatizaron que parte de su proyecto consistía en capacitar tanto a la comunidad en general, a través de talleres, como a La Alianza en particular, para mejorar sus herramientas de gestión del sendero.

También algunos de los guías turísticos validaban al *conocimiento local*. Tal era la postura de Sonia, bogotana de treinta y ocho años, habitante del barrio *invasor* vecino a BCT, llamado Juan XXIII. Ella se fue involucrando en el proceso a partir de la limpieza de la Quebrada que llevó a cabo Conservación Internacional en el 2013. En el año 2014, la Quebrada Las Delicias ganó un premio por la ONU a mejores prácticas ecológicas en espacios de ciudad y el premio como atracción turística de Bogotá. En este contexto de visibilidad del sendero y los Cerros como espacio de actividad turística, comenzaron a surgir los guías privados que subían con grupos de turistas a visitar los senderos. Según Sonia, estos guías contaban con una formación institucionalizada, con un *conocimiento técnico*, pero no *local*:

Los guías le decían cosas raras a la gente de lo que no era la Quebrada y no nos apoyaban en el trabajo, porque ellos eran guías y nosotros no. Eran de otras partes, pero no daban la historia, no había ese reconocimiento. Desde la red entonces yo mandé carta a mis compañeros de los cerros y mucha gente escribió y mandamos una carta gigante al SENA, hoy ya soy egresada del SENA. Entonces yo dije “vamos a estudiar turismo, no puede ser que vengan otros y nosotros por no aprender no podamos hacerlo, nosotros también podemos ser guías turísticos”. (Sonia, 38, guía independiente)

Tanto para Don Camilo como para Sonia no alcanzaba con el *conocimiento técnico*, sino que para poder ser un guía de los cerros era necesario tener *conocimiento local*, “hablar de historia”, poder identificar las diferentes plantas y sus usos populares, conocer a la gente.

Más allá de que Don Camilo se siente con “capacidad de hablar” sobre cualquier tema ambiental –aun prescindiendo del *conocimiento técnico*– algunos actores del conflicto como Sonia no consideraban suficiente al *conocimiento local*. En una ocasión, Sonia mencionó una gran cantidad de reconocimientos que había tenido ella, especialmente del Instituto Distrital de Turismo, por su participación en la Quebrada, y las múltiples experiencias que había conseguido de formación en guía turística del SENA, avistamiento de aves, turismo comunitario e inglés. La formación académica que Sonia y los otros guías tenían era crucial para ella en el sostenimiento del proceso de la Quebrada diferenciándose de los “intérpretes locales” como Don Camilo o Don Manuel:

Los principales, Don Camilo, Dante, el otro señor que se llama David, ellos no han logrado esa experiencia. No han estudiado turismo. Cuando nosotros nos formamos como guías entonces ya nuestro cobro fue diferente, nos empezamos a diferenciar ya un poco con los compañeros. Siempre he buscado la posibilidad de que de alguna forma el gobierno les haga la legalidad a los intérpretes locales, porque es verdad que Don Camilo tiene toda la experiencia y podría ser guía, pero por su edad, porque no tiene el bachillerato, de pronto no puede ingresar. (Sonia, 38, guía independiente)

Sonia hacía referencia a la *ilegalidad* de ser intérpretes ya que la categoría no contaba con el reconocimiento institucional para poder realizar guías según la reglamentación turística de Colombia. Para ella, los miembros de La Alianza carecían del conocimiento que ella tenía por haberse formado en turismo comunitario. Su postura era que, si bien el proceso en la Quebrada era “un proceso de participación comunitaria”, no era de turismo comunitario porque no había una concertación ciudadana de toda la comunidad de BCT sobre lo que ellos decidían.

Cada uno de los *tipos* de conocimiento mencionados eran utilizados como recursos morales en la disputa por la legitimidad entre los diversos actores involucrados en la gestión del sendero. Estos repertorios morales se relacionaban con aspectos como los niveles socioeconómicos, la pertenencia a la *comunidad*, la edad, la educación formal, las habilidades requeridas para ejercer como profesional del turismo, entre otros. Cada tipo de conocimiento y su valor eran objeto de debate al determinar quiénes tenían derecho a participar en la gestión del sendero y por qué razones.

Por la naturaleza y la *comunidad*, nunca por dinero

La *legitimidad* de participación no se ponía en juego únicamente a partir de los tipos de saberes de los actores. Existían otros *repertorios* morales relacionados con las expectativas, deseos, intereses, reclamos y concepciones alrededor de la Quebrada Las Delicias, y estos entraban en tensión en la cotidianidad. La cuestión del *interés* era constantemente marcada entre los actores involucrados en el manejo del sendero. En este apartado veremos de qué manera estas personas definían las motivaciones para participar en el proceso, generalmente indicando un interés *genuino* por el cuidado de la naturaleza y la comunidad, al mismo tiempo que se diferenciaban de quiénes lo hacían por un interés económico.

Las motivaciones atribuidas al propio grupo de actores o a otros grupos se relacionaba con los ya mencionados *límites de la comunidad*. Las personas que se identificaban como parte de la *comunidad* del BCT declaraban ser parte del proyecto moral de gestión del sendero que buscaba “hacer un bien” para la *naturaleza* y la *comunidad*, mientras que acusaban a quienes estaban por fuera de los *límites de la comunidad* de responder a intereses relacionados con el rédito económico. Sin embargo, como veremos en este apartado, entre quienes se consideraban dentro de la *comunidad* también se acusaban entre ellos de estar respondiendo a intereses más económicos que de cuidado con el territorio.

El sendero, al igual que el resto de los Cerros Orientales, atraviesa un territorio que es simultáneamente privado, público y una Reserva Natural. En este sentido, surgen una serie de interrogantes: ¿A quién pertenece el sendero? ¿Quién tiene la responsabilidad de regularlo y cuidarlo? ¿Quién posee la autoridad legítima para gestionarlo? ¿Quién tiene el derecho de acceso? y ¿Quién puede obtener beneficios económicos a través de su manejo? Todas estas preguntas forman parte de la disputa diaria entre las personas involucradas en esta temática.

Cada uno de los senderos presentaba sus propias particularidades dentro de los Cerros. Aunque todo el territorio de los Cerros pertenece a la Reserva Forestal del Bosque Oriental y su administración recae en la Corporación Autónoma Regional (CAR) de Cundinamarca, parte de los terrenos pertenecen a la empresa pública Acueducto de Bogotá, otro sector a la Iglesia y otra porción a propietarios privados. Por lo tanto, la administración de estos senderos depende de acuerdos entre diversas instituciones y grupos de personas.

Para algunos senderos, como la Quebrada La Vieja al norte de la ciudad, en el barrio de Usaquén, el principal responsable del manejo del sendero era la empresa Acueducto de Bogotá S.A. Si la empresa cumplía con las condiciones impuestas por la CAR (mantenimiento del camino, control de carga de visitantes y acompañamiento policial) el sendero podía estar abierto para recibir senderistas. Pero esto no siempre fue así, sino que se consiguió gracias al trabajo realizado por la Asociación Amigos de la Montaña (AdlM) en los últimos doce años. Este grupo concebía al derecho a caminar los Cerros como un asunto de *salud pública*, ya que estos eran *un hospital preventivo* para la ciudadanía, en palabras de su fundador Francisco. Este vínculo era muy distinto al de los habitantes del barrio Bosque Calderón Tejada (a continuación BCT) con la Quebrada Las Delicias.⁷ Los primeros eran senderistas de estratos altos que caminan las montañas, y los segundos vivían en situación de informalidad junto a la Quebrada.

Se observaba una diferencia similar entre aquellos encargados de garantizar la apertura y cuidado de los distintos senderos. En el caso de La Vieja, tanto el Acueducto como la CAR se comprometieron con su cuidado y apertura. En cambio, en Las Delicias, si bien la CAR y la Secretaría de Ambiente establecieron condiciones para su apertura, no se encargaron de garantizarlas ni supervisarlas. Es por eso que La Alianza se propuso como un grupo local que buscaba obtener el reconocimiento institucional de la CAR para gestionar el sendero, desmintiendo el mito de que solo los estratos altos de las montañas se preocupaban por el cuidado de las Quebradas y que solo ellos recorrían los Cerros. Si bien el grupo de La Alianza compartía la idea de AdlM de que las instituciones estatales eran responsables de regular ciertos aspectos del sendero, como el control de carga diaria o la señalización, han sido ellos quienes han estado limpiando y manteniendo el sendero durante más de una década, sosteniendo dicho *proceso* prácticamente sin apoyo estatal.

Algunas instituciones –especialmente Conservación Internacional– habían realizado proyectos en el sendero, pero no coordinaban su accionar entre sí, muchas veces se superponían las acciones o no había continuidad. Sobre esto Don Camilo me comentó:

Tengo una discusión con Acueducto y con Aguas de Bogotá porque ellos dicen un contrato por tres meses para podar la parte de abajo y yo le digo

7 Ver Tamayo (2013)

“¿un contrato por tres meses?” Tuve una lucha fuerte con la empresa del aseo para que nos podara parte de la ronda de la Quebrada, ya llevamos más de un año que lo están haciendo, pero si ponemos a un contratista por dos meses, se van ellos y ¿quién sigue podando? Eso es lo que uno no entiende de los contratos... porque (dicen) por dos o tres meses, y resulta que en esos dos o tres meses fue muy difícil lograr que *Promoambiental* nos podara la ronda de la Quebrada, por lo menos una parte, y ahora (dicen) que no, que hay un contrato que ellos lo van a hacer por tres meses. Yo le decía a Carlos Bello del Acueducto “¿Cómo voy a sacar a *Promoambiental* por tres meses y después el problema va a estar otra vez?”. Pero los contratos son así..

Si bien estos contratos dinamizaban el proceso llevado a cabo por los locales, ofreciendo servicios y recursos, también generaba una discusión sobre el acaparamiento de las oportunidades. Para Sonia, guía ambiental, Don Camilo era siempre convocado por los contratistas para trabajar ahí y “sacaba un beneficio propio” de esto:

Entonces empezamos a trabajar así, yo independientemente de Dante, de Don Camilo también porque el tema con el señor Don Camilo es que él tiene una familia grande y quiere vincular a su familia, y realmente la comunidad lo ve como un espacio muy cerrado. Si tú hablas con la gente de la comunidad te dice: “Ay, es que Don Camilo es para él y no para la comunidad”, pero yo me imagino que es porque su familia es grande, y tu tiendes a beneficiar primero a los tuyos, y eso no es malo simplemente que es una forma de mirar sus procesos y su vida y sus entornos. Ellos, por ejemplo, Don Camilo siempre que ha venido la institucionalidad le han dado trabajo a él, él ha participado siempre del trabajo como trabajador, le dan trabajo de operario, o con Conservación, o con la Alcaldía, con los que vienen a trabajar a la Quebrada siempre buscan a Don Camilo para el trabajo de operario. Entonces él ha estado ahí con sus hijos y a veces Don Manuel también ha estado. (Sonia, guía independiente)

La cuestión de los criterios de distribución de los recursos, en este caso oportunidades laborales, generaba muchas discusiones entre los diferentes actores de Las Delicias. Sin importar cuántos recursos aparecían en el barrio o en el sendero, los grupos y actores discutían, negociaban y se los repartían, sin que esto no genere acusaciones de acaparamiento de recursos:

Teniendo en cuenta que los recursos a distribuir –particularmente los bienes– son limitados y en cualquier caso inferiores a las expectativas y demandas de aquellos que los solicitan, y ante la dificultad de determinar criterios consensuadamente equitativos –o aún sistemáticos– de distribución, rápidamente comienzan a sucederse las acusaciones cruzadas y las imputaciones de parcialidad, injusticia o favoritismo. (Noel, 2007: 129).

Para muchos actores, beneficiarse económicamente del proceso de la Quebrada significaba un proyecto moral mercenario, diferente al proyecto moral ambientalista y desinteresado al que se referían constantemente. Esto hacía que pocos actores hablen acerca de si vivían o no de ganancias obtenidas a partir de su participación. Sonia era una de las guías independientes que hablaba abiertamente de cobrar por su servicio guiando en el sendero. Pero en general los miembros del grupo La Alianza, quienes eran constantemente acusados de *facturar* con el sendero, recalcaban que para ellos no era un negocio, sino un compromiso con su Quebrada. Esto conllevaba a diferencias acerca de a quienes se les podía permitir vincularse al proceso y a quiénes no, en función de sus intereses. Dante, de la Galería ART y miembro de La Alianza, solía hablar en términos de *aliados* de la Alianza, para seleccionar a vecinos y vecinas que trabajan en conjunto con ellos, pero no a *cualquiera*:

A mí me dijeron “Dante, usted...”, porque yo venía trabajando en la Quebrada hacía mucho tiempo, entonces me dijeron “Dante, usted que está trabajando ahí pues unámonos y trabajemos en conjunto” y yo dije: “Bueno, si es por nuestra Quebrada sí, está bien”. Muchas personas lo ven desde la parte económica, y eso, ese es el mayor de los problemas y de los conflictos para trabajar con las comunidades, *la cash*. Es la más difícil de todas, es lo que puede dañar el proceso, eso es lo que puede retrasar el proceso, lo que lo frena, cuando hay dinero. Porque eso quiere siempre alguien que se destine hacia algo, en especial muchas veces hacia algo que uno quiere, beneficio... qué beneficio busco. Entonces nosotros hemos tratado de hacer un ejercicio bien chévere primero porque acá todavía no hay dinero, y hemos tratado de hacerlo muy transparente para mostrar cómo se hace un proceso comunitario donde no hay recursos, con una comunidad, porque también nos hemos aprendido a manejar.

[...] Hay que involucrar al turismo, que es lo que se está haciendo, pero siempre que sea bajo el fundamento de que ame lo que hace, y no que venga por dinero nomás, ¡que pereza! por dinero tengo un montón de gente. O sea, solamente pongo un letrero que necesitamos personas si viera la cantidad de personas que se quieren meter a la Alianza pero para ver qué sacan de dinero, y no es lo que queremos. Necesitamos formar personas que vengan, que quieran venir a podar, a echar agua, que quieran hacer cosas, y todo lo que se pueda llegar a hacer en el camino. (Dante, 35 años, La Alianza)

Entre La Alianza y los guías independientes existía una tensión constante regida por una diferencia en los criterios y distribución de oportunidades. La Alianza no solía considerar a los guías como parte de *la comunidad*, a pesar de que incluso algunos vivían en el barrio o en barrios vecinos. Les molestaba enormemente el hecho de que algunos de ellos cobraban diez mil pesos a cada turista, pero se negaban a pagarle a La Alianza la colaboración voluntaria de dos mil pesos:

Sonia pues se dejó convencer por Pablo Valbuena que no hay que hacer el aporte, entonces suben con la gente y hacen lo que quieren, no ayudan a recoger basura. Y eso es lo que se me hace a mí injusto, si viene con un grupo de personas por qué no hace el aporte, si es un aporte voluntario que nosotros no nos estamos enriqueciendo con ese aporte, al contrario, estamos mostrando nuestro trabajo para que la gente que venga sepa que estamos haciendo y para que con el tiempo vean está Quebrada más linda de lo que está. (Miguel, 59 años, La Alianza)

Miguel era una de las personas que más se molestaba con esto y en reiteradas ocasiones mientras caminábamos por el sendero nos cruzábamos a un grupo de turistas con su guía y rápidamente se ponía a contar cuántas personas estaban allí. No solamente hacía esto para calcular el control de carga, sino también porque ese cálculo le daba el número de ganancia que le daba a ese guía. Para Miguel, Sonia “ganaba devociones ajenas” con lo que ellos habían hecho en el territorio. A pesar de que le reconocía su participación en el proceso de recuperación del sendero, afirmaba que los que habían construido *realmente* eran Don Camilo y él, porque eran los que “más le habían metido pecho a esta Quebrada”. Don Camilo por su parte,

la acusaba no solamente de buscar un beneficio económico personal de la Quebrada, sino también de haberse apropiado del conocimiento recolectado por otras personas:

Una compañera que ha estado, pero en un momento determinado ella se contrató dentro del proceso para trabajar en el tema de socializar el tema del sendero, de abrir el sendero. Pero ella lo que hizo fue tomar toda la información de las universidades, colegio, del SENA, todo el mundo, hizo su base de datos y cuando tuvo todo entonces se retiró y se volvió enemiga del proceso. Ella no está de acuerdo con que la gente aporte algo porque esto es un espacio público, pero ella lo que hace ahora es guianza turística, ella cobra un promedio de diez mil pesos por persona, pero ella no está de acuerdo en dar dos mil pesos para el mantenimiento. (Don Camilo, 66 años, La Alianza)

Para ellos no hacer el pago voluntario la volvía *enemiga* del proceso. Su participación no era realmente *legítima* y por ende se encontraba por fuera de los *límites* de la *comunidad*.⁸ A pesar de que ella había participado desde el 2013 en la Quebrada, no era una habitante del barrio BCT, sino de un barrio vecino, y al haber decidido no ser parte de La Alianza, no era –justamente– una *aliada*.

Si bien para Sonia las tensiones entre La Alianza y los guías independientes giraban en torno a la disputa de los saberes ya explicitados anteriormente, ella consideraba que eran ellos los que buscaban un beneficio personal del proceso. Aun cuando reconocía la trayectoria de La Alianza en la Quebrada, creía que estos se habían acaparado demasiados recursos y habían sido contratados en casi todos los proyectos porque *estaban ahí*.

Ellos, por ejemplo, Don Camilo siempre que ha venido la institucionalidad le han dado trabajo a él, él ha participado siempre del trabajo como trabajador, le dan trabajo de operario, o con Conservación, o con la Alcaldía, con los que vienen a trabajar a la Quebrada siempre buscan a Don Camilo para el trabajo de operario. Entonces él ha estado ahí con

⁸ El análisis sobre “los límites de la comunidad” en el barrio Bosque Tejada Calderón se encuentra desarrollado en mi tesina de Licenciatura. Por una cuestión de espacio no es posible retomar ese análisis en este artículo.

sus hijos y a veces Don Manuel también ha estado. (Sonia, 38 años, guía independiente)

Tanto los guías independientes como los miembros de La Alianza exigían a la CAR una gestión, regulación y mantenimiento adecuados del sendero. Sin embargo, la gran diferencia radicaba en que, ante la falta de acción por parte de la CAR, La Alianza decidió asumir por sí misma la *operación* del sendero, encargándose de todas las tareas involucradas, mientras que los guías independientes se limitaban a garantizar que pudieran realizar sus propias actividades individuales de recorrido.

La cuestión acerca de a quiénes se les permitía involucrarse en el ejercicio de manejo del sendero y a quiénes no era muy heterogénea entre el propio grupo de La Alianza. Para algunos miembros había que movilizar a la *comunidad* de BCT con emprendimientos de artesanías innovadoras, temas de vida sana, permacultura, eventos, mercados a partir de un plan de desarrollo diseñado por La Alianza y EcoAlpina. Sin embargo, para Dante, miembro de La Alianza y de Galería ART, no “cualquier persona” debía ser involucrada al proceso:

Yo siempre he dicho que es también muy importante que las personas que se vinculan con el proyecto tengan una corresponsabilidad tanto con la Quebrada como con la Alianza, no sirve estar metiendo a cualquier persona y a todas las personas si no hacen parte de esa Alianza. Los aliados de la Alianza son las personas que están ayudando a que se haga un buen ejercicio. Si son personas común y corrientes “no que la vecina quiso montar allá y que vamos a pasar por allá”, la Alianza lleva a los turistas allá, no va a funcionar. Ellos deben hacer parte del ejercicio de la Alianza como aliados de nosotros. Es decir, Don Camilo tendrá sus aliados, Fer tendrá sus aliados, la Galería tendrá sus aliados, todos tenemos unos aliados donde podemos ir, y esos aliados van a tener una corresponsabilidad con este ejercicio. Si no, no va a servir, porque va a ser solamente de negocio. (Dante, La Alianza y Galería ART)

Podían observarse dos visiones muy diferentes del camino hacia lo *comunitario*. Lucrecia era miembro de La Alianza, aunque no era una habitante del barrio. Vivía justo en la entrada al sendero, en el barrio Chapinero Alto. Por su experiencia como antropóloga en otros proyectos de turismo

comunitario en las Islas del Rosario, ella prefería incentivar a los vecinos del barrio a involucrarse comercialmente en el turismo, a través de emprendimientos convocados y guiados por la Alianza. Dante, por su parte, opinaba que únicamente podían ser incluidos aquellos que sean *aliados* a la Alianza, es decir que respondían a las personas que formaban parte de ella. Para él, de no ser así, las personas *comunes* y *corrientes* solo lo harían por el rédito económico de la actividad turística. Dante consideraba que sus aliados eran legítimos para involucrarse, porque confiaba en que su interés era el mismo que el de la Alianza: desarrollar un proyecto de manejo del sendero y no solamente un *negocio*.

Por su parte, la consultora EcoAlpina compartía en gran medida las concepciones sostenidas por las instituciones estatales, incluyendo Aguas de Bogotá S.A., quien los contrató para el proyecto. Los profesionales que conformaban la consultora habían estado involucrados en diversos proyectos relacionados con los Cerros Orientales, como la Asociación Amigos de la Montaña, el proyecto de la empresa Acueducto de Bogotá en el sendero San Francisco Vicachá y el Cerro Guadalupe, así como el proyecto Sendero La Mariposa, entre otros. Además, habían sido *aliados* del proceso local de la Quebrada durante varios años y habían apoyado la creación de La Alianza. Durante su trabajo con La Alianza, entendían que era la CAR el organismo encargado de regular las normativas de los Cerros; sin embargo, proponían que La Alianza se capacitara y aprendiera a cumplir las normativas básicas para ser ellos los *operadores* del sendero. El proyecto de EcoAlpina consistía en dinamizar el proceso que venía construyendo la Alianza, ¿cómo? Reforzando las relaciones interpersonales entre los miembros, capacitándolos con nuevos *conocimientos técnicos*, *socializando* al resto de la *comunidad* lo que venían haciendo, y siendo articuladores entre la CAR y La Alianza. Ellos sí hablaban explícitamente de que esta actividad debía ser un beneficio económico para ellos, así como también para los *aliados* de La Alianza.

Este grupo era visto por lo general por fuera de los límites de la *comunidad* con lo cual reaparecía el criterio de lo *local* y lo *de afuera* y en algunos casos se cuestionaban sus decisiones por el *beneficio* que ellos sacaban del proyecto. Sonia me comentó que ella se sentía excluida del proyecto de EcoAlpina porque se habían puesto del lado de “La Alianza” en lugar del de ella, separados a partir de la discusión por cobrar o no el aporte voluntario a los senderistas. Sonia era una de las personas que no consideraban que los miembros de EcoAlpina tenían la visión de la *comunidad*, y que el grupo

La Alianza no podía prosperar a no ser que estudien en un espacio formal el turismo.

Mientras sigan enrollados a ser cerrados y no abrirse, difícil. Y si no entienden que el turismo es social, no va a pasar, si no entienden que la calidad del turismo es la puerta de entrada para volvernos grandes. Entonces, ¿qué es lo que yo les peleo a ellos? Calidad, verdad, incidencia en el territorio, y legalidad en el proceso. (Sonia, guía independiente)

Para ella, el proceso que llevaba la Alianza funcionaba *cerrado* a la *comunidad*, aunque reconocía a los miembros de ese grupo como parte de la *comunidad* de BCT. Les exigía *verdad* porque para ella el proyecto de La Alianza no era “transparente” a la *comunidad*. Por otro lado, Lucrecia, miembro de La Alianza, enfatizaba siempre a EcoAlpina que ellos esperaban que “realmente los ayuden”, especialmente en la comunicación y articulación con la CAR para que reconociera a La Alianza como *operadores* legítimos, y no que simplemente cumplieran con “los quince talleres de su proyecto y se vayan”. Aquí aparecía nuevamente la problemática de la desvinculación institucional a lo largo del tiempo, así como el miedo de los miembros de la Alianza de “entregarles” todo su conocimiento y trabajo a la consultora, y que éstos la utilizaran para cumplir con su proyecto y se retiren sin un impacto en el sendero.

Como es evidente a partir de las diversas situaciones descritas en esta sección, participar en la gestión de la quebrada era valorado positivamente siempre y cuando la persona fuera aliada del proyecto moral que enfatizaba la importancia de la preservación de la *naturaleza* y la *comunidad* del barrio. Por otro lado, aquellos que enfocaban su participación en el sendero en la obtención de beneficios económicos eran rápidamente acusados de seguir otro tipo de proyecto moral para la quebrada, uno que priorizaba el lucro por encima del cuidado de la naturaleza y la participación comunitaria.

Aunque existía una clara diferenciación discursiva entre ambos proyectos por parte de los actores involucrados, en la práctica no había una separación estricta entre aquellos que actuaban exclusivamente en función de uno u otro. En general, las acciones relacionadas con el sendero combinaban diversos deseos e intereses que podían responder a ambos proyectos. Lo que se consideraba importante era reafirmar constantemente que lo primordial era el cuidado de la *naturaleza* y la participación de la *comunidad*, y no la búsqueda de beneficios económicos como “otros” podrían hacer.

Reflexiones sobre repertorios morales y legitimidad

La *legitimidad* se construye en medio de esta disputa en torno a tres aspectos fundamentales: los límites de la *comunidad*, los tipos de conocimiento y la gestión de los recursos. Entre los distintos tipos de conocimiento, se establecen valoraciones morales que refuerzan o debilitan la *legitimidad* para gestionar el sendero. Aunque se reconoce universalmente el valor y la importancia del conocimiento local, el conocimiento técnico goza de un prestigio especial debido a las limitaciones de acceso a la educación formal, como las restricciones de edad y los requisitos mínimos de escolarización. Son pocos los que han tenido la oportunidad de adquirir formación académica en este campo, lo cual le otorga un estatus privilegiado.

Por otro lado, existen diferentes criterios de distribución de recursos entre los actores. En general predomina el criterio de quien más trabajaba por el sendero mayor beneficio debía obtener de él, o al menos mayor *legitimidad* para gestionarlo. Según este criterio es que la Alianza solicitaba un pago voluntario a los visitantes del sendero a cambio de su servicio. Los guías independientes como Sonia no acordaban con ese cobro por tratarse técnicamente de un espacio público, y desarrollaban un servicio de beneficio individual en el que cobraban dinero a clientes por su servicio de guía por la Quebrada. Además, consideraba que algunas personas de la Alianza eran convocadas para todos los proyectos de las instituciones *por estar siempre ahí*, y no le parecía justo que ella no sea convocada en muchos casos, como en el proyecto de EcoAlpina. Esto significa un *insulto moral* (Cardoso de Oliveira, 2004) ya que algunos actores involucrados en la quebrada consideraban que no se les daba el reconocimiento merecido por su labor en el sendero. Tanto el dinero⁹ como las relaciones institucionales eran recursos para quienes estaban involucrados en el sendero, y la capacidad de obtener esos recursos constituía también a la *legitimidad* por gestionarlo.

Los límites de la *comunidad*, sus diferentes saberes y los criterios de distribución de recursos atravesaban todas las situaciones, negociaciones y desacuerdos entre los actores involucrados en el proceso. Dar cuenta de la

⁹ Excede a esta investigación estudiar a la gestión del sendero como un fenómeno económico-cultural. Sin embargo, cabe resaltar que el hecho de poner a la 'naturaleza' en el mercado ofendía a un sistema de valores que creía en *lo sagrado* de la 'naturaleza' frente a *lo profano* del dinero (Zelizer, 1979) a partir de usarla como fuente de actividad económica. La mercantilización del espacio 'natural' por parte de la *comunidad* local era objeto de aborrecimiento para algunos vecinos y bogotanos.

manera en la que se disputaba la *legitimidad* por el manejo del sendero en Las Delicias permite comprender el desafío particular que tienen los habitantes de un barrio popular urbano para gestionar y administrar un conflicto socioambiental como lo es el uso de los Cerros Orientales de Bogotá.

Los actores se relacionaban entre sí a través de sus experiencias de vida y la constante configuración y reconfiguración de sus vínculos sociales, que se apoyaban en una variedad de recursos materiales y simbólicos (Noel, 2020: 45). Sin embargo, estos recursos no estaban siempre disponibles ni se podían utilizar de manera constante. Su accesibilidad y movilización dependían de la posición que los actores ocupaban en la estructura social. Aquellos que participaban en la disputa por el control del sendero utilizaban estratégicamente los recursos morales a su disposición para legitimar su liderazgo en el proceso y deslegitimar a otros, incluso cuando estos "otros" eran representados por instituciones a las que buscaban disputar *legitimidad* mientras demandaban reconocimiento local. En resumen, el conflicto social giraba en torno a quiénes tenían el poder de apropiarse de los espacios de uso público y con qué propósitos (Fabaron, 2019). Dentro de esta disputa, se discutían las cuestiones planteadas en este artículo, donde se ponían en juego diferentes formas de habitar e imaginar el barrio Bosque Calderón Tejada y el sendero, así como diversos repertorios morales.

Referencias

- Cardoso de Oliveira, L.R. (2004). Honor, dignidad y reciprocidad. *Cuadernos de Antropología Social*, 20, 25-39. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Fabaron, A. (2019). *La batalla del color*. San Martín: UNSAM Edita.
- Hojman, A. (2017). *Un territorio querandí entre urbanizaciones cerradas. Moralidades en pugna en la localidad de Punta Canal (Partido de Tigre - Provincia de Buenos Aires, 2010 - 2015)*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Lave, J. y Wenger, E. (1991). *Situated learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge University Press
- Noel, G.D. (2007). *Los Conflictos entre Agentes y Destinatarios del Sistema Escolar en Escuelas Públicas de barrios populares urbanos*. Tesis del doctorado en Ciencias Sociales, IDES, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Noel, G.D. (2020). *A la Sombra de los Bárbaros. Transformaciones Sociales y Procesos de Delimitación Moral en una Ciudad de la Costa Atlántica Bonaerense (Villa Gesell 2007-2014)*. Buenos Aires: Teseo.
- Noel, G.D. (2014). La autoctonía como garantía moral de la política: retóricas de la legitimidad en una ciudad intermedia de la provincia de Buenos Aires (Argentina). *Papeles de Trabajo*, 14.
- Tamayo Buendía, J.A. (2013). *Relaciones socioespaciales en los Cerros Orientales: prácticas, valores y formas de apropiación territorial en torno a las quebradas la Vieja y las Delicias en Bogotá*. Tesis de pregrado en Sociología. Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario, Bogotá.
- Uribe Mallarino, C.; Vásquez Cardozo, S.; Pardo Pérez, C. (2006). Subsidiar y segregar. La política de estratificación y sus efectos sobre la movilidad social en Bogotá. *Papel político*, 11(1), 69-93.
- Zelizer, V. (1979). *Morals and Markets: the Development of Life Insurance in the United States*. Nueva York: Columbia University Press.

CAPÍTULO 7

Trabajadores textiles, víctimas, perseguidos Luchas por la clasificación a partir de un incendio en un taller textil en la ciudad de Buenos Aires¹

Natalia Helena de Lima

Presentación

El 30 de marzo de 2006 se incendió un taller textil ubicado en la calle Luis Viale 1269, en plena zona residencial de Caballito, donde murieron una joven de 25 años embarazada y 5 niños de entre 5 y 13 años, todos de nacionalidad boliviana.² Conocida popularmente como “La tragedia de Luis Viale”, este incendio rápidamente se transformó en un escándalo que involucró a los más altos cargos públicos de ese entonces. En ese sentido, se utilizaron numerosas categorías para narrar la tragedia. Tanto el Gobierno Nacional como el de la Ciudad aportaron explicaciones para el acontecimiento, poniendo en juego categorías que se referían al taller como *clandestino*, a la actividad realizada como *ilegal*, a los migrantes como *esclavos*, *salvajes*, *víctimas de trata*, *víctimas de trabajo esclavo* y al *trabajo esclavo* como un *flagelo* que había que combatir en clave transnacional, en función de las acciones seguidas por el gobierno argentino y boliviano.

1 Artículo sobre la tesis de licenciatura (2020) EIDAES-UNSAM. Dirigida por Virginia Vecchioli. Jurado: Carolina Schillagi.

2 A lo largo de diez años las contradicciones entre las diferentes instancias judiciales permitieron que el incendio del taller de Luis Viale se dirima oralmente en 2016, resolviendo la condena de los dos talleristas por el delito de reducción a la servidumbre y estrago doloso seguido de muerte y ordenando la investigación de las responsabilidades de inspectores y los fabricantes. Sin embargo, en mayo de 2019 los dueños de las marcas y del inmueble fueron absueltos.

En este artículo analizaré algunas de las controversias que se desarrollaron entre familiares de víctimas, sobrevivientes y diversas organizaciones sociales apenas ocurrida la tragedia. Para cumplir con este objetivo, el artículo se dividirá en tres apartados que describen los diferentes modos de representar a los sobrevivientes por parte del GCBA, el Gobierno Nacional y dos agrupaciones políticas. Los datos surgen del trabajo de campo que desarrollé de manera alternada entre 2016 y 2019, donde participé en manifestaciones, reclamos frente a tribunales y diversos eventos. Estos registros se complementaron con entrevistas abiertas, conversaciones informales y fuentes secundarias: material de archivo, publicaciones gráficas, entrevistas radiales y televisivas, y redes sociales digitales.

Distintos modos de representar

¿Qué impacto tuvo el reconocimiento por parte del Estado de los trabajadores de talleres textiles como *víctimas de trata para explotación laboral* en la comunidad boliviana empleada en esos talleres? La aplicación de medidas de reconocimiento de los derechos de los migrantes bolivianos y de control de las degradantes condiciones de trabajo por parte del GCBA y el Gobierno Nacional de ese entonces no significó necesariamente un reconocimiento equivalente por parte de los trabajadores textiles. Una vez activadas las categorías oficiales y estatales de *víctimas de trata* y *víctimas de explotación*, los directamente afectados asumieron distintas posiciones con respecto a la problemática de los *talleres clandestinos* y no se reconocieron ni como víctimas de explotación ni de trata.

Entre las organizaciones de y para migrantes que ganaron notoriedad y tuvieron una fuerte presencia en las calles, presentaré a dos: La Coordinadora de la Comunidad Boliviana, CO.CO.BO (en adelante, CO) y la organización no gubernamental Asamblea Popular La Alameda (en adelante, LA). Ambas buscaron, con desigual éxito, representar a los trabajadores desde posiciones, valores e intereses diferentes.

Representar en nombre de la nación boliviana

La onda expansiva del incendio tuvo repercusiones en un amplio sector de la comunidad boliviana en Buenos Aires. La CO surgió unos días después

del incendio de Caballito como respuesta a la demanda del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires de contar con interlocutores de la colectividad para poder aplicar de forma efectiva las distintas medidas de prevención y control de *la trata*. La coordinadora se gestó rápidamente, nucleando en su seno a diversas organizaciones que ya existían previamente, entre las que se destacaron la Asamblea Coro Mayta, la Asociación de Vendedores y Artistas de Parque Indoamericano y la Cámara Central de Talleristas, entre otras.

Los principales dirigentes de la CO habían estado en contacto con trabajadores textiles de la comunidad boliviana con anterioridad al incendio de Luis Viale. Sus dirigentes, Rodolfo Nogales y Alfredo Ayala, empleados en una remisería y de nacionalidad boliviana, habían participado en distintas campañas de solidaridad con los afectados por el incendio y en diversas movilizaciones en defensa de sus derechos como migrantes. En el desarrollo de las acciones que se sucedieron al incendio, estos dirigentes buscaron proclamarse como *representantes de la colectividad boliviana* frente al Estado argentino y boliviano, según describieron Lourdes y Luis Fernando, dos de los sobrevivientes del incendio en la calle Luis Viale. Para ambos, la CO buscó representar los intereses de los afectados por la tragedia, pero también defendió los intereses de los talleristas. En ese sentido, ambos sobrevivientes remarcaron que la posición de la CO respecto a los responsables del incendio fue ambigua. A modo de denuncia, recordaron que integrantes de la CO les rogaron *matizar* sus declaraciones sobre el incendio y sus causas a los medios periodísticos e incluso los instaron a negar que en el taller de Luis Viale vivieran niños.

Los dirigentes de esta organización utilizaron un discurso público fundado en la unidad de los trabajadores migrantes, basándose en su pertenencia común a la nación boliviana. En sus intervenciones públicas, se puede observar una retórica que apeló a *la comunidad*, a *las buenas costumbres* y a *la solidaridad nacional*, sin hacer distinción entre los trabajadores (costureros) y los dueños de los talleres o encargados (talleristas). Además, los voceros de la CO reivindicaron el uso de la categoría *hermanos* para referirse a sus compatriotas. Ayala lideró diversas movilizaciones donde presentó a los trabajadores bolivianos como personas honestas y honradas. Si bien reconoció que existían faltas entre los talleristas, afirmó que *ningún hermano era un delincuente*³ y que los migrantes de Bolivia no eran delincuentes,

3 “Nueva Bolivia: Alfredo Ayala –Marcha 3 de abril” YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=MubIho3SMp4> Consultado 17/10/2016

sino trabajadores. Su retórica enfatizó la unidad entre los bolivianos y la defensa de *los trabajadores*, dirigiendo su lucha contra las *grandes fábricas* que los explotaron, la mayoría de las cuales estaban en manos de argentinos. Desde la perspectiva de algunos sobrevivientes del taller de Luis Viale, el uso de esta narrativa contribuyó a diluir las diferencias existentes entre los roles de los talleristas y los costureros dentro del funcionamiento de los talleres textiles.

Representar en nombre de su condición de trabajadores

Situada en el barrio de Flores (Av. Lacarra y Directorio), la ONG La Alameda nació como una asamblea barrial en medio del quiebre institucional y económico del 2001.⁴ Su representante es Gustavo Vera, docente, político y activista de nacionalidad argentina. A partir del año 2004 y siguientes, La Alameda comenzó a exponer públicamente los *talleres clandestinos* y los prostíbulos de la ciudad. En su labor de denuncia de la existencia de *talleres clandestinos*, Gustavo Vera demandó políticas de control en la industria de la indumentaria, incluyendo la sanción a las grandes marcas comerciales y a los fabricantes. Sus denuncias le otorgaron una legitimidad como figura pública para abordar este problema. Como parte de sus acciones para proteger a los trabajadores textiles, la ONG impulsó y mantuvo una cooperativa de trabajo textil en su sede barrial (Unión de Trabajadores Costureros/UTC), conformada por costureros “rescatados de talleres clandestinos”, la mayoría de ellos de nacionalidad boliviana.⁵ Los dos sobrevivientes del incendio mencionados anteriormente tuvieron una breve participación en esa cooperativa en 2007 y 2008.

Estas acciones permitieron que La Alameda se convirtiera en un actor influyente en las posturas adoptadas por el poder legislativo, ya que lograron poner la problemática de los talleres textiles en el debate de los funcionarios y tuvieron impacto en las propuestas de acción. Gustavo Vera, impulsor del cierre de los talleres clandestinos, desempeñó un papel fundamental en este

4 Para una descripción pormenorizada de esta organización ver Barattini 2010, Cantor 2013; Caggiano, 2014; Gago, 2014.

5 Reconstrucción realizada a partir de la página web <https://laalameda.wordpress.com/> y puntos de vista de actores en el campo.

sentido. Con el tiempo, su imagen se consolidó en el espacio público. En el año 2007, las relaciones entre Vera y los organismos estatales se volvieron más fluidas y la problemática de los talleres clandestinos se mantuvo en la agenda gubernamental y en los medios de comunicación como un problema público. El 8 de marzo de 2007, casi un año después del incendio, un proyecto de resolución de la Cámara de Diputados de la Nación exigió al Poder Ejecutivo que abordara de manera concreta el problema público de los talleres textiles, incorporando muchas de las demandas originadas por La Alameda/UTC. En el cuerpo del proyecto, se reconoció la labor de La Alameda y, en particular, su cooperativa.

En los talleres textiles clandestinos hombres, mujeres y niños trabajan extensas jornadas, con pago a destajo y por prenda, pago en negro, reclutamiento mediante engaños, super explotación abusando del altísimo nivel de vulnerabilidad social de los costureros y sus familias.⁶

Sumado a eso, LA *acompañó* a algunos trabajadores de la empresa Cheeky en la decisión de denunciar penalmente a sus empleadores. Puede notarse la importancia de estas denuncias en la prensa nacional:

Máximo Quispe y su mujer se habían presentado al Centro Comunitario La Alameda el 27 de octubre pasado para relatar sus desventuras a Gustavo Vera, presidente de la cooperativa. Milton Olguera lo hizo un mes después. El relato de los tres, que luego repitieron ante la Defensoría, coincide en los horrores y en vincular a ambos talleristas con la empresa Cheek SA.⁷

En contraste con la asociación CO, La Alameda acusó a los talleristas, la mayoría de ellos de nacionalidad boliviana, de ser responsables del *trabajo esclavo*. En consecuencia, promovieron que el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires tomara medidas para clausurar los talleres que no cumplieran

6 Proyecto de Resolución de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación, núm. de expediente 0311-D-2007, trámite parlamentario 006 (08/03/2007), cuyo sumario sostenía el “pedido de informes al poder ejecutivo sobre los medios adoptados para prevenir y erradicar el trabajo esclavo, y otras cuestiones conexas” En Barattini, 2010. Énfasis mío.

7 “Ropa infantil con manchas legales” En Diario Página/12

<https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-79162-2007-01-16.html> consultado el 28/10/2016

con las normativas laborales y de seguridad vigentes en ese momento. A diferencia de CO, La Alameda estableció una distinción dentro de la comunidad de trabajadores migrantes, ya que consideraban que la solidaridad de clase de los costureros se diluía en los talleristas bolivianos que, desde su perspectiva, estaban dispuestos a explotar a sus compatriotas. La forma de operar de los talleristas fue considerada por La Alameda como una violación de los derechos humanos que debía ser denunciada y condenada.

Representar en nombre de su condición de víctimas

Una vez ocurrida la tragedia de Luis Viale, en la Ciudad de Buenos Aires se implementaron una serie de políticas destinadas a controlar las formas de trabajo al interior de los talleres textiles y prevenir la existencia de *víctimas de trata*. El entonces ministro de producción porteño, Enrique Rodríguez, informó a los periódicos que la ciudad iba a exigir la *regularización* de la situación de los talleristas, advirtiéndoles que de no cumplir podrían enfrentar la clausura de sus lugares de trabajo. En declaraciones a un diario nacional, el funcionario anunció la realización de un censo con el objetivo de garantizar condiciones laborales adecuadas y erradicar la explotación en la industria textil.

Vamos a hacer un censo y el que quiera regularizarse, tendrá que censarse. El que no, va a quedar absolutamente fuera de este programa y va a ser combatido y clausurado. No habrá tregua para aquellos talleres que explotan gente.⁸

Este marco de intervención convirtió a personas como Luis Sillerico, el capataz del taller de Luis Viale que también residía y trabajaba en el lugar, en un caso que podría ser considerado como trata de personas. En respuesta a los anuncios, la CO exigía al GCBA que cancelara los allanamientos en los talleres textiles, otorgara un plazo de seis meses para regularizar las condiciones laborales en los talleres y redujera las obligaciones en términos de cargas sociales. Paradójicamente, la acción de proteger a los trabajadores y

8 "Inspecciones en talleres clandestinos de costura" en Diario Página/12 <https://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-65134-2006-04-03.html> Consultado el 03/04/2016 Énfasis mío.

localizar los talleres de “trabajo esclavo” bajo el lema EL TRABAJO ESCLAVO MATA se volvió en su contra, ya que la CO acusó a los funcionarios de la ciudad de llevar a cabo una persecución contra la comunidad boliviana. En ese momento, las estimaciones del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires hablaban de la existencia de aproximadamente 5000 talleres de costura informales. En el Gran Buenos Aires, el número superaba los 15 mil, con una concentración especialmente notable en la zona de Villa Celina (La Matanza) y en el Partido de Lomas de Zamora.

En el marco de las denuncias y acusaciones cruzadas entró en escena la entonces ministra de Derechos Humanos y Sociales del Gobierno porteño, Gabriela Cerruti. Designada en el cargo apenas un mes antes de producido el incendio, la funcionaria rechazó las demandas de CO y declaró a los diarios que su acción estaba inspirada en la defensa de los derechos humanos:

Nos negamos. Rechazamos la solicitud. Les explicamos que no podemos permitir tener talleres donde se violen *los derechos humanos* o se someta a gente a trabajo de servidumbre. No vamos a dar ni tregua ni plazo, porque esto no es un problema de normativa, sino de *violación de derechos humanos*.⁹

Durante la tragedia del incendio en Luis Viale, la ministra adoptó una retórica dominante basada en la categoría de víctima y en el lenguaje de los derechos humanos. Un ejemplo de esto es que el diario *Página/12*, donde Cerruti trabajó como periodista durante muchos años, utilizaba la expresión “centros clandestinos de confección” para referirse a este problema público. Esta forma de nombrar la tragedia contribuyó a diluir la dimensión política del asunto, es decir, la dimensión conflictiva y controvertida entre los actores debido a las diferentes formas de clasificación social. Sin embargo, si partimos del reconocimiento de que “cada acto de nominación y clasificación es un acto político” (Michel Agier en Vecchioli 2013:12), podemos comprender que a través de esta operación de reconocimiento en términos de derechos humanos, el gobierno nacional de ese entonces buscaba legitimarse y posicionarse frente a la tragedia. Esta búsqueda de legitimidad se lograba, en parte, mediante el uso de la retórica abstracta y neutral de los derechos humanos, y, por otro lado, a través de la difusión mediática de las condiciones

9 Idem. énfasis mío.

de vida de los trabajadores textiles, lo cual generó en la población ajena al conflicto una serie de sentimientos morales (Fassin, 2017) con respecto a las prácticas de trabajo aberrantes.

Frente a la existencia de víctimas, el ministerio liderado por Cerruti implementó una serie de políticas reparatorias que incluían lugares de alojamiento temporario, subsidios y asistencia legal con abogados especializados y atención psicológica:

Vamos a contener a los inmigrantes que no tengan donde ir; algunos serán hospedados en las casas de sus parientes y otros, en los centros que tiene el gobierno porteño. Pero como se espera que haya muchos, también se solicitará ayuda a Defensa Civil para armar en los polideportivos lugares para albergar a estos ciudadanos [...]. La intención del gobierno porteño es contener a las *víctimas* con asistencia psicológica y legal. Por eso buscaremos trabajar con las distintas áreas.

Los trabajadores y talleristas comenzaron a denunciar públicamente la falta de cumplimiento del Estado y fueron perseguidos. A partir de la versión estatal que para justificar los desalojos afirmó que los trabajadores *fueron engañados*, Ulises Castro, un trabajador que luego de un operativo se quedó en la calle, relató al diario *La Nación*:

Estamos cansados de que todos nos usen. El gobierno y todo lo que prometieron [en relación con los subsidios y la inserción laboral]. Cerraron los talleres que no tenían habilitación, nos *persiguieron* y *nos dejaron en la calle*, nosotros vivíamos cama adentro, ahora no sé qué haremos.¹⁰

Esta declaración condensa, en buena medida, la sensación de la población afectada. Tanto Ulises como Luis Fernando, Lourdes y otros trabajadores textiles remarcaron que los desalojos se desarrollaron en situaciones de gran hostilidad, durante la noche, con requisas, robo de mercadería e interrogatorios violentos. Durante el juicio en los tribunales de justicia, varios sobrevivientes enfatizaron que lo ocurrido fue una *caza de brujas* y lo interpretaron como una persecución hacia su comunidad. Es importante destacar que prácticamente ninguno de los

10 “Denuncian la falta de apoyo del Gobierno”. *La Nación*, <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/denuncian-la-falta-de-apoyo-del-gobierno-nid798433>. consultado 18/10/2016 énfasis mío.

trabajadores del taller de Luis Viale tenía residencia legal en ese momento, lo que aumentó su situación de vulnerabilidad y en muchos casos les impidió acceder a subsidios u otro tipo de ayuda estatal.

A partir de la escalada de los allanamientos, la ministra buscó redefinir los sentidos de su accionar sustituyendo la categoría perseguidos por víctimas, en una conferencia de prensa se refirió al objetivo de las inspecciones:

No se trata de perseguir a la comunidad boliviana sino de terminar con el trabajo esclavo, y en eso no vamos a ceder. [...] Estos ciudadanos [...] son víctimas y no perseguidos. [...] Es necesario aclarar a estos inmigrantes que no son perseguidos y que buscamos solucionar su situación. A muchos ya se le otorgaron subsidios en hoteles, pero algunos tienen miedo de abandonar sus lugares.

Las acciones del Estado en beneficio de los trabajadores textiles fueron también cuestionadas por dos familiares de víctimas del incendio en el taller. Luis Fernando y Sara, padres de uno de los niños fallecidos en el incendio, experimentaron dificultades y cuestionaron las acciones del Estado en relación a los trabajadores textiles. Aunque aceptaron el subsidio, el monto recibido no les alcanzó para pagar un hotel, por lo que tuvieron que buscar hospedaje en una casa hogar durante el mes siguiente al incendio. Además, tuvieron que esperar 52 días para recuperar el cuerpo de su hijo, que se encontraba en la morgue judicial. Finalmente, se hospedaron en la casa de un tío que era costurero y vivía en el bajo Flores, quien los apoyó durante la angustiante vigilia en la comisaría, la morgue judicial y el consulado de Bolivia en Buenos Aires.

Respecto de las medidas reparatorias que ofreció el GCBA, Lourdes Hidalgo acusó al Estado de ser cómplice de quienes lucran con la confección de ropa en los talleres clandestinos:

En ningún momento [desde el gobierno] nos ayudaron, ellos son cómplices. Jamás hemos tenido un subsidio, yo no pasé la noche en ningún hotel, ni se me cubrieron gastos médicos por todo el destrozo de mi salud después del incendio. Yo voy por mi cuarta operación en las piernas, ¿alguien me ayudó con eso? Nadie se hizo cargo de todo lo que hemos sufrido.¹¹

11 Entrevista de la autora a Lourdes Hidalgo en Café Congreso el 14 de junio de 2016.

En la prensa se destacó tímidamente algunos casos de familias que quedaron en la calle luego de las inspecciones. A partir de estas experiencias, otros trabajadores se negaron a abandonar sus lugares de trabajo y de vivienda. En consecuencia, en los operativos de clausura, agentes estatales y policías se encontraron frecuentemente con trabajadores que se resistieron a abandonar su fuente de trabajo y vivienda.

El sociólogo Jean-Michel Chamount analizó las disputas en torno al reconocimiento y no reconocimiento de las víctimas, centrándose en el caso de *la trata para la explotación sexual*. Según Chamount, aquellos que se ocupan de combatir la trata no consideran la posibilidad de que una víctima se ofrezca a sí misma, ya que argumentan que la víctima es *ofrecida* pero no puede *ofrecerse* voluntariamente. En este sentido, las cifras proporcionadas por estas organizaciones juegan un papel central en la construcción del problema.

Sin embargo, esta perspectiva contrasta con la visión de las mujeres migrantes que se dedican a la prostitución, quienes exigen que el Estado reconozca su responsabilidad en sus propias elecciones y acciones. Estas mujeres sostienen que, al elegir la prostitución, pueden obtener un poder financiero que les brinda ciertos márgenes de libertad que de otra manera no podrían alcanzar.

En el caso de los trabajadores textiles *víctimas de trata laboral*, además de las medidas reparatorias, el Estado implementó una *política* basada en números. Esto implica la creación, selección, promulgación y difusión de cifras por parte de actores interesados en la configuración de la campaña contra la trata de personas a nivel local. A partir de la tragedia de Luis Viale, se hicieron públicas cifras que evidenciaron la cantidad de talleres que operaban al margen de las normativas laborales vigentes. Esta situación permitió consolidar una campaña relativamente exitosa contra *la trata de personas* con fines laborales.

De esa manera, los trabajadores que no se relacionaron con los niveles estatales y los dispositivos creados a partir del incendio, no accedieron a subsidios ni beneficios y tampoco fueron identificadas con el status de víctima, por lo tanto, es necesario reconocer la eficacia de estas políticas con amplias capacidades para tomar decisiones sobre la vida de los sujetos protagonistas y deslegitimar algunas de sus perspectivas.

El objetivo de este artículo ha sido analizar cómo el Estado asumió el control del conflicto surgido a raíz de un trágico incendio en un taller

textil y cómo las diversas comunidades afectadas resistieron a esa capacidad disciplinaria del Estado. Desde esta perspectiva, se busca comprender las disputas en torno al reconocimiento o no reconocimiento de las víctimas y reconocer la naturaleza controvertida y política de este tema.

La condición de víctima se establece a través de una relación jurídica entre un individuo y la categoría de víctima, y solo aquellos que cumplan con los requisitos especificados por las leyes y los agentes encargados de implementarlas serán reconocidos como víctimas. Esta perspectiva se basa en el trabajo de la antropóloga Vecchioli, quien examina los procesos de formalización, objetivación y oficialización de la categoría de víctima en el contexto del terrorismo de Estado en Argentina y analiza los intentos del Estado por homogeneizar y controlar las demandas de quienes se consideran víctimas.

Siguiendo esta inspiradora perspectiva, en este artículo se intentó demostrar que la retórica abstracta y neutral que prevalece en las intervenciones estatales tiene como efecto convertir sus principios y criterios en el resultado de hechos que parecen ser aceptados por los individuos sin cuestionarlos.

Consideraciones finales

A través de diversas acciones estatales como el censo, el rastreo, las clausuras, los subsidios, el alojamiento y la recopilación de datos estadísticos, el Estado se apropió del sufrimiento de los migrantes bolivianos que residían en talleres clandestinos y ejerció una forma de violencia simbólica y material al equiparar a los trabajadores con la categoría de víctimas. En su intento de protegerlos, el Estado cerró los talleres y dejó a los trabajadores sin empleo y sin un lugar donde vivir.

Desde el censo hasta los operativos y la orden de desalojo, todas estas acciones condensaron el poder coercitivo del Estado al ejercer control sobre una población.

El acto de reconocer a los trabajadores de los talleres como *víctimas de trata*, le restó potencia al punto de vista de los actores comprometidos con su propia narración de los hechos, incluyendo a los sobrevivientes del incendio en la calle Luis Viale que tuvieron un grado menor de legitimidad pública y denunciaron que las políticas no los protegieron, sino que fueron perseguidos por la policía y agentes estatales.

Muchos de los beneficiarios de estas políticas no se identificaron ni se reconocieron como *víctimas de trata o de explotación*, categorías que fueron públicamente consagradas para abordar este problema social. Contrariamente a lo esperado, los trabajadores textiles, los sobrevivientes y los familiares de las víctimas del incendio percibieron al Estado como perseguidor y cómplice de la situación de explotación laboral.

Por otro lado, para justificar sus acciones y neutralizar el conflicto, agentes estatales respondieron que, entre empresarios textiles y costureros, el *tráfico y el engaño* era una certeza.

La descripción de los hechos revela la naturaleza profundamente conflictiva y la disputa por la definición que surgieron a raíz del incendio en el taller. Junto con las categorías de *esclavo* y *clandestino*, también se introdujo la categoría de víctima, una categoría mucho más amplia y extensa que entró en competencia con otras categorías con menos éxito social, con las cuales los propios trabajadores textiles se identificaban.

Es importante reconocer que este proceso de oficialización, al mismo tiempo que reconoce y legitima a ciertos actores, demandas y puntos de vista sobre el problema de los talleres textiles, conlleva el desconocimiento de otras categorías y perspectivas. El valor analítico radica en haber mostrado las diversas pretensiones de legitimidad de estas categorías, ya que reflejan la existencia de puntos de vista en conflicto sobre el problema público de los talleres textiles.

*Agradezco los comentarios a versiones preliminares de este artículo de Mauro Vázquez, Karina Durán, Diego Santalla, Alicia Rebollar, Eduardo Fioravanti y a las ideas inspiradoras de Virginia Vecchioli.

Referencias

- Chaumont, J.M. (2007). Celles qui ne voulaient plus être des victimes. En ANSO, Place Montesquieu 1, BE-1348 Louvain-la-Neuve. *Abhandlungen / Articles*
- Chaumont, J.M. (2009). El mito de la trata de blancas. Investigación sobre la fabricación de un flagelo. *The Discovery*.
- Fassin, D. (2017). Hacia una ciencia social crítica. Entrevista a Didier Fassin en *Andamios: Revista de Investigación Social*, s.d., 351-364.
- Gusfield, J.R. (2014). *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Varela, C.I. y González, F. (2015). Tráfico de cifras: “Desaparecidas” y “rescatadas” en la construcción de la trata como problema público en la Argentina. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 26, 74-99.
- Vecchioli, V. (2001). Políticas de la memoria y formas de clasificación social. ¿Quiénes son las víctimas del “Terrorismo de Estado” en la Argentina? En Groppo, B. y Flier, P. (comps.), *La imposibilidad del Olvido. Recorridos de la Memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata: Al Margen.
- Vecchioli, V. (2005). “La Nación como familia”. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos. En Frederic, S. y Soprano, G. (comps.), *Cultura y Política en Etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires: UNQ/Prometeo.
- Vecchioli, V. (2013). Las Víctimas del Terrorismo de Estado y la gestión del pasado reciente en la Argentina. *Papeles del CEIC*, 1(90), Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva, Universidad del País Vasco. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/90.pdf>.

CAPÍTULO 8

Macri al gobierno, emprendedores al poder El proceso de politización del “ecosistema emprendedor” en Buenos Aires. 2013-2017

Manuel Aguilera

Mientras algunos estudios ven en el emprendedor la encarnación contemporánea del demonio capitalista, para otros son héroes, profetas y la vanguardia de un mundo mejor, la utopía del hombre libre de determinaciones.

Richard Pfeilstetter (2011: 8)

Introducción

Durante su campaña presidencial de 2015, Macri prometió a los argentinos construir “un país de 40 millones de emprendedores” (Un país con 40 millones de emprendedores, s. f.). La promesa titulaba uno de los apartados de su plataforma electoral y la frase fue repetida durante sus actos en las recorridas por todo el país. Sin embargo, ni Mauricio Macri inventó el emprendedurismo ni fue él quien lo instaló en la agenda pública.

En los últimos 20 años, en la capital del país se fue consolidando a pasos acelerados un campo que articula emprendedores, emprendedoras,¹ inversores, académicos, políticos y referentes de la sociedad civil, entre otros: una red que sus integrantes denominan “ecosistema emprendedor”. Si muchas de las investigaciones que abordan el fenómeno emprendedor y sus

¹ A partir de ahora “emprendedores”. Con el fin de evitar la incomodidad que puede representar la utilización del femenino y el masculino en cada oportunidad, con motivo de respetar el registro formal que demanda un trabajo evaluado según normas académicas y a falta de consenso sobre la utilización de una forma de lenguaje inclusivo en castellano, se utilizará el masculino como genérico.

vínculos con Cambiemos han privilegiado el análisis de la dimensión discursiva (Hernández, Nepomiachi y Ré, 2017; Adamovsky, 2017; Natanson, 2018), aquí nos proponemos detener la mirada en los actores sociales, los marcos normativos y la conformación de las demandas emprendedoras.

La reconstrucción de los hechos se realizó a partir de 11 entrevistas semiestructuradas,² triangulada con 14 documentos oficiales. De forma complementaria, participamos en encuentros de emprendedores y se utilizaron notas periodísticas y otras investigaciones académicas.

En este sentido, este trabajo sostiene dos argumentos centrales. En primer lugar, identificamos que el año 2013 constituye un punto de quiebre en el proceso de articulación política entre el ecosistema emprendedor y el Pro, lo cual habilitó la penetración de nuevos sentidos en las representaciones discursivas del partido y en la política pública. En segundo lugar, entendemos que las categorías “emprendedor” y “empreendedorismo” son términos polisémicos fuertemente cargados de significación simbólica. En esta línea, *ser emprendedor* no solo moviliza sentidos muy amplios –que trascienden ampliamente la ocupación–, sino que, al mismo tiempo, estructura identidades y constituye una gramática de la acción (Boltanski y Chiapello, 2002) o una forma de subjetivación (Bröckling, 2015).

Dividimos el proceso de desarrollo del ecosistema emprendedor en tres etapas: 1997-2001 (fase pionera), 2002-2012 (fase de consolidación) y 2013-actualidad (fase político-hegemónica). Cada una de las etapas refleja los discursos que predominaron durante esos años y los hitos que los mismos emprendedores consideran más representativos del desarrollo del ecosistema.

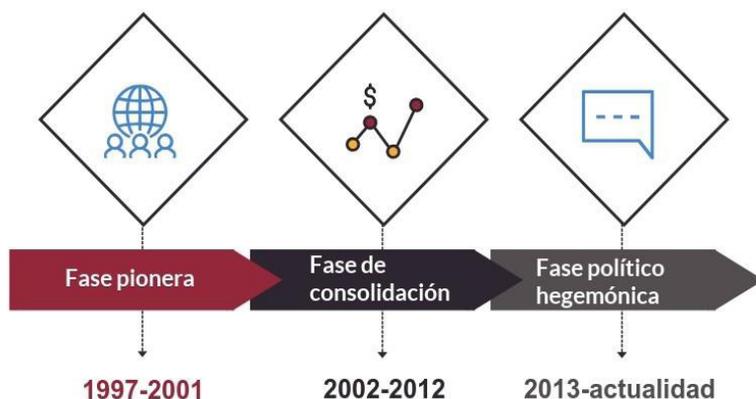
Fase pionera del ecosistema emprendedor (1997-2002)

En consonancia con lo que ya venía sucediendo en países desarrollados, a fines de la década de 1990 se dio en la Argentina una serie de condiciones que propiciaron una primera explosión del emprendedorismo.³ A esta etapa la hemos denominado “fase pionera” y transcurre desde 1997 hasta la explosión de la crisis del 2001. Además de las especificidades del momento

² Cuadro de entrevistados disponible en anexo.

³ Está de más aclarar que ya existían en el país personas que fundaran empresas, pero no se concebían a sí mismos como emprendedores.

Gráfico 1. Fases del desarrollo del ecosistema emprendedor



Fuente: Elaboración propia.

histórico del país, a nivel global este período fue luego bautizado como “burbuja puntocom”: proliferó la inversión en empresas de base tecnológica, especialmente aquellas que operaban en internet, dando lugar a la creación de miles de nuevas empresas cada año.

Mientras tanto, un número de jóvenes provenientes de familias empresarias argentinas había realizado estudios de posgrado en Estados Unidos, desde donde accedieron a una mirada más cercana al desarrollo del ecosistema emprendedor de Silicon Valley. Tras observar el vertiginoso crecimiento que habían tenido muchas de estas empresas y las dinámicas propias del ecosistema emprendedor estadounidense, volvieron a Buenos Aires con ideas y capital para desarrollar nuevos negocios. La llegada a Argentina de empresas de software (Microsoft, SAP, Oracle, Symantec, entre otras) fue un factor más que contribuyó a que estos jóvenes empresarios se convirtieran rápidamente en los emprendedores pioneros de Argentina.

El perfil de muchos de estos emprendedores es relativamente homogéneo: aún no habían cumplido 30 años cuando fundaron sus empresas a fines de los noventa,⁴ provenían de clases altas o de clase media alta y

4 Marcos Galperín tenía 27 años cuando fundó Mercado Libre en 1999, Roberto Souviron 25 cuando fundó Despegar.com en el mismo año y Andy Freire y Santiago Bilinkis 25 y 26 años respectivamente cuando fundaron Officenet en 1997, por citar algunos de los ejemplos más icónicos.

habían estudiado en colegios y universidades de élite de Buenos Aires antes de realizar sus estudios en Estados Unidos. Esto facilitó que aquellos que no se conocían pudieran hacerlo rápidamente y comenzaran a desarrollar los primeros espacios de sociabilidad emprendedora a través de encuentros informales, charlas, reuniones entre inversores y emprendedores, y otras actividades de *networking*. El espacio de sociabilidad más importante y duradero entre emprendedores fue Endeavor, una fundación dedicada a identificar emprendedores en su fase de *startup* y acompañarlos en el potenciamiento de su crecimiento para que pudieran convertirse en empresas líderes en sus mercados.

Durante este período, esta agenda comenzó a penetrar en las universidades de élite de Buenos Aires. Hacia finales de la década se inauguraron el Centro de Entrepreneurship del IAE Business School⁵ de la Universidad Austral y el Centro de Emprendedores de la Universidad de San Andrés.⁶ La creciente ola emprendedora rápidamente fue abriendo espacios en los medios de comunicación.

Hacia finales de este período, la temática emprendedora ya había logrado penetrar en los espacios del establishment corporativo argentino. En abril de 2001, por ejemplo, la consigna del Encuentro Anual de la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa fue "El espíritu emprendedor como motor del crecimiento".⁷

La crisis del 2001 en la Argentina coincidió con el estallido de la burbuja de las punto com, lo que provocó la quiebra de muchas de estas empresas, la retirada de los fondos de inversión de riesgo y el fin de la fase pionera.

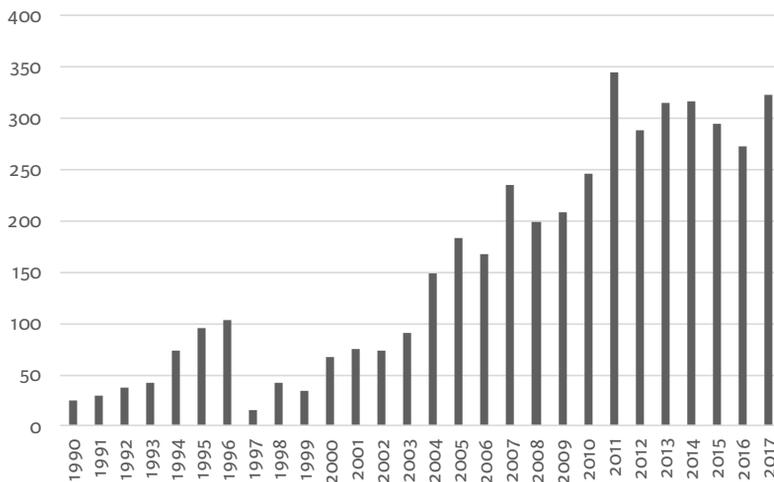
Sin embargo, este período dejó establecidas las primeras redes de difusión del emprendedorismo, las cuales lograron materializarse en espacios dentro de las universidades privadas, despertando un creciente interés tanto en los medios de comunicación como en el mundo corporativo. Además, se

5 Disponible en <https://www.iae.edu.ar/es/ConocimientoElImpacto/Centros/Entrepreneurship/Paginas/default.aspx> Consultado el 23/11/18

6 Disponible en <https://www.udesa.edu.ar/Unidades-Academicas/Centros/Entrepreneurship> Consultado el 23/11/18

7 Los paneles tuvieron como ejes "El espíritu emprendedor como factor de crecimiento y desarrollo", "¿Existe en la Argentina una máquina de impedir?", "¿Cómo lo hicieron otros países?", "La visión del espíritu emprendedor en Argentina, desde la perspectiva de los participantes del encuentro", y "Emprendedores: ¿Nacen o se hacen?, ¿Es posible producir emprendedores?", del que participaron el entonces presidente Fernando de la Rúa y el jefe de gobierno de CABA Aníbal Ibarra, entre otros importantes políticos y economistas (Motta, 2013).

Gráfico 2. cantidad de notas por año que incluyen la palabra “emprendedor” en el diario *Clarín*. 1997-2017



Fuente: Elaboración propia sobre la base del archivo digital interno del diario *Clarín*

estableció la fundación Endeavor, que agrupaba a los actores más importantes del ecosistema emprendedor.

Pero el principal legado de la fase pionera fueron los mismos emprendedores. Estos no solo apostaban a la creación de nuevas empresas como objetivo profesional, en detrimento de la posibilidad de realizar carreras corporativas o dedicarse a las empresas familiares. También comenzaban a adoptar una serie discursos y valores comunes, y compartían espacios de socialización que contribuían a la construcción de la figura del emprendedor como una categoría identitaria que desbordaba la definición ocupacional.

Fase de consolidación (2002-2013)

Pese a la profundidad que tuvo la crisis del 2001, la Argentina logró recuperar rápidamente la senda del crecimiento económico. En este contexto, cuatro de las empresas fundadas por argentinos que lograron sobrevivir a la crisis superaron rápidamente una valoración de 1.000 millones de dólares (Mercado Libre, OLX, Globant y Despegar.com), alcanzando la

categoría mítica de empresas unicornio. Sus fundadores (especialmente Marcos Galperín, fundador y CEO de Mercado Libre) se consolidaron como figuras destacadas en el ecosistema emprendedor.⁸

Estas cuatro empresas compartían tres características en común: un liderazgo sólido por parte de sus fundadores, productos o servicios innovadores basados en la tecnología y la capacidad de expandirse como empresas regionales o globales, encontrando en el exterior sus principales⁹ mercados. En términos de identidad, este cambio marcó un quiebre fundamental en la forma en que los emprendedores se ven a sí mismos en relación al empresariado tradicional: se consideran emprendedores globales antes que miembros del empresariado nacional.

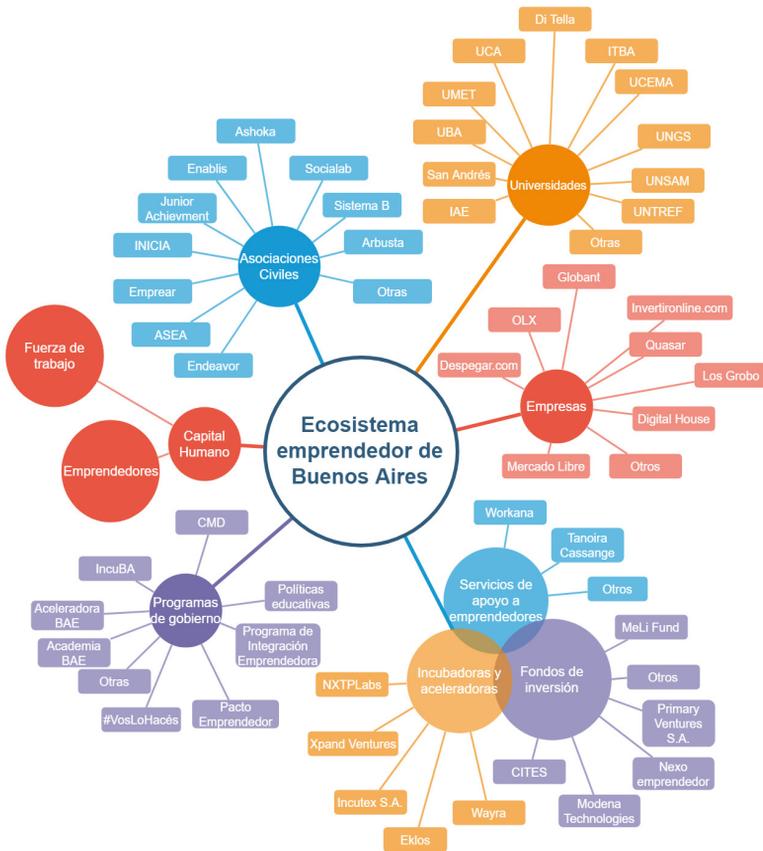
Al mismo tiempo, el emprendedorismo continuó expandiéndose hacia otros ámbitos. Prácticamente todas las universidades privadas (y posteriormente las públicas) comenzaron a establecer centros de emprendedorismo, y surgieron organizaciones de la sociedad civil especializadas en apoyar a los emprendedores (ya sea como una alternativa al desempleo, dentro de programas educativos o respaldando a “emprendedores sociales”).

Muchas de estas organizaciones siguen desempeñando un papel relevante en las redes que hemos estudiado. Se han establecido como espacios de legitimación social dentro del ecosistema, ampliando los conocimientos más allá de la promoción del emprendedorismo en sus “entornos naturales” (el mundo empresarial de élite). Además, han brindado casos exitosos que respaldan las políticas públicas en materia de promoción del emprendedorismo, y han suministrado a Cambiemos cuadros políticos para ocupar los numerosos cargos que quedaron vacantes tras el cambio de gobierno (consultar Urdinez, 4 de febrero de 2016).

8 En el 2016 fueron los encargados de cerrar, junto a Mauricio Macri, el Foro de Inversión y Negocios (conocido como mini-Davos) (Infobae, 15 de septiembre de 2016).

9 En este sentido, la devaluación fruto de la salida de la convertibilidad en 2002 les daba a estas empresas una ventaja competitiva (Kantis, 2017)

Gráfico 3. principales actores del ecosistema emprendedor de Buenos Aires¹⁰



El ecosistema emprendedor y el GCABA

Mientras el ecosistema emprendedor estaba en proceso de consolidación, Mauricio Macri asumió como jefe de gobierno de la Ciudad Autónoma de

10 Un trabajo publicado en 2016 por Álvarez Martínez y otros constituyó el primer punto de partida para operacionalizar la red. A partir de las entrevistas y la revisión documental, clasificamos a los principales actores en 8 grupos: capital humano, asociaciones civiles, universidades, empresas y programas de gobierno. Como se puede observar en el gráfico, los últimos tres grupos (servicios de apoyo a emprendedores, incubadoras y aceleradoras y fondos de inversión) integran un mismo subconjunto, en tanto los servicios que brindan esas instituciones en la Ciudad de Buenos Aires se encuentran, en muchas ocasiones, superpuestos.

Buenos Aires en diciembre de 2007. Desde esta posición, se convirtió en una figura opositora de centroderecha al gobierno nacional y fortaleció la estructura partidaria del Pro, estableciendo vínculos con diversos sectores que eventualmente le permitieron convertirse en una fuerza política a nivel nacional. Uno de estos sectores fue el ecosistema emprendedor.

Aunque las primeras iniciativas relacionadas con el desarrollo emprendedor datan de 1999, durante el mandato de Mauricio Macri en la GCABA se fortalecieron estas políticas bajo la dirección de Gustavo Svarzman, un funcionario con experiencia técnica que ya había trabajado en el área durante el gobierno anterior. Las iniciativas más destacadas implementadas desde este organismo fueron el programa Buenos Aires Emprende (BAE) y el Programa de Desarrollo Emprendedor (PDE), los cuales tenían como objetivo formar y acompañar a los emprendedores.¹¹

A Macri cuando yo le hablaba de esto en la ciudad, esto le gustaba, lo miraba con cariño. Así como por ejemplo vos le hablabas de PyMEs y si, entendía que tenía que estar, pero no le interesaba. Esto era algo que le gustaba. (Gustavo Svarzman,¹² entrevista realizada el 4 de abril de 2018)

Durante este período, la promoción del emprendedorismo se enmarcó en las políticas de desarrollo económico de la Ciudad.¹³ Los objetivos del área estaban vinculados a la promoción de nuevas empresas, en el marco de una estrategia para dinamizar la economía de la Ciudad.

Politización del ecosistema emprendedor

Para el año 2013, el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires se había convertido en un actor clave en la articulación y fortalecimiento del ecosistema emprendedor. Las políticas públicas implementadas no solo facilitaron la

¹¹ Ver en anexo con las principales políticas de desarrollo emprendedor.

¹² Gustavo Svarzman es economista y máster en relaciones económicas internacionales. Fue subsecretario de desarrollo económico del GCABA entre 2008 y 2013. Al momento de la entrevista se desempeñaba como subsecretario de Industria, Comercio y Minería de la Pcia. de Buenos Aires.

¹³ Durante este período se realizaron dos evaluaciones de impacto del programa BAE (Cristini y Bermúdez, 2012; Ruffo et al, 2013) y un estudio de caso para CIPPEC (Castro, Jorrat y Szenkman, 2013. Ver también Bisang et al, 2014), y una evaluación sobre el PDE (Kantis, 2012).

consolidación de los vínculos entre los actores del ecosistema, sino que también brindaron recursos económicos y legitimidad simbólica a las instituciones que formaban parte de estas redes.

El emprendedorismo ya no era algo desconocido o novedoso, sino que se había vuelto ampliamente reconocido. Su presencia en los medios de comunicación, eventos públicos, congresos y otros espacios permitió a los líderes del partido Pro darse cuenta de que podían capitalizarlo no solo como un motor para el desarrollo local, sino también como un conjunto de representaciones sobre las cuales podían construir nuevos discursos en el marco del proyecto presidencial de Mauricio Macri.

Entre los años 2013 y 2014, el Ministerio de Desarrollo Económico de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires experimentó una reestructuración significativa. Gustavo Svarzman dejó su cargo y se creó la Dirección General de Emprendedores. Mariano Mayer, un abogado especializado en *start-ups*, venta de empresas y fondos de inversión, asumió el puesto. Hasta ese momento, Mayer había trabajado exclusivamente en el sector privado.¹⁴ Estos cambios desencadenaron una serie de reestructuraciones en la organización y los programas del Gobierno de la Ciudad, marcando un punto de inflexión.

El Programa de Desarrollo Emprendedor fue sustituido por la Academia Buenos Aires Emprende (también conocida como Academia Emprende). Aunque el formato seguía siendo similar, es decir, un curso de formación para emprendedores, se llevaron a cabo cambios significativos en los contenidos. Además de los cambios en la forma, el nuevo equipo adoptó oficialmente una definición ampliada de emprendedorismo, y esta nueva concepción permeó todos los programas gubernamentales. El nuevo lema de la Academia BAE fue “recibite de vos mismo” y se incluyeron contenidos que iban más allá de la creación de nuevas empresas, como un módulo completo dedicado al crecimiento profesional.

14 El caso del “salto” de Mariano Mayer a la política constituye un caso típico de reclutamiento del Pro, en donde el temor a la chavización de la Argentina y la lógica de la victimización frente al kirchnerismo de parte de los *managers* del mundo corporativo operaron como un estímulo para el acercamiento de estos ejecutivos al Pro (Vommaro, 2017). Su última actividad privada la había realizado como socio del estudio Tanoira Cassagne abogados: “Yo no estaba buscando (un cargo) ni nada por el estilo, estaba muy bien. Tenía mi *corner office* en Puerto Madero con vista al río. Ya tenía mi vida armada: hijos, auto, casa, estaba cómodo. Y bueno, que se yo, en ese momento era un momento muy particular del país donde estábamos todos bastantes sensibles y viendo que, si no nos metíamos, había serias posibilidades de que termináramos muy mal.” Entrevista realizada el 10 de abril de 2018.

Yo creo que (ser emprendedor) es más una actitud. Si querés, es un agente de cambio, es el que busca cambiar la realidad, es el que busca crear valor para los demás que puede ser económico, ambiental o social, esa es la visión de emprendedorismo. Después los que tenés son los *skills* emprendedores, o las habilidades emprendedoras. Entonces ahí es donde si querés, yo no sé si todos tienen que ser emprendedores en el sentido de tener su propio proyecto —porque como decía mi abuela, no para cualquiera son las botas de potro— pero los *skills* emprendedores sí. Porque son los *skills* que requiere el mundo del trabajo del futuro —en realidad el mundo de hoy ya los requiere— entonces, aprender las habilidades blandas y las metodologías ágiles cualquiera debería poder hacerlo. Después si eso lo aplicas en tener tu propio proyecto o no, es distinto. Podés aplicarlo trabajando en una organización. (Mariano Mayer, entrevista realizada el 10 de abril de 2018)

A la vez que se continuó trabajando en el acompañamiento a nuevas empresas¹⁵ se apostó a masificar el alcance de los programas. Se extendieron los cursos de la Academia a todas las comunas acompañados de un fuerte operativo comunicacional y se empezaron a implementar los primeros cursos en villas. Además, existió una apuesta a la transversalidad del emprendedorismo, incorporando progresivamente cada vez más contenidos en las escuelas de la Ciudad. En el diseño curricular publicado en el 2015 el emprendedorismo constituyó uno de los capítulos centrales, ingresando así a la currícula obligatoria.

Estos cambios no implicaron necesariamente un aumento en el apoyo presupuestario ni una mayor jerarquización técnica en el área. De hecho, se interrumpieron los estudios de medición de impacto y el presupuesto se mantuvo estable. También se prescindió del asesoramiento de expertos con trayectoria académica que habían estado investigando el tema desde centros universitarios, y se priorizó el vínculo con otros actores más afines al emprendedorismo de impacto, especialmente un grupo de empresarios que se estaba organizando y que luego se convertiría en la Asociación de Emprendedores de Argentina (ASEA).

La nueva definición formal de emprendedorismo adoptada por el Gobierno de la Ciudad, que incluía a “toda persona que crea valor en el plano

15 Se inauguró el programa de aceleradoras Buenos Aires Emprende, con el foco en emprendimientos con mayor potencial de escala que el Programa BAE original.

económico, social o ambiental”, tuvo un impacto profundo en la lógica de las políticas públicas. Además de buscar mayor alcance y visibilidad (se implementaron ediciones virtuales de casi todas las iniciativas), esta nueva noción de emprendedorismo no necesariamente implicaba la creación de nuevas empresas. Esta perspectiva estaba en línea con la reestructuración formal, ya que las políticas de desarrollo emprendedor se desplazaron de una mirada centrada en el desarrollo económico para posicionarse como políticas culturales que buscaban transformar la mentalidad de los habitantes de la ciudad.¹⁶

Acompañadas por una fuerte campaña de comunicación, estas políticas fortalecieron la difusión de un discurso público vinculado al emprendedorismo que ya venía consolidándose desde hacía años, pero que adoptaba nuevos significados y enfoques.

ASEA

En paralelo a lo que venía ocurriendo en el GCABA se estaba gestando la conformación de una asociación que pudiera nuclear a todos los emprendedores del país. A lo largo del 2013 se intensificaron las conversaciones, y el 25 de septiembre de 2014 se lanzó formalmente la Asociación de Emprendedores de Argentina (ASEA). Facundo Garretón, el primer presidente de la asociación, decía en el lanzamiento: “Queremos cambiar la realidad de la Argentina. El emprendedorismo es la clave para cambiar el país, estoy convencido” (ASEA, 3 de diciembre de 2014). Según su propio testimonio para esta investigación, en ese entonces ya había aceptado ser candidato del Pro en Tucumán en las elecciones del 2015.¹⁷

Las estrechas redes entre ASEA y el Pro, consolidadas mediante vínculos personales e institucionalizadas en cargos y candidaturas,

16 Para conocer más sobre las políticas de desarrollo emprendedor en el GCABA durante los dos mandatos de Mauricio Macri ver Mérola (2017).

17 “Se necesitaba gente que se involucre. Y yo estaba que ni en pedo me involucro. Y un día me llama Marcos Peña para hacer un almuerzo con Macri y con Andy Freire. Andy le había contado sobre mí, que era lo que estaba haciendo en ese momento y ellos no tenían candidato para Tucumán. El PRO era chiquito en Tucumán y necesitaban un candidato, antes de que exista Cambiemos, para posicionar. Tuvimos ese almuerzo y me dicen que quieren un candidato en Tucumán. Yo les dije que no me veía, yo hacía 20 años que no vivía en Tucumán. Me dijeron que lo piense, y me quede pensándolo mucho. Justo terminaba el mundial del 2014 en Brasil y antes que terminara el mundial tenía que tomar una definición. Y lo hablé con la familia, con los socios, con los inversores y vimos un plan, a ver si podía, y acepté. Me mudé a Tucumán y empecé una campaña electoral. Linda experiencia”. (Facundo Garretón, entrevista realizada el 7 de junio de 2018).

fueron determinantes en el rumbo que adoptó ASEA. Francisco Cabrera¹⁸ había encomendado a Mariano Mayer, además de su cargo como Director de Emprendedorismo, recibió el encargo de Francisco Cabrera de diseñar un programa de desarrollo emprendedor a nivel nacional, como parte de la preparación de los programas de gobierno del Pro para las elecciones presidenciales. Gracias a sus estrechos vínculos con el mundo emprendedor, Mayer desempeñó un papel activo en la formación de ASEA. Durante el evento de lanzamiento de la asociación, se anunció oficialmente el primer objetivo: impulsar una Ley Nacional de Emprendedores. El anteproyecto de ley fue redactado por la Fundación Pensar (think tank del Pro) en colaboración con el estudio Tanoira Cassagne, del cual Mayer era socio hasta poco antes, y se coordinó con el plan nacional liderado por Mayer.

ASEA se convirtió en un nuevo canal de diálogo y construcción de agendas entre el Pro y el mundo emprendedor. Coincidió con la incorporación de nuevas figuras del emprendedorismo en las listas de candidatos y, posteriormente, en cargos políticos. El primer presidente de ASEA fue Facundo Garretón, quien encabezó la lista de diputados del Pro por Tucumán en 2015. Andy Freire, otro de los socios fundadores de ASEA, asumió como Ministro de Modernización, Innovación y Tecnología del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en 2015 y fue candidato a legislador porteño en 2017.¹⁹

La conformación de ASEA se dio en el marco de una instalación cada vez más fuerte del discurso emprendedor, la consolidación de redes y espacios de sociabilidad vinculados al ecosistema emprendedor y un partido político con la vocación de facilitarle los canales institucionales para trasladar demandas al sistema político. Estos elementos se articularon en un escenario de hegemonía abierta y amplia confrontación política, que generó oportunidades para introducir discursos políticos que se mostraban como novedosos. En este sentido, el consenso alrededor de una demanda concreta resultaba fundamental para lograr una mayor cohesión del heterogéneo mundo emprendedor, y el anteproyecto de ley redactado por ASEA junto a la Fundación Pensar parecía ser la herramienta indicada para lograrlo.

¹⁸ En ese momento se desempeñaba como Ministro de Desarrollo Económico del GCABA y presidente de la Fundación Pensar.

¹⁹ La lista completa de los socios fundadores se encuentra en el anexo.

Había muchos emprendedores que ya estaban juntándose para ver la problemática. Eran 30 al principio. Una vez se juntaron acá en el estudio y bueno, yo dije: “Necesito que fundemos ASEA porque quiero que la ley venga del mercado y desde los emprendedores”. Y bueno, fuimos convocando a emprendedores conocidos, a emprendedores no conocidos, y un día dijimos: “Bueno, ¿quién está para poner plata para lanzar la asociación?”. Levantamos la mano cien y pusimos plata, y esos cien fueron considerados los fundadores de ASEA. A los tres meses ya éramos tres mil y al año ya teníamos embajadores en todas las provincias. (Manuel Tanoira, entrevista realizada el 25 de mayo de 2018)

Apadrinados por la Fundación Pensar, la conformación de ASEA y la redacción del anteproyecto de la Ley de Emprendedores terminaron de sellar la apropiación por parte del Pro. Este discurso se articuló de manera efectiva con el lema de *cambio* de la campaña presidencial de 2015.

La fase posterior a 2013 se considera política porque los emprendedores comenzaron a construir una agenda de demandas políticas, establecieron un órgano de representación y establecieron canales de comunicación con espacios políticos a nivel nacional, lo cual era algo sin precedentes. Además, se volvió hegemónica debido a que la identidad emprendedora no solo consolidó un sujeto político, sino que también se convirtió en representante de valores, significados y demandas que trascendieron el ámbito emprendedor. Los emprendedores asumieron la pretensión de llevar a cabo una transformación cultural en la Argentina.

Este nuevo empresariado se ve a sí mismo como un agente de renovación dentro de la élite económica local. Detrás de los casos más destacados, hay cientos de nuevos empresarios que prefieren identificarse como emprendedores y miembros de una clase diferente al *establecimiento* del empresariado argentino.

Desde la perspectiva de estos emprendedores, la barrera que los separaba del *establishment* empresarial era su apuesta por la innovación, la competencia y la creación de valor. Su lectura es la de que existió durante demasiados años en la Argentina un conjunto de empresarios que crecieron bajo la protección del Estado mediante negocios poco transparentes.

Hoy los emprendedores tenemos buena imagen y los empresarios, no. Yo creo que eso no tiene que ver con que los empresarios son malos. Dentro

de los empresarios hay dos grupos: hay gente que fue emprendedor y creció con su negocio, y hay contratistas del Estado. Yo creo que lo que hay que hacer es trazar una línea divisoria entre los que son contratistas del Estado y los que son emprendedores devenidos en empresarios. Contratistas del Estado es la gente que vivió del Estado, para el Estado, transaccionando con el Estado muchas veces de manera no ética –no siempre, pero muchas veces sí– y yo quiero hacer una línea divisoria entre ellos y la gente que armó un negocio en buena ley. [...] Yo siempre digo que me encantaría que la línea entre emprendedores y empresarios se disuelva, haciendo que todos seamos vistos como empresarios en distintas etapas de evolución de su negocio, pero está teñido de lo que son contratistas del Estado. Eso genera la imagen de algo que tiene una connotación negativa y que no debería ser tal, porque conozco muchos empresarios que laburan muy bien. (Andy Freire, legislador porteño, entrevista realizada el 25 de abril de 2018)

Así como dentro del ecosistema emprendedor se fueron tejiendo una serie de vínculos, se consolidaron espacios de sociabilización, se erigieron instituciones formales y se construyó un discurso común entre determinados actores, la noción de *qué es un emprendedor* fue ampliándose para dejar de constituir una forma de ocupación laboral e incluir significados mucho más amplios, desbordando así el mismo núcleo social que le había dado impulso. En este sentido, el significante “emprendedor” no podría haber resultado tan efectivo en su capacidad de movilización política si no hubiera sido capaz de incorporar significados móviles e incluso ambiguos.

La campaña presidencial

Liberarse del populismo es lo mejor que le puede pasar al país. (Marcos Galperín, @marcos_galperin, 26 de octubre de 2015)

Durante la campaña electoral de 2015, ASEA estableció vínculos cercanos con los tres candidatos presidenciales que tenían posibilidades de acceder al gobierno. Sin embargo, fue el Pro el único partido que realmente incorporó en su identidad política los elementos discursivos propuestos por el ecosistema emprendedor. A diferencia del empresariado tradicional en la Argentina, los emprendedores argentinos llegaron a 2015 con una imagen fresca, sin controversias ni cuestionamientos, y desplegaban un lenguaje

innovador, novedoso y altamente efectivo, que el Pro supo interpretar y reproducir mejor que cualquier otra fuerza política.

Durante la campaña presidencial, la figura del emprendedor se convirtió en el imaginario del Pro, representando todos los valores que el partido buscaba condensar. La frase “queremos un país de 40 millones de emprendedores” reflejaba el enorme poder que la figura del emprendedor había adquirido en menos de 20 años. De ser una categoría prácticamente desconocida, los emprendedores pasaron a convertirse, en palabras del historiador Ezequiel Adamovsky, en los ciudadanos ideales de la comunidad imaginaria del Pro.

Hoy tenemos la oportunidad de elegir, o nos quedamos quietos o salimos a iniciar la gran revolución de los que hacen la diferencia. Miren a su alrededor: cada uno de ustedes es un emprendedor de alma y juntos somos un gran ejército de emprendedores, listos para salir a ganar. Si somos todo esto ¿qué estamos esperando para salir a construir una gran nación de emprendedores? No esperemos a nadie. Nuestro tiempo es ahora.
(Video institucional de ASEA, 24 de septiembre de 2015)

Al igual que cualquier otro partido, al momento de construir su identidad política, el Pro no inventó nada nuevo, como cualquier otro partido político. Su virtud radicó en retomar y sintetizar una serie de significados y demandas que ya estaban presentes en la sociedad, y traducirlos en una propuesta política coherente y significativa para una parte de la ciudadanía.

Desde el Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, el Pro desempeñó un papel importante en la articulación y configuración del discurso emprendedor. La aspiración de construir un país con “40 millones de emprendedores” se basó en la consolidación de una amplia gama de significados que resultaron altamente efectivos en términos políticos. En este contexto, el discurso emprendedor hegemónico se consolidó dentro de un sector del macrismo.

La identidad emprendedora se presenta como ambigua y polisémica, proyectando sentidos que van más allá de una definición restrictiva del término “emprendedor”. En el marco de construcciones discursivas más amplias, donde el macrismo enfatizaba el significante vacío del “cambio”, el emprendedorismo logró insertarse en esta cadena discursiva y proyectarse introduciendo nuevos significados, así como demandas concretas.

En un marco de fuerte polarización política, el conjunto de sentidos que constituyó la identidad discursiva del Pro estuvo muy vinculado a

la intención de establecer distancias con el kirchnerismo en la forma de hacer política (el “populismo”, el autoritarismo político, la crispación) (Schuttenberg, 2017). Este contexto abonó el terreno para que actores vinculados al mundo empresarial, muchos de los cuales nunca habían tenido participación directa en política, comenzaran a estrechar vínculos con el Pro (Vommaro, 2017). Y en términos de oposición fundamental la distancia e incluso el pánico que provocaba el kirchnerismo contribuyeron a articular esta multiplicidad de sentidos.

—Yo no era de los que pensaba que Argentina se podía transformar en Venezuela, pero te digo que después de un año y medio en el Congreso (haciendo *lobby* por la Ley de Emprendedores) te digo que sí se puede transformar.

—¿No lo pensabas antes?

—No, porque siempre creí que el argentino tarde o temprano iba a reaccionar, que iba a valorar. Yo fui mucho a Venezuela, estuve casi cuatro años viajando a Venezuela porque tengo amigos ahí. (Tenía, ya no están más). Los tipos me decían, no puedo salir a la calle. [...] Y vos decís, pero “esto estaba así hace diez años”. ¿Ustedes se dan cuenta a dónde van? Clase rica abusando de los pobres y los pobres abusando del país. Después, los pobres toman el poder a través de los militares de izquierda y abusan del poder: ¿qué genera? Lo que estás viendo hoy, que en realidad el de izquierda no quiere llegar al poder para darle a los pobres lo que quieren, quiere llegar al poder para hacer lo que hacía el rico cuando estaba en el poder. (Manuel Tanoira, integrante del Executive Board de ASEA, responsable de políticas públicas, entrevista realizada el 25 mayo de 2018)

De forma acelerada a partir de 2013, los sectores dominantes dentro del ecosistema emprendedor participaron en este proceso de articulación discursiva que el Pro utilizó para consolidar su identidad política. El término emprendedor abarca una amplia gama de significados que son sintetizados bajo un mismo significante, lo que aumenta su efectividad en términos de interpelación. Referirse a los emprendedores puede englobar a un pequeño número de empresarios tecnológicos, a un millón y medio de “nuevos empresarios”, a 4 millones de trabajadores autónomos o a cualquier persona que se identifique con una variedad de valores, habilidades y actitudes relacionadas con la libertad, la cultura del trabajo, la creatividad, la innovación y la flexibilidad, entre otros.

Este conjunto de valores se ha vuelto fundamental en el proyecto de país imaginado por el discurso emprendedor hegemónico, y lograron articularse de manera efectiva con el discurso de “cambio” encarnado por el macrismo en las elecciones de 2015. En su construcción arquetípica, el emprendedor se presenta como una persona moderna, heroica y exitosa, pero al mismo tiempo fácilmente identificable, ya que encarna una serie de valores postmateriales que están cada vez más arraigados en los centros urbanos. Esta construcción del emprendedor se alineó de manera coherente con la promesa de cambio y futuro que propuso el Pro.

Ser *emprendedor* no se limita solo a una profesión, sino que también estructura identidades, configura una visión del mundo y orienta la actividad de las personas en su vida cotidiana. De acuerdo con Boltanski y Chiapello (2002), se trata de una gramática de la acción, o según Bröckling (2015), una forma de subjetivación.

Cuando se hace referencia a la mentalidad, actitud o conducta emprendedora, las características asociadas al emprendedorismo son diversas pero siempre se acercan a las estrategias, formas de acción y habilidades propias de aquellos que inician nuevos negocios. Estas características incluyen la propensión al riesgo, la flexibilidad y capacidad de adaptación, la libertad individual, la cultura del trabajo, la innovación, la creatividad, la generación de valor y el liderazgo, entre otros aspectos. Al preguntar a los entrevistados cuál sería lo contrario a un emprendedor, las respuestas variaban, aunque predominaban las caracterizaciones negativas. A nivel ocupacional, uno de los entrevistados mencionó la figura del administrador/gerente, pero nadie respondió que lo opuesto a un emprendedor fuera la figura del empleado o trabajador en relación de dependencia.

Además del discurso emprendedor hegemónico, que reflejaba una articulación de sentidos muy poderosa en términos de interpelación, era necesario traducir esos discursos en demandas concretas capaces de disputar el ámbito público durante la campaña presidencial. Esta operación se realizó en dos dimensiones. Por un lado, ASEA sirvió como canal para consolidar una agenda programática, y la Ley de Emprendedores redactada por la Fundación Pensar fue sumamente efectiva en alinear al heterogéneo ecosistema emprendedor detrás de una propuesta común. A nivel discursivo, la demanda se enunció de manera mucho más ambiciosa y reflejaba la intención de emprender una transformación cultural más profunda.

UN PAÍS CON 40 MILLONES DE EMPRENDEDORES

Argentina tiene una rica herencia emprendedora, repleta de ejemplos de perseverancia y esmero desde nuestros abuelos inmigrantes. Llegó el momento de sacar a la luz nuestra historia y ponerla en práctica, con herramientas y sin palos en la rueda, para volver a ser el país emprendedor con el que soñamos.

Programa de gobierno de Cambiemos (Un país con 40 millones de emprendedores, sf)

Y esta construcción discursiva forma parte de una operación hegemónica. La conducción moral del sector emprendedor no se encuentra en las manos de todos los trabajadores cuentapropistas del país, sino de un conjunto relativamente pequeño de emprendedores/empresarios vinculados, en su mayoría, al sector tecnológico.²⁰ En todo caso, la representación política de los emprendedores se encuentra hegemonizada por ASEA, que posee 20.000 socios y cuya conducción está en manos de actores muy vinculados al Pro.

La construcción del discurso emprendedor produce efectos políticos concretos en diversos sentidos. En primer lugar, a través de la *representación* de un conjunto difusamente amplio de actores, un conjunto relativamente pequeño de empresarios consolida un rol de conducción moral en la política y la economía. Por otro lado, le asegura a este mismo conjunto de actores canales de diálogo privilegiados con el Estado para movilizar demandas. Y en términos más amplios, la apuesta por transformar a los 40 millones de argentinos en emprendedores da cuenta de un proceso de intervención sobre el sentido común y las identidades sociales que permite que permean nuevos valores y discursos en la sociedad.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, nos hemos centrado en reconstruir el desarrollo del ecosistema emprendedor en la Ciudad de Buenos Aires, sus vínculos políticos y los significados que el emprendedorismo encarna.

20 En el anexo se incluye un cuadro con los socios fundadores, embajadores, consejo consultivo y consejo ejecutivo de ASEA.

El ecosistema emprendedor porteño se caracteriza por ser una red cohesionada y estable de conexiones entre actores relacionados con la creación de nuevas empresas, que incluye a OSC, universidades y actores gubernamentales, entre otros. Además, esta red está firmemente vinculada a redes a nivel nacional, regional y global. De hecho, el primer auge del emprendedurismo tuvo lugar a finales de la década de 1990, cuando los emprendedores pioneros buscaron *importar* el rápido crecimiento del sector tecnológico de Estados Unidos a Buenos Aires.

El gobierno de la Ciudad de Buenos Aires desempeñó un papel activo en la consolidación del ecosistema durante los dos mandatos de Mauricio Macri. La construcción de estos vínculos y la coordinación de agendas permitieron al Pro identificar antes que otras fuerzas políticas el potencial político que representaba el conjunto de ideas asociadas al emprendimiento. En un contexto de creciente polarización política y la lenta consolidación de un polo de centroderecha en torno al Pro, el Gobierno de la Ciudad se convirtió en la plataforma desde la cual proyectar los valores relacionados con la innovación, la libertad y la cultura del trabajo presentes en el imaginario emprendedor. En este contexto, a partir de 2013, el ecosistema emprendedor ingresó en una fase política hegemónica, estrechamente vinculada a lo que estaba sucediendo en el GCABA.

El año 2013 constituye un año de quiebre en esta trayectoria. Ese año, el gobierno de la Ciudad desplazó al funcionario que había asumido hasta el momento la ejecución de las políticas de desarrollo emprendedor y lo reemplazó por Mariano Mayer, quien no poseía formación técnica ni trayectoria en el Estado, pero formaba parte de un círculo de actores del ecosistema que se estaba nucleando para impulsar ASEA.

En este contexto, se redefinieron los objetivos de la política pública en relación con el emprendimiento. Ya no se trataba simplemente de apoyar a aquellos que deseaban iniciar negocios, sino que ser emprendedor se convirtió en una actitud que cualquier persona podía adoptar, y se convirtió en un objetivo público promover esta mentalidad emprendedora.

Además de impulsar este cambio de mentalidad entre los habitantes de la ciudad, desde este espacio se fortalecieron los vínculos con los principales referentes de ASEA y se redactó el anteproyecto de la Ley de Emprendedores. Con esta ley en mano, ASEA fue lanzada oficialmente en agosto de 2014, consolidando su liderazgo político en el ecosistema emprendedor.

La categoría de “emprendedor” y “emprendedurismo” está cargada de significaciones simbólicas, lo que explica en parte por qué son tan efectivas

para movilizar representaciones identitarias tan diversas. Tanto en la literatura académica como en el uso cotidiano que le dan los actores, el término emprendedor es polisémico, no tiene un sujeto concreto y su significado se desplaza constantemente. De hecho, en los últimos años ha habido una proliferación de significados más amplios: se reconoce como emprendedores a aquellos que no necesariamente inician una organización con fines de lucro (especialmente los emprendedores sociales), y se han desarrollado múltiples definiciones que se refieren a habilidades, actitudes o formas de vida más allá de la posición objetiva del individuo en la estructura productiva.

En este sentido, *ser emprendedor* no es solo una profesión. En tanto estructura identidades, constituye también una gramática de la acción (Boltanski y Chiapello, 2002), o una forma de subjetivación (Bröckling, 2015). Es decir, un conjunto ordenado de valores y reglas que configuran una visión del mundo y orienta la acción de los actores, caracterizada principalmente por ideales meritocráticos y la propensión al riesgo, la flexibilidad y capacidad de adaptación, la libertad individual, la cultura del trabajo, la innovación, la creatividad, la generación de valor y el liderazgo, entre otros. Y es desde este marco de representaciones morales que los actores producen una crítica social. Es decir, disputan a otras gramáticas la construcción de un orden moral en la sociedad.

Con más fuerza a partir del año 2013, los discursos que surgían del ecosistema emprendedor adquirieron nuevas significaciones políticas y se consolidaron como dominantes en la agenda pública. El discurso emprendedor se convirtió en una forma de subjetivación, contribuyendo a la construcción de nuevas formas de sentido común.

Durante la campaña presidencial de Mauricio Macri en 2015, el término emprendedor se convirtió en un elemento discursivo privilegiado. Los significados asociados a la categoría de emprendedor abarcaban una amplia gama de conceptos relacionados con la libertad, la cultura del trabajo, la creatividad, la innovación y la flexibilidad, entre otros.

Es importante destacar que el discurso emprendedor hegemónico no debe ser entendido como una construcción monolítica, exenta de disputas internas. Si bien el ecosistema emprendedor ha logrado consolidar su repertorio de acción política y salir a la arena pública, también es lo suficientemente joven en comparación con otros grupos sociales, lo que le permite adaptarse, articularse e incluso subordinarse a otras representaciones más arraigadas en el discurso público si es necesario. En este sentido, las fronteras establecidas por la categoría emprendedor son flexibles y móviles.

Si bien al momento de esta investigación estas representaciones se encontraban hegemónicas por un espacio político de centroderecha, es probable que veamos durante los próximos años algunas disputas por la reapropiación de estos conceptos. De hecho, también existen discursos emprendedores contrahegemónicos en la economía popular sobre los que no hemos profundizado en este trabajo, pero que pueden constituir un reservorio de símbolos y discursos que disputen mayores espacios en la arena pública en un futuro próximo.

En este sentido, entendemos que analizar el fenómeno de la propagación de representaciones vinculadas al emprendedorismo únicamente en clave *antipolítica*, como han señalado algunos autores y comentaristas políticos, limita la comprensión del fenómeno. Las disputas alrededor del emprendedorismo son un fenómeno complejo y configuran un campo de acción cuyo desenlace se encuentra abierto. En este sentido, la penetración capilar del discurso emprendedor hegemónico se encuentra en el núcleo de procesos de reconfiguración muy profundos del orden social de nuestro país.

Referencias

- @marcos_galperin (26 de octubre de 2015). https://twitter.com/marcos_galperin/status/658590455567904768 Consultado por última vez el 16/1/19
- Adamovsky, E. (2017). *El cambio y la impostura. La derrota del kirchnerismo, Macri y la ilusión Pro*. Buenos Aires: Planeta.
- Álvarez Martínez, P.; Ibarra García, S.; Menéndez, C.; Federico, J. y Kantis, H. (2016). El ecosistema emprendedor de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Una mirada exploratoria. *Revista PyMEs, innovación y desarrollo*, 4(1), 146-174.
- ASEA [ASEA. Asociación de Emprendedores de Argentina] (24 de septiembre de 2015). ASEA: Aportá tu ADN Emprendedor [Archivo de video]. https://www.youtube.com/watch?v=CUzkSv_Izh0&t=1s Consultado por última vez el 16/1/19
- Boltanski, L. (2017). Un nuevo régimen de justificación: la ciudad por proyecto. *Revista Entramados y perspectivas*, 7(7), 179-209.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. [1999] (2002), *El nuevo espíritu del capitalismo*. Barcelona: Akal.
- Bröckling, U. (2015). *El Self Emprendedor*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Castellani, A. (2007). Difusión de ámbitos privilegiados de acumulación en la historia argentina reciente. Intervención económica estatal y comportamiento empresario, 1966-1989. *Sociohistórica*, 21-22, 17-53.
- Castro, L.; Jorrat, D. y Szenkman, P. (2013). Estudio de Caso del Programa Buenos Aires Emprende (BAEP) y las PYME de Servicios de Software e Informática (SSI) de Argentina. *Documento de Trabajo* 113, Programa de Integración Global y Desarrollo Productivo, Área de Desarrollo Económico, CIPPEC. Ciudad de Buenos Aires.
- Cristini, M. y Bermúdez, G. (2012). Buenos Aires Emprende (Programa para Emprendedores del Ministerio de Desarrollo Económico, Subsecretaría de Desarrollo Económico de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires): Evaluación de impacto de las ediciones 2008 a 2010. Buenos Aires.
- Hernández, S.; Nepomiachi, E. y Ré, C. (2017). Seamos un país de 40 millones de emprendedores. Interpelaciones ideológicas en tiempos neoliberales. *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales. UBA*, 93, mayo.
- Kantis, H. (2017). Brief N° 1 – Parte B Surgimiento y desarrollo de

- ecosistemas. Los casos de Santiago de Chile y Buenos Aires. Prodem.
- Kantis, H.; Gonzalo, M. y Drucaroff, S. (2012). *El Programa de Desarrollo Emprendedor (PDE): una evaluación de sus logros y desafíos*. Ciudad de Buenos Aires.
- Mérola, M. (2017). *¿Nueva Política Pública o Moda Pasajera? El caso de la política de desarrollo emprendedor de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre 2008 y 2015*. Buenos Aires: Georgetown University.
- Motta, G. J. (2013). Aproximaciones en torno al universo empírico del empresariado católico nacional: la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa en el marco de la crisis y la salida del régimen de convertibilidad. *Documentos de investigación social*, 23, San Martín, Provincia de Buenos Aires.
- Mouffe, C. (2007). *En Torno a lo Político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Natanson, J. (2017). La “ola amarilla” en Argentina. Reconfiguraciones tras el triunfo de Cambiemos. *Revista Nueva Sociedad*, 272.
- Natanson, J. (2018) *¿Por qué? La rápida agonía de la Argentina kirchnerista y la brutal eficacia de una nueva derecha*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Siglo veintiuno editores.
- Pfeilstetter, R. (2011). *El Emprendedor. Una reflexión crítica sobre usos y significados actuales de un concepto*. Gazeta de Antropología.
- Ruffo, H.; Butler, I.; Galassi, G.; González, G. (2013). El impacto del programa “Buenos Aires Emprende” en la creación de empresas innovadoras. En *Perspectivas sobre el Desarrollo: Emprendimientos para la transformación productiva*. CAF.
- Schuttenberg, M. (2017). La revolución de la alegría. ¿Una articulación populista? *Revista Questión*. 1(53), 127-148.
- Un país con 40 millones de emprendedores (sf). *Programa de gobierno de Cambiemos 2015*. <https://www.cuantocumple.com.ar/wp-content/uploads/2017/10/emprendedores.pdf>
- Urdinez, M. (4 de febrero de 2016). No son todos CEO: boom de perfiles sociales en el Gobierno. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/1867977-no-son-todos-ceo-boom-de-perfiles-sociales-en-el-gobierno>.
- Vommaro, G. (2017). *La larga marcha de Cambiemos. La construcción silenciosa de un proyecto de poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vommaro, G. (2019). Estado y Alianzas..., cuarenta años después. Elementos para pensar el giro a la derecha en Argentina. *Revista de Ciencias Sociales*, 32(44).

Otras publicaciones institucionales analizadas (no citadas en este artículo)

- ARCAP. (2017). Panorama argentino de inversiones de capital privado, emprendedor y semilla.
- Bisang, R.; González, A.; Hallak, J.C.; López, A.; Ramos, D. y Rozemberg, R. (2014). Public-Private Collaboration on Productive Development Policies in Argentina. *IDB Working Paper Series*, 478.
- Endeavor (2018). 20 años de alto impacto. <https://www.endeavor.org.ar/wp-content/uploads/2018/11/IMPACT-REPORT-2018-VERSI%C3%93N-DIGITAL.pdf>.
- Global Entrepreneurship Monitor (GEM) y Centro de Investigación Entrepreneurship (IAE) (2015). GEM 2014 Resumen Buenos Aires – Argentina.
- Global Entrepreneurship Monitor (GEM) y Centro de Investigación Entrepreneurship (IAE) (2016). GEM 2015 Resumen Buenos Aires – Argentina.
- Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (2011). Libro Blanco del Desarrollo Emprendedor Porteño. Consensos, propuestas y estrategias para los próximos diez años.
- Inversión de Impacto en Argentina. Oportunidades y desafíos (Reporte) (2017). Mesa ejecutiva de Inversión de Impacto. <http://inversiondeimpacto.net/wp-content/uploads/2017/05/Reporte-Inversion-de-Impacto-Argentina-2-entrega.pdf>.
- Levy Yeyati, E.; Montané, M. y Scheingart, D. (2017). Radiografía del trabajo argentino. Argentina 2030, Jefatura de Gabinete de Ministros de Presidencia de la Nación.
- Torres Carbonell, S. (2011). Reporte GEM Argentina 2011. Centro de Entrepreneurship, IAE Business School.
- Torres Carbonell, S. (2013). Reporte GEM Argentina 2012. Centro de Entrepreneurship, IAE Business School. Torres Carbonel.

Anexo

Cuadro 1: cuadro de entrevistados

Nombre	Fecha de la entrevista	Categoría	Institución	Cargo al momento de la entrevista	Otros cargos relevantes
Alejandro Mashad	22/3/18	-Docente -Emprendedor	-UdeSA -UMET -TESSA	-Director del Centro de Entrepreneurship -Director del Centro de Emprendedores -Fundador	-Director ejecutivo Endeavor (2004-2011)
Gustavo Svarzman	4/4/18	-Funcionario (Cambiemos)	-Ministerio de Producción de la Provincia de Buenos Aires	-Subsecretario	-Subsecretario de desarrollo económico (2008-2013)
Mariano Mayer	10/4/18	-Funcionario (Cambiemos)	-Ministerio de Producción de la Nación	-Secretario de Emprendedores y PyMES	-Director General de Emprendedores del GCABA (2013-2015) -Socio del estudio Tanoira Cassange (sd-2013)
Santiago Bilinkis	18/4/18	-Emprendedor	-Quasar Ventures (y otras)	-Fundador	-Vice-presidente de Endeavor (2009-2014) -Comunicador y conferencista sobre temas de emprendedurismo
Marcela Cristini	19/4/18	-Académica	-FIEL	-Economista senior	-Realizó estudios de impacto para las políticas de desarrollo emprendedor del GCABA

Andrés Freire	25/4/18	-Emprendedor -Funcionario (Cambios)	-Legislatura CABA	-Legislador porteño (encabezó la lista en 2017)	-Emprendedor (Officenet, Quasar, entre otros) -Ministro de Modernización, Innovación y Tecnología del GCABA (2015-2017) -Socio fundador de ASEA -Presidente de Endeavor (2009-2014) -Presidente YPO (sd-2012)
Gabriel Jacobsohn	26/4/18	-Académico -Funcionario (Cambios)	-UBA -UNSAM -INCUBAR (Red Nac. de Incubadoras en SEPyME)	-Profesor e investigador -Asesor del centro de emprendedores -Profesor -Responsable de capacitación	-Realizó estudios de impacto para las políticas de desarrollo emprendedor del GCABA
María Alejandra Méndez	7/5/18	-Asociación Civil	-INICIA	-Directora ejecutiva	
Manuel Tanoira	24/5/18	-Emprendedor	-Tanoira Cassange abogados -ASEA	-Socio -Director de políticas públicas y socio fundador	-Fue redactor de la Ley de Emprendedores y uno de los principales lobistas de ASEA
Facundo Garretón	7/6/18	-Emprendedor -Funcionario (Cambios)	-Congreso de la Nación	-Diputado Nacional por Tucumán	-Emprendedor (invertironline.com) -Fue socio fundador y primer presidente de ASEA

Matías Kelly	3/8/18	-Emprendedor -Funcionario -Asociación Civil	-Ministerio de Salud y Desarrollo Social de la Nación	-Secretario de Economía Social	-Emprendedor (Confites) -Emprendedor social (Sumatoria, ENI Di Tella, entre otras) -Director ejecutivo de Ashoka (2013-2015) -Director ejecutivo de Sistema B (2015) -Jefe de Gabinete de la Dirección General de Atención Vecinal
--------------	--------	---	---	--------------------------------	--

Cuadro 2. Principales políticas de desarrollo emprendedor del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 1999-2015

Año	Hito o nombre del programa	Descripción
1999	Jóvenes emprendedores	Orientado a estudiantes de escuelas secundarias. Fue siendo reemplazado por otras iniciativas a cargo del ministerio de educación. En el año 2015 los contenidos de emprendedorismo fueron incorporados a la currícula oficial de todas las escuelas de la Ciudad.
2000-actualidad	Centro Metropolitano de Diseño	El CMD, ubicado en Barracas, es una institución dedicada a la promoción de iniciativas vinculadas al diseño, el turismo y los bienes culturales.
2001-actualidad	IncuBA	Incubadora de empresas especializada en las industrias de diseño, turismo y bienes culturales (funciona dentro del CMD).
2001-sd	Programa Universitario de Estímulo a la Vocación Empresaria (PrUEVE)	Concurso para estudiantes universitarios.

2005-2006 2008-2013	Buenos Aires Emprende (BAE)	1ra etapa: preparación para concursar a través de "entidades patrocinadoras" (IAE; Endeavor; Fundación Emprear; UAI; Facultad de Cs Ec UBA; UTN e/otras). 2da etapa: Aporte No Reembolsable y tutoría por parte de la entidad patrocinadora.
2009	Creación del "día del emprendedor porteño"	Ley 3.252. En coincidencia con la semana global del emprendedor se realizan actividades, talleres y eventos junto a otras instituciones del ecosistema emprendedor.
2009-2014	Programa de Desarrollo Emprendedor (PDE)	Programa de 4 módulos de formación para emprendedores.
2010-2011	Libro Blanco del Emprendedor Porteño	Se celebraron 10 reuniones de los que participaron 121 referentes de distintos ámbitos para contribuir al diseño de políticas de desarrollo emprendedor para los próximos 10 años. El contenido fue recopilado y publicado.
2011	Ley del emprendedor porteño	Ley 4.064 sobre Régimen de Promoción de Nuevas Empresas en CABA, que creaba facilidades para la creación de nuevas empresas.
2012-actualidad	Impactec	Concurso para emprendedores con impacto social. Gestionado junto a la ONG Socialab.
2014	Creación de la Dirección General de Emprendedores	A cargo de Mariano Mayer. Reestructuración completa de las políticas de desarrollo emprendedor.
2014-actualidad	Academia Buenos Aires Emprende	Reemplazó al PDE. Se adoptó una definición amplia de "emprendedor".
2014-actualidad	Mapa emprendedor Agencia emprendedora	Recursero virtual para emprendedores.
2014-sd	Aceleradora Buenos Aires Emprende	Aporte No Reembolsable para aceleradoras.

Fuente: elaboración propia sobre la base de información de prensa, entrevistas y documentos institucionales.

Cuadro 3: referentes de las “organizaciones núcleo” del ecosistema emprendedor

Endeavor	Consejo de fundadores	Andy Freire
		Carlos Adamo
		Eduardo Elsztain
		Lisandro Bril
		María Eugenia Estenssoro
		Oscar Toppelberg
		Santiago Bilinkis
		Woods Staton
	Board Nacional	Guibert Englebienne
		Marcos Galperín
		Luciano Nicorra
		Gustavo Grobocopatel
		Martín Migoya
		Eduardo Elsztain
		Roberto Souviron
		Adolfo Rouillón
		Nicolás Szekasy
		Diego Manfio
		Carlos Miguens
		Federico Braun
		Julián Groisman
		Guillermo Conti
		Nelson Duboscq
Vanesa Durán		

Asociación de Emprendedores de Argentina	Executive Board	Ezequiel Calcarami
		Mark Paul Ramondt
		Daniel Tricarico
		María Cecilia Ribecco
		Martin Ferrari
		Manuel Tanoira
		Alejandro Ramírez
		Jorge Araujo Müller
		Consuelo Summers
	Hernán Moretti	
	Advisory Board	Gustavo Grobocopatel
		Alejo Nitti
		Juan Waehner
		Nelson Duboscq
		Marta Cruz
		Marcelo Salas Martínez
		Alfredo Poli
		Sandro Scaramelli
		Eduardo Bruchou
		Andrés Jara
		Alejandro Estrada
		Alec Oxenford
		Raul Rivera
		Juan Pablo Swett
		Facundo Garretón
		Esteban Wolf
		Ezequiel Calcarami
		Silvia Torres Carbonell
Juan Roure		
Francisco Murray		
Javier González Pedraza		
Juan Di Nucci		
Sean Summers		
Gabriel Marcolongo		
Julia Bearzi		
Daniela Kreimer		

Fuente: Elaboración propia sobre la base de información recuperada de <https://www.endeavor.org.ar/nuestra-organizacion/> y <http://www.asea.com.ar/quienes-somos/>. Consultadas por última vez el 17 de enero de 2019.

CAPÍTULO 9

Economía y circulación de objetos en la cárcel Un estudio etnográfico sobre un pabellón cristiano de la Unidad Penitenciaria Nro. 48, San Martín

Villalba Ismael

Introducción

El presente trabajo de investigación se inserta en el cruce entre los estudios sociales de la economía y los estudios sobre cárcel y religión y, en particular, respecto a la vida social, los intercambios y la circulación de objetos y cosas en los pabellones cristianos de la Unidad 48 del Complejo Norte de José León Suárez, provincia de Buenos Aires. Esta investigación aborda la organización, los procesos de conversión religiosa y los intercambios que se dan en dicho contexto, tomando como caso un pabellón de esa unidad penitenciaria.

El objetivo general que persigue este trabajo de investigación es describir y analizar estas prácticas como relaciones de intercambio y circulación de objetos y mercaderías, así como comprender las situaciones y conflictos que surgen en ese universo de varones jóvenes adultos dentro de una unidad penal. En ese sentido, se busca indagar en estos espacios y cómo los internos pueden desplegar tácticas y modos de producción para romper con las lógicas de encierro y control impuestas por el Servicio Penitenciario Bonaerense (SPB)¹ y los propios integrantes de los llamados “siervos de pabellón”.²

¹ De aquí en adelante el Servicio Penitenciario Bonaerense lo designaremos con las siglas SPB.

² Siervos de Pabellón son aquellas personas privadas de su libertad que se desempeñan como guías espirituales, leen la Biblia y organizan el pabellón bajo el dogma cristiano evangélico.

Se trata, como señala Tolosa, de “entender el marco en el cual las Personas Privadas de Libertad (PPL)³ despliegan los resultados de vivir cierta sociabilidad religiosa a través de la fe, teniendo en cuenta que el pentecostalismo es un gran movimiento religioso monoteísta de salvación religiosa” (2016: 8). Este trabajo de investigación tiene la particularidad de que el investigador pertenece a la población carcelaria, lo que ha permitido profundizar en la cotidianeidad y analizar cómo lo económico atraviesa las partes más singulares de la cuestión del intercambio.

El abordaje metodológico utilizado en este trabajo es el diseño de investigación cualitativa basado en Maxwell (1996). Se trata de un diseño multifocal o polifónico, con un fuerte enfoque etnográfico y de comparación, para comprender la visión de los actores, analizar las lógicas y los sentidos que operan en el intercambio de objetos, cosas y mercancía⁴s en el contexto de encierro, donde la circulación e intercambio de estos elementos tienen particularidades propias. Esta investigación se apoya en el paradigma interpretativo hermenéutico, ya que los métodos cualitativos presuponen y aplican los postulados de dicho paradigma (Vasilachis, 2006: 49).

Abordé el concepto del dinero como objeto de circulación, ya que su uso legal no está permitido en esta institución carcelaria. Sin embargo, no se trata únicamente del dinero en sí, sino también de la mercancía, la tecnología de la mercancía y los productos, que actúan como mediadores en lo cotidiano. Estos aspectos se analizan en detalle en esta investigación.

Para lograr esto, fue importante tener acceso a las interpretaciones nativas, como lo explica Weber, ya que “estas permiten analizar malentendidos o conflictos de interpretación en el corazón de las transacciones, la oposición entre relación mercantil y relación personal puede considerarse el resultado de operaciones mentales de puesta en serie” (1995: 125). Estas operaciones son realizadas tanto por los observadores como por los participantes del intercambio. En todo caso, como señala la autora, “el etnógrafo observa las formas rituales del intercambio, que contribuyen a orientar las interpretaciones nativas y académicas” (Weber F, 1995: 125).

La investigación también se centra en los espacios, las acciones y las actividades económicas o de intercambio de objetos y mercancías desde el inicio del

3 A partir de aquí las personas privadas de libertad serán denominadas (PPL) a fin de denominar esta categoría.

4 Para esta investigación llamaremos mercancía a los objetos y las cosas que tienen que ver con la alimentación y consumo.

proceso y a lo largo de su desarrollo. Se examina cómo los espacios son importantes en estas prácticas. Esta propuesta de investigación se abordará a partir de la pregunta que guía la investigación: *¿cómo y de qué manera se producen las circulaciones de objetos y cosas en el interior de un pabellón cristiano?*

Los pabellones cristianos: organización y prácticas religiosas

El objetivo de este apartado es analizar y comprender los espacios y las interacciones que se desarrollan en el pabellón cristiano, así como *las tácticas* que los internos emplean en sus actividades diarias y su participación en la organización y las actividades del pabellón.

Es importante destacar que las formas de habitar estos espacios son diversas. Para algunos internos, el pabellón cristiano representa refugio y protección contra la violencia, mientras que para otros implica alejarse de adicciones o comportamientos perjudiciales con el objetivo de reinserirse en la sociedad de manera positiva. En los pabellones cristianos, más allá de la estricta forma en que se llevan a cabo las actividades cotidianas y religiosas, se brinda a los internos una convivencia predecible. Si el interno cumple con las normas acordadas en el pabellón, no corre peligro de sufrir violencia, discriminación ni otras modalidades propias del entorno carcelario. En esta emisión, el pastor Cristian, quien visita las unidades 48, 46 y 47 del complejo Conurbano Norte San Martín, nos brinda información sobre estos aspectos.

Los pabellones cristianos están planchados,⁵ porque los siervos lo tienen a todo ritmo con las “cosas de Dios”, estamos haciendo un montón de actividades con la iglesia de afuera, y a pesar de que los hermanos están amontonados como vaca para el matadero, las celdas están abarrotadas de tantas ovejitas⁶ que hay dentro; pero que se le va hacer, la convivencia se vuelve más intensa pero con las actividades espirituales que realizamos en cada pabellón, lo mantenemos bastante tranquilo y pacificado. Adonde le aflojemos a la oración y los cultos, estos se ponen el moño,⁷

5 “Planchados” significa que los pabellones están tranquilos. No hay peleas.

6 En el pabellón cristiano se les llama “ovejita” o “hermano” a los que no participan de la organización del lugar.

7 “Ponerse el moño” es hacer macanas en el pabellón, pelearse, discutir, llevarse mal.

igual los hermanos saben que para vivir en el pabellón tienen que ajustarse a las normas de la iglesia si no se tienen que ir. (Entrevista Pastor C, 12/03/2017)

Lo que relata el Pastor es una práctica que brinda a los internos un lugar seguro y les permite transitar su condena sin sobresaltos, en un entorno tan violento como la cárcel. *El acto de habitar implica una serie de prácticas y representaciones que permiten al individuo ubicarse dentro de un orden espacio-temporal, reconociéndolo y estableciéndolo* (Giglia Ángela, 2012: 13).

En el contexto de la cárcel, y más específicamente en los sectores de los pabellones cristianos, habitar implica contar de antemano con cierta sensación de seguridad y previsibilidad. En un entorno donde las relaciones entre las personas privadas de libertad son inestables y poco predecibles, habitar estos espacios en algunas cárceles implica recibir un trato humanitario y cristiano, alejado del lenguaje y las prácticas asociadas al confinamiento solitario o "la tumba".⁸

En los pabellones cristianos hay de todo, ovejitas y cabritos⁹, tenemos hermanos que son creyentes y otros que vienen para cambiar su vida, otros se refugian acá porque no pueden vivir en otro pabellón, y otros se quedan acá porque están tranquilos mientras aplaudan y se ajusten a las normas. En otros lados [...] se sienten amenazados y algunos dicen que ya están viejos para andar a las puñaladas, hay unos cuantos que se están yendo de libertad y no quieren subirse a ningún bondi¹⁰ con nadie, así que se vienen a los pabellones cristianos para evitar situaciones de violencia o de problemas colectivos que les afecte la libertad o que le impidan acceder a algún beneficio. (Entrevista a Siervo P, 12/03/2016)

En relación con estas situaciones, tal como describe el Siervo del Pabellón, a lo largo de la investigación hemos registrado y presenciado un número significativo de actividades y acciones contradictorias que son características de las personalidades de las personas privadas de libertad (PPL) que están a

8 "La Tumba", para los PPL, son las prácticas y los sentidos de la cárcel, la forma de vida de la cárcel en tanto violencia, lenguaje y prácticas.

9 "Ovejita y cabrito", expresión nativa para determinar buenos y malos.

10 "Ningún bondi", ningún problema, o "subirse a un Bondi", hacerse de un problema o meterse en un lío.

cargo de los pabellones. Estas acciones no están relacionadas con el dogma ni las prácticas religiosas, sino con la imposición de ciertas normas derivadas de los procesos de habitar en la cárcel y que se desarrollan en estos espacios.

Las reglas o normas del pabellón cristiano son establecidas por el siervo, quien también se encarga de mantener la limpieza en los pabellones donde residen los internos. Estas prohibiciones son claras y específicas, y están relacionadas con la convivencia y con lo que se permite o no se permite según las políticas impuestas por el siervo del pabellón en turno.

Esto es una iglesia, es un espacio de reflexión, de cambio espiritual, que en la parte práctica transforma y produce nuevos espacios de diálogo entre las personas creyentes. Es una aptitud totalmente distinta de un preso común en un pabellón de población, allí reina la violencia acá el único rey es el Señor, no hay espacio para nadie más. (Entrevista Siervo Pedro 2017)

Llegar a un consenso con los hermanos de un pabellón cristiano no es cosa difícil ya que todos acuerdan que lo mejor que le puede pasar a la iglesia es estar unida y estar orando por su familia y por sus causas: estar bien con el hombre es estar bien con Dios.

En realidad estas normas que están son heredadas, el siervo anterior prefería decirle “acuerdo de convivencia” porque sostenía que no había que poner más normas que la que el servicio imponía y que él no era nadie para pretender hacer una nueva norma o una ley, que la única ley que regía en el lugar era la ley de dios. (Entrevista a hermano G, 26/08/2017)

Si bien todos hacen libremente actividades, la iglesia sigue un patrón de prácticas que hacen que las PPL estén ocupados el mayor tiempo haciendo algo productivo que los tenga activos con las cosas de dios o del pabellón. Algunos no están acostumbrados a que sean arreados como ovejitas,¹¹ pero no se trata de eso sino de configurar pautas de conductas que permitan el orden y el alejar los conflictos y las desorganización. Hasta ahora nos ha venido funcionando. El jefe de penal está contento

¹¹ Ovejitas se le dice a los que el pastor va conduciendo o sea que los hermanos de la iglesia son los llamados ovejitas, que son arreadas por el pastor.

con el pabellón ya que no tenemos conflictos graves ni peleas en la iglesia. (Entrevista a Gonzalo Colaborador del Siervo)

Tanto las normas como los acuerdos entre los internos en el pabellón configuran una trama de relaciones sociales, tanto dentro del mismo como con las instituciones de apoyo denominadas “Iglesias de afuera”. Estos roles en la organización permiten una plena economía e intercambio, y también se establece una nueva configuración social a través de la coerción y el consenso, que representa un nuevo campo de posibilidad. Según Grimsom (2011:173)¹² en cada uno de estos espacios simbólicos, los grupos pueden identificarse públicamente de ciertos modos para presentar sus demandas, y el conflicto social *se manifiesta de diferentes maneras en cada modalidad, mientras que en otras permanece oculto* (Grimsom, 2011:173).

Administración de bienes y objetos. Redistribución de dones

Los bienes y objetos que se encuentran en el pabellón provienen principalmente de las visitas y donaciones realizadas por las iglesias que apadrinan los pabellones de la rama del pentecostalismo. Estas donaciones no solo son proporcionadas por las instituciones, sino que también incluyen mercaderías, objetos y cosas que las familias traen durante las visitas y que son compartidas por las PPL. Estas prácticas se basan en la noción cristiana de relación con el prójimo, buscando armonizar lo espiritual y lo material a través del acto de compartir. Según Alegranti (2008: 191), esto se deriva de la pureza del cristianismo fundamental, donde *la noción de persona en el pentecostalismo implica un equilibrio entre tres entidades: el Cuerpo, el Alma y el Espíritu*.

Los equilibrios entre aquellos que reciben visitas y aquellos que no, conocidos como parias, se logran a través del diezmo que se entrega a la iglesia, y quien administra estos efectos es un colaborador del siervo, cuyo rol es el de Alfolí.

El alfolí es otro de los integrantes del ministerio, te recuerdo que la palabra *ministrar* viene de *servir*, todos los hermanos en Cristo son servidores del señor. En este caso el alfolí también tiene su correlato en las escrituras,

12 Grimsom (2010) Los Limites de la Cultura Sigo XXI

ya que es uno de los que se encargaba de repartir el diezmo que entregaba la iglesia a los pobres, En el pabellón hay un alfolí general, que es el que recibe la mercancía y los objetos que vienen del afuera, las donaciones, y también es el que reparte a los parias si necesitan alguna mercadería. El alfolí general se encarga de recolectar el día de visita la ofrenda o diezmo. La ofrenda del interno se basa en una parte de la mercadería que recibe de la visita, en términos religiosos sería un diez por ciento, que es la forma en que las iglesias del afuera se valen para obtener los medios de pagos de servicios y mantenimiento de los lugares de culto. Un diez por ciento de los sueldo son ofrendados en las iglesias. Acá, esa ofrenda de mercadería que entregan los hermanos, la redistribuimos entre aquellos que no tienen visitas. (Entrevista al Siervo del Pabellón 2019)

En el pabellón, también se produce el intercambio de cosas por objetos de arte o por actividades domésticas, como la elaboración de postres o artesanías, para regalar a la familia. Según Mauss: “La prestación total comprende no solo la obligación de devolver los regalos que se reciben, sino que implica otras dos obligaciones igualmente importantes: la obligación de hacer por un lado, y la obligación de devolver por otro” (1979: 169).

En este pabellón, los dones y contra dones funcionan de manera eficiente, ya que forman parte de la lógica de intercambio y economía que prevalece en estos espacios. Para comprender el funcionamiento del pabellón en la cárcel, es necesario entender sus lógicas y procesos, como expresa Daroqui (2008).

En medio de estas contradicciones, los cristianos que habitan los pabellones establecen su propia organización, la cual forma parte de las acciones y conocimientos de aquellos que buscan una condición espiritual personal, así como de aquellos que buscan escapar de las disposiciones violentas del sistema carcelario y sus prácticas represivas.

Entre los hermanos que no participan de la organización de la iglesia tenemos hermanos que están siendo alfabetizados, otros que concurren a la escuela primaria y otros que hacen manualidades o artesanías. Para poder tener los elementos que le hacen falta esos hermanos cambian las cosas que hacen con elementos reciclados de la cocina como por ejemplo los cajones de maderas, y lo venden o intercambian para que otros internos le provean alguna tarjeta o mercancía que necesiten, y ellos con esas artesanías le hacen regalos a sus familias. Es un trueque que le conviene

a los dos. O incluso a lavarle las prendas o cocinarles por algunos puchos. (Entrevista a con siervo P, 9/8/2017).

Esto que relata el siervo del pabellón pone en cuestión una práctica que no se ve muy seguido pero que aparece como una avivada de algunos que son visitados por la familia, y les traen cosa de más y aprovechan esa situación para tejer alianzas conservar amistades interesadas o pretender que algún paria les haga las tareas tanto domésticas como otras referidas a las obligaciones de limpieza que son más del ámbito colectivo. Esa forma de objetivar a una persona no es permitida, y cuando es descubierta es sancionada, y en algún momento también puede ser invitada a abandonar el pabellón, o si la falta se ve agravada con violencia, hasta lo pueden expulsar en forma contundente.

Circulación de los objetos, las mercancías, en los espacios fuera y dentro del pabellón. Lógicas de intercambio, pago y diputas

Este apartado se centra en las relaciones de intercambio y en cómo los grupos llevan a cabo diversas actividades en los espacios del pabellón iglesia, incluyendo la entrada de objetos y cosas, así como las prácticas y diferencias entre el don y la mercancía. Se analizan las lógicas y los procesos de intercambio en los lugares de visita, así como la circulación y el consumo de mercancías. *El uso del dinero, así como los elementos y dispositivos rituales de las transacciones mercantiles, revelan una dinámica microsociológica de distinción dentro del universo de los necesitados*, según señalan Wilkes y Carenzo (2008: 164).

El área de visitas en el pabellón es un espacio amplio. Hay una habitación dentro del edificio destinada para que las parejas tengan encuentros íntimos. Debido a la sobrepoblación en la cárcel, se permitió la construcción de tres espacios adicionales hechos de madera. Estos lugares cuentan con lo mínimo indispensable para llevar a cabo los encuentros y son administrados por dos internos a los que se les conoce como “encargados *del embrollo*”.

El embrollo¹³ es el lugar donde las limpiezas del sum hacen su astilla, los encargados llevan el listado de los internos que solicitan este beneficio.

13 Embrollo es el lugar en donde se encuentran las parejas a tener relaciones.

Poder pasar con la pareja al encuentro. Los que se encargan de eso son dos, pero todas las limpiezas están atento a que no pase nada en el embrollo, que no se ponga en moño nadie, y que todos respeten el tiempo que le indica el que está cuidando y limpiando los lugares. Sobre todos aquellos que quieren repetir.¹⁴ (Entrevista a Interno 12/6/2017)

El embrollo se encuentra dentro del Sum de visita y está separado por biombos de madera, con una cortina de tela y una cama con colchón. Es el lugar destinado para tener relaciones sexuales con la pareja de visita. El interno necesita un permiso otorgado por el limpieza de Sum y el encargado del lugar para ingresar. No es un área oficialmente habilitada como lugar de encuentros legales, sino que surge de una negociación entre los internos y los jefes de visita debido a la gran cantidad de población en la cárcel.

La cantidad de veces que un interno puede acceder al embrollo¹⁵ depende de un acuerdo entre él y el limpieza del Sum. Estos últimos tienen la última palabra en la transacción, y en este contexto, el cigarrillo se utiliza como medio de pago, al igual que la droga y el dinero de curso legal. También pueden aceptarse mercaderías, como papel higiénico, jugos, entre otros. Todo suma en el proceso de intercambio.

En este sentido, la mercadería o la mercancía adquiere un significado en el que *el dinero corre un mayor riesgo de ser fetichizado por los investigadores que por los agentes de bolsa* (Bloch y Parry, 1989: 3). Es por eso que se intenta desagregar la mercadería, marcada como dinero, para comprender la dimensión económica de estas prácticas de intercambio, tal como lo expresa el interno en la emisión:

Ya los puse pillo a los que hoy están encargados del embrollo: una vez que termina la visita tiene que hacer la astilla con el resto de los limpiezas del sum, tiene que tirar lo que rescató en la cancha para que todos tengan su parte, que no se haga el pillo y que se encanute algún paquete de faso, porque se pudre el rancho. Acá todos saben cómo se maneja la cosa (Entrevista Interno A, 12/6/2017)

Hoy alcanzó para hacer repetir a algunos y todos contentos, ahora hay que rescatar elementos de limpieza porque los baños quedan un asco, no

14 "Repetir en el embrollo" se refiere a pasar a la habitación dos veces.

15 Repetir el turno en la habitación. No más de 25 minutos

solo de pucho se vive, así que ponelo pillo al encargado del sum, que vaya juntando lavandina y detergente. (Entrevista a Interno C, 12/6/2017)

La mercadería que ingresa a través de las visitas se convierte en una forma de moneda de cambio, dones y mercancía que circula más allá de su destinatario original, según el uso que le dé el interno en su vida cotidiana. El pago para acceder a la habitación de encuentro puede valorarse en dos paquetes de cigarrillos, jugos en sobre, galletitas u otra mercadería que sea útil para distribuir entre los responsables del lugar. Según Roig: “La visita de encuentro está mediada por la acción de un dinero marcado, un dinero que se obtiene a partir del acceso a un lugar de encuentro con la pareja” (2015: 126).

Ya le avise cuando terminé de hacer la lista a los presos que iba a pasar al embrollo, hoy se va a tener que poner con un atado de pucho como mínimo y si quiere repetir se va a tener que esperar para poder hacerle “la astilla”¹⁶ a los del rancho de la limpieza del sum. Hoy va a estar movido, no más de 20 minutos porque si no no alcanzan a pasar todos. (Entrevista Encargado del Embrollo, 12/06/2017)

Los encuentros con las ranas¹⁷ o con las parejas oficiales son motivos de circulación de mercancía y de pago por parte de los internos que acuerdan la transacción con una moneda especial, ya sea un paquete de pucho o una tarjeta telefónica o alguna mercadería, así “el lugar del sexo dentro del ámbito carcelario es central no solamente como fuente de ingreso del dinero sino como destino de este dinero” (Roig, 2013: 126-143).

Acá en la cocina para manejar el horno y la olla de agua caliente están tres “rancho”,¹⁸ después hay dos más que están con la heladera, y la atención en las mesas, esos dos son los que cuando llegan las visitas los reciben en la puerta, les cargan las morocha,¹⁹ y les indican la mesa que tiene que ir. Nosotros nos encargamos que el que recibe la visita esté el mayor tiempo

16 “La astilla” es una fracción de una parte obtenida en forma poco clara, hurtada, exigida o robada.

17 “Ranas” son las mujeres que se consiguen para que vengan a visitar a los presos, normalmente ya han tenido otros compañeros en esa situación y pasan de unos a otros en este juego de las relaciones.

18 “Rancho” son los internos que viven en el mismo sector o celda, y también es sinónimo de compañeros.

19 Las morochas se les dice a las bolsas negras de consorcio en donde las ranas traen mercadería para las PPL

con su familia, por eso nos hacemos cargo de llevarle el agua caliente, calentar la comida, también hay un interno que lleva el control de que los baños estén limpios, de poner papel higiénico y de ver que esté todo bien. Y tratar de que la pasen lo más cómodo posible con la visita. (Entrevista a interno limpieza del Sum 12/06/2017).

El otro gran caudal de ingreso de mercadería al penal son las llamadas “ranas”.²⁰ Esta denominación se refiere a las mujeres que el interno conoce a través de un chat telefónico de corte erótico, de otro interno o aquellas que visitan la cárcel en busca de sexo, amistad o compañía. Esta visita está mediada por un interés mutuo: “el preso necesita mercancía y la rana necesita cariño”, expresa un interno (Roig, 2013: 138).

Para comprender la dinámica de estas relaciones, es importante mencionar que estas personas visitan al preso con el propósito de tener relaciones sexuales a cambio de mercadería y, en ocasiones, incluso drogas. Estas mujeres son las portadoras de las conocidas *morochas*, que facilitarán el encuentro sexual con el beneficiario de las mercaderías. Son ellas quienes toman la iniciativa y se atreven a ocultar la mercancía prohibida en sus partes íntimas, desafiando el riesgo de ser descubiertas y enfrentar consecuencias legales relacionadas con la ley de estupefacientes, como tener que comparecer ante una dependencia policial y ser sometidas a juicio por parte del Estado. Asumir este riesgo es una elección que estas mujeres hacen con el objetivo de satisfacer a sus parejas o debido a la insistente demanda de las mismas. De una forma u otra, estas prácticas continúan vigentes.

Yo me hago valer. Le dije a la rana que si no se aparece con un buen bagayo de droga que ni se aparezca por acá, este cuerpito tiene su precio, el otro día no me trajo nada pa´ fumar y para colmo quería que pasemos al embrollo, ya le aclaré que se rescate, que para pasar conmigo, tiene que traerme mi porro, sino que no se vuele. Para poder pasar tenés que pagar con pastilla o porro, se la hago corta. (Entrevista a J 15/02/2017)

En este sentido se prepara el lugar para alojar a los amantes, en el lugar que el lugar de visita tiene preparado, en ese espacio y otros nuevos adaptados para encuentros, se produce el intercambio de sexo por dinero. Dinero de mercancía.

20 Mujer de la Cárcel.

En la sala de visita de estética muy infantil, hay un dibujo en el medio de una rana, una inscripción “Bienvenida Rana”. Las ranas son mujeres que van a la cárcel a buscar sexo (pagando o no) y hay todo un universo de comercio de sexo por parte de los internos con mujeres y hombres que vienen de afuera. Se conectan a través del chat erótico. La sexualidad intra-carcelaria oscila entre la utilidad económica, la necesidad y el deseo entre “la rana, la visita higiénica, y el embrollo” (Roig, 2013: 131).

Roig (2013) describe esta relación entre rana y (Ppl) como una relación impersonal y de corta duración que se establece con “la rana”, la mujer de la cárcel, que no es familia, no la considera una persona importante en la vida del (Ppl) sino que es una visitante ocasional de la cárcel. Aquí se establecen vínculos de toma y deja, te doy mis servicios a cambio de que me entres porro para la semana. Esta invasión o encapsulamiento de la droga en el cuerpo de la mujer no suele ser vista en términos críticos ni degradantes ya que tanto la rana como el compañero ocasional lo toman en términos naturales, no hay una carga moral o de ningún tipo ontológico en esta situación (Roig, 2013, 126-143).

En este sentido el (Ppl) el limpieza del lugar hace una reflexión sobre lo que había pasado con un PPL y como se dan esas relaciones de dar y recibir.

El otro día me agarró una bronca, me prometió que me traía porro y me cayó toda sucia, traspirada, y quería que tuviera sexo con ella, la saqué de raje, ponete pilla que si no me traes el cogollo²¹ ni pienses que vamos a pasar, y si querés pasar²² venite bien limpita. (Entrevista Interno, 20/09/2017)

En alguna oportunidad la cuestión de la transacción del pago por los servicios sexuales trajeron complicaciones, de orden de sanción, para el interno imbricado en esa situación, ocasionándole pérdida de oportunidad y problemas con el servicio, así como lo aclara en este caso:

21 “Cogollo” es la droga en una bolsita.

22 “Pasar a la pieza”, tener relaciones, venir a la cárcel a tener relaciones.

Se me cortó por un par de meses la visita culpa de la rana, la requisa de la visita le encontró un cogolló de merca en el monedero de cuero²³ y la llevaron a la comisaría, a ella le abrieron una causa judicial y a mí me suspendieron la visita por tres meses, para colmo quería venir a visitarme mi hija y no puede porque el gorra no me quiere levantar la sanción. (Entrevista D. 12/7/2016)

El ingreso de mercancía prohibida, como droga en forma de pastilla, porro o merca, en las partes íntimas de una mujer era posible en un momento en el que no se realizaba una requisa exhaustiva en esa área. Sin embargo, en esta ocasión, la requisa pasó por alto esta disposición y encontró una cápsula de cocaína en el cuerpo de una mujer. Esto resultó en su traslado a la comisaría, donde ella denunció al interno que la había obligado a llevar la droga al penal, complicando su situación procesal.

La intrusión en la intimidad y el cuerpo durante la requisa es un tema delicado. Curiosamente, *la única parte del cuerpo que no es objeto de tacto durante la requisa es el sexo de las mujeres y el ano de los hombres*, lo cual se convierte en un *lugar privilegiado para el ingreso de bienes prohibidos*, especialmente drogas. En *la jerga carcelaria*, se le denomina "*el monedero de cuero*" (Roig, 2013: 130).

Esta emisión es realizada por el Limpieza del lugar, quien se encarga de gestionar los turnos del embrollo y administrar las mercaderías que reciben de las personas privadas de libertad (PPL) que acceden a las habitaciones. El Limpieza se queja de que estas actividades también generan conflictos con los siervos del pabellón cuando reciben diferentes tipos de visitas, lo que puede ocasionar problemas dentro del pabellón. Esto fue expresado por Fernando en esta emisión.

Lo puse re-pillo al ramón, pasó al embrollo con dos ranas distintas en el mes y el siervo lo está vigilando, así que le dije más vale que organicé el ganado porque el siervo te va a echar del pabellón por inmoralidad. Vos sabés que es bastante frígido con el tema de las ranas y para colmo sos re moño y te venís con una distinta cada semana, rescátate le dije (Entrevista Interno F, 8/9/2017).

23 "Monedero de Cuero" es una parte íntima de la mujer.

En ese ámbito simbólico y sexual, el privado de libertad pone en juego servicios a cambio de drogas o mercaderías que solicita. Estas transacciones establecen los límites de la relación en términos de pago o servicio. Es importante destacar que estas relaciones están más distanciadas de las relaciones familiares, ya que la rana es un amor pasajero, un amor que nace y muere dentro de las mismas paredes de las instituciones penitenciarias.

Para comprender la situación de la mujer en la cárcel, es necesario mencionar tres categorías que los presos utilizan para referirse a las mujeres según el grado de vínculo que establecen con ellas. En primer lugar, está la *jermu* o *compañera*, que es la esposa o concubina legal. Ella es la persona a la que se le otorga un trato y respeto especial debido a su posición como miembro de la familia. Todo lo que la mujer trae consigo es considerado sagrado: su nombre, su número de teléfono y cualquier otro detalle relacionado con ella solo puede ser gestionado por el preso, quien se convierte en el cuidador de esta situación que adquiere tintes de sacralidad.

Estas cosas me las trajo mi jermu, le re costó por eso las cuidó, ella me sigue de ésta y otra causa. Ya le prometí que esta es la última, voy a hacer bien las cosas, ella se lo merece, ya no la quiero ver más por los penales, viajando con las bolsas. Aparte ya me amenazó con que “esta es la última vez que te sigo si salís y haces cagadas, te la arreglas solito”, me dijo (Entrevista a Juan, 2018).

Se agarraron a puñalada porque el Matías le sacó el teléfono de la jermu del pato, y este se enteró que le estaba mandando mensajitos, el muy pillo, eso no se hace, con la Jermu no se juega. (Registro de campo, 2018)

En segundo lugar, encontramos la categoría de *concubina*, que también es respetada y se refiere a la pareja del preso. Esta mujer también recibe cuidado y respeto en las relaciones cotidianas. Es considerada parte de la familia.

Por otro lado, la categoría de *la rana*, en tercer lugar, es utilizada por el preso para referirse a una mujer con la cual intercambia relaciones sexuales por objetos o mercaderías, estableciendo así un contra-don según la perspectiva de Marcel Mauss (1925). Este contra-don se especifica en el intercambio de sexo por teléfonos, drogas, pastillas, mercaderías, artefactos eléctricos, entre otros. Por esta razón, la rana siempre viene cargada de morochas, refiriéndose a los objetos o mercancías que trae consigo. Por lo general, estas mujeres han tenido previamente una relación con un preso y,

al ser liberados, sus parejas las han abandonado, pero ellas continúan manteniendo vínculos dentro de la cárcel.

Ahí la vi a la rana del David, venía la gorda con unas morochas que no podía caminar, yo no sé cómo hace él, que es flaquito, jaja, lo está dejando piel y hueso la rana. (Registro de Campo 2017)

Esas diferencias que se establecen en tanto género son bien claras en la cárcel, en donde la moral juega un papel hacia una dirección pero en sentido contrario hace ribetes de corte sexistas, y surge como una forma de don y contra don (Mauss, 1925).

Conclusión

Este trabajo de investigación nos acerca a las cuestiones de intercambio y transacciones de objetos, cosas y mercancía dentro de la cárcel. También nos invita a reflexionar sobre las condiciones en las que se llevan a cabo dichos intercambios y nos brinda una visión de las actividades y coordinaciones que permiten a los privados de libertad obtener las cosas que necesitan a través del trueque, el trabajo manual y las relaciones sociales con el exterior, como las visitas y la familia.

Las condiciones en las que se desarrollan estos intercambios están relacionadas con una práctica que se lleva a cabo mediante el consenso de ciertos aspectos. En el caso de este estudio, la unidad de análisis es un pabellón cristiano dentro de la cárcel, lo que le otorga una realidad diferente a la investigación en comparación con si se hubiera ubicado en otro lugar de la cárcel, donde las relaciones y situaciones de las personas privadas de libertad establecen intercambios, modos y formas distintas.

Estos intercambios y el acceso a mercaderías, objetos y cosas se dan en una relación influenciada por un dogma de carácter cristiano, aunque también se ven afectados por las prácticas propias de la cárcel y de las personas que la habitan. Los hallazgos encontrados en nuestra investigación se refieren a las diferentes tácticas que emplean las personas privadas de libertad para obtener materias primas, como cajones de verduras, pollo, carne, que luego lijan, procesan y pintan para convertirlos en juguetes, adornos, piezas arquitectónicas, entre otros. Estos materiales a menudo se consiguen o

intercambian por cigarrillos, comidas u otras piezas producidas por ellos mismos. Aquellos que saben dibujar o pintar con acrílico obtienen maderas para fabricar batidores, reciclan telas y luego realizan pinturas imitativas o copias para vender dentro o fuera de la cárcel a cambio de objetos.

También lo que hemos hallado en este sentido es que hay algunas Ppl que también intercambian cosas artísticas con los agentes del SPB, algunos cuadros imitación de obras conocidas o figuras de sus equipos favoritos, todo aquello que tenga un valor artístico aquí también sirve como un objeto susceptible al intercambio. Más allá de quien sea que lo realice o lo obtenga, esta escena se produjo cuando un guardia del SPB le daba paso a un PPL a su pabellón:

¿Vos sos el que hace cuadro, no? Mirá, el sábado que viene es el cumpleaños de mi hija, es una loca de Pepa Pill [un dibujito animado de la tele], ¿no me haces un cuadro para ella? Después te pago, traigo unos paquetes de cigarrillos, o alguna mercadería que necesites, vos decime, ¿necesitarías que te compre alguna pintura especial? Quiero que se lo hagas bien grande, yo vi que hiciste un caballo para un colega por eso te pido un poco más grande que ese, es para colocárselo en su habitación el día de su cumple como una sorpresa, yo sé que vos haces trabajos bien chetos, ¿podes hacerlo? (Registro de Campo, 2021)

También aquí pudimos observar que se establecen relaciones de intercambio en direcciones que, en un principio, podrían parecer inimaginables. Sin embargo, en la convivencia diaria, se generan ciertos acercamientos que permiten una cierta familiaridad y el intercambio de objetos en el mismo espacio. Esta dinámica se convierte en una rutina que se aprende, pero que siempre establece nuevos parámetros en las relaciones personales.

Es importante destacar que más allá de todas las propuestas de intercambio que hemos presenciado y documentado, en estas acciones de “dar y recibir a cambio” en términos de objetos, existe en estos espacios mediados por una institución religiosa una práctica que se desarrolla dentro de una verdadera comunidad que sigue las creencias del dogma cristiano del “amor al prójimo”. Esto lleva a compartir y vivir de una manera menos expuesta que en cualquier otro sector de estas instituciones marcadas por la violencia.violentas.

Referencias

- Alegranti, J. (2012). La realidad carcelaria y sus variaciones religiosas. Un estudio sobre las formas de habitar los pabellones evangélicos. *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, 4(22), 27-43.
- Ángel, L.A. (2015). “La política acá la hacemos nosotros”. *Relaciones de Gobernabilidad y jerarquización en una cárcel Bonaerense. Unsam/ Cusam Argentina, 1880-1955*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Certau, M.; Dominic, J. y Revel, J. (1999). “Nisard. La belleza de lo muerto” en *la cultura plural*. Edición Nueva Visión.
- Daroqui, A.; Maggio, N.; Bouilly, R. y Motta, H. (2009). Dios agradece su obediencia: la “tercerización” del gobierno intramuros en la cárcel de Olmos. Congreso ALAS.
- Daroqui, A. (Comp.) (2009). *Muertes silenciadas: La eliminación de los “delincuentes”. Una mirada sobre las prácticas y los discursos de los medios de comunicación, la policía y la justicia*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- Giglia, s.d. (2012). *El habitar y la cultura perspectiva teórica de investigación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Goffman, I. (2009) *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grimson A. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mauss, M. (1925). Ensayo sobre el don, “forma arcaica del intercambio”. En *L'Année Sociologique*, Barcelona.
- Moleda, s.d. (2008). *El orden capitalista estableciendo la emancipación humana*. Edición Barcelona.
- Roig, A. (2013). Monedas vivas y monedas muertas. Genealogía del dinero en la cárcel. *Papeles de Trabajo*, 8(13), 126-143.
- Schvareintein, L. (1989). *Identidades de las Organizaciones*. Barcelona.
- Vasilachis de Gialdino, I. (Coord.) (2006). *Estrategias de la investigación cualitativa*. Barcelona.
- Weber, F. (1995). *Don Dinero y Moral en un circuito*. Barcelona.
- Wilkis, A. (2008). “Las sospechas del dinero”. *Moral y Economía en el mundo popular*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Migración

CAPÍTULO 10

El activismo transnacional de una migrante boliviana de La Matanza

Karina Alejandra Durán

Hermano Evo, usted ha devuelto la dignidad a todos los que hemos migrado a este país.

Introducción

Este trabajo se inscribe dentro de los estudios sobre el activismo transnacional de migrantes bolivianos¹ de Buenos Aires y en particular, de aquellas investigaciones sobre migraciones que permiten vislumbrar los modos en que el activismo local y aquel ligado al país de origen, lejos de excluirse, se refuerzan mutuamente (Portes, 2003; Canelo, 2017).

Aquí analizo el caso de Marta,² su inserción en la política local de La Matanza y su activismo transnacional como boliviana. Marta es *cochala*:³ nacida en Cochabamba, ciudad capital del departamento homónimo, uno de los nueve que conforman el Estado Plurinacional de Bolivia. Migró a

1 Uso un lenguaje no masculinizante para referirme a colectivos que incluyen o pueden incluir personas de distintos géneros, en pos de evitar la presunción de género de las personas involucradas. Entendiendo al lenguaje como una construcción social en continuo movimiento, considero sustancial que la producción académica y especialmente la antropológica en consonancia con su tradición relativista, no reproduzca el lenguaje dominante excluyente sino que contribuya a la visibilización de la existencia de otras realidades, y no exclusivamente en el área de los estudios de género. Elijo el uso de la “e” como genérico, y no otras opciones como la “x”, para facilitar la lectura de quienes no están familiarizados con el “lenguaje inclusivo” y la de las personas no-videntes. Las citas directas respetan el texto original.

2 Los nombres que aparecen en este artículo son ficticios, para resguardar la identidad de mis interlocutores, a excepción de las figuras públicas.

3 Uso itálica para los términos usados por mis interlocutores, y comillas para conceptos y citas de otros autores.

Argentina a sus 8 años tras finalizar sus estudios secundarios a fines de 1996, y dice que *siempre le gustó esto de la política* (siempre habla de *política*). Hoy se reconoce y es reconocida como referente de la comunidad boliviana de Villa Celina, la *pequeña Bolivia* de La Matanza,⁴ donde vive hace 20 años, y así me la presentaron miembros de la organización de la que yo participaba cuando la conocí, y a través de quienes llegué a ella.⁵ Estos jóvenes *colaboraban*, según Marta, con el comedor que ella dirige en la sociedad de fomento Pueblos Libres. En este artículo analizo qué es *política* para Marta, a partir del trabajo etnográfico que realicé allí entre abril y noviembre de 2017, inspirada por la antropología de la política brasileña, que propone una profundización de la apuesta etnográfica. Este enfoque parte de la premisa de que la *política* es una categoría polisémica e invita a trascender las nociones elaboradas en la academia, (re)construyendo etnográficamente lo que la *política* es, al poner en diálogo los sentidos de los actores y los de la investigadora (Peirano, 1997). En su estudio sobre migrantes bolivianas y paraguayas, María Victoria Perissinotti plantea “no asignarle a la condición migrante un lugar sobre-codificador [pero] tampoco ser indiferente a ella” al abordar el trabajo de campo (Perissinotti, 2020: 19): esta premisa me guio desde el inicio de mi investigación.

Distintos investigadores especializados en migraciones critican las dicotomías clásicas que encierran a los migrantes entre los polos de “asimilación” y “segregación”. Proponen como concepto superador el de “transnacionalismo” para comprender la complejidad de las acciones, interacciones y estrategias que elaboran entre su país de origen y el de residencia con el objetivo de mejorar sus vidas y las de sus familiares (Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, 1994; Lafleur, 2012). Estos autores plantean que el activismo transnacional ligado al país de origen y la integración política en el país de recepción, no son tendencias opuestas, sino complementarias (Portes, 2003; Østergaard-Nielsen, 2009; Cachón, 2012; Escrivá, 2013), y según Brenda Canelo (2017), se retroalimentan y potencian mutuamente. Portes sostiene

4 Villa Celina es conocida como una *pequeña Bolivia* debido a la gran proporción de población boliviana asentada en la zona hace más de 20 años. Es una localidad perteneciente al municipio de La Matanza, el más extenso y poblado de los 24 distritos que conforman el conurbano bonaerense y abarca sus tres cordones. Con una superficie de 329,22 km² y habitado por más de un millón y medio de personas, es considerado como ‘un bastión del peronismo’.

5 Se trata de una organización política de la autodenominada “Izquierda popular”: Patria Grande, un movimiento político de incidencia nacional nacido en 2014 tras la confluencia de distintas organizaciones.

que “aquellos a quienes con frecuencia, se les exige que ‘elijan’ entre la fidelidad al Estado de origen y a la del país de destino [...] en su mayoría se niegan a ‘elegir’ y son capaces de mantener, sin contradicciones, una doble fidelidad, una *doble lealtad*. Y una doble reivindicación: de derechos políticos ‘allí y aquí’, en origen y en destino” (Cachón, 2012, énfasis añadido). Por su parte, autores como Silvina Merenson (2012, 2016) y Federico Rodrigo (2014) han registrado un “transnacionalismo desde el medio”, un espacio de interacción e interdependencias “entre miembros del cuerpo diplomático, referentes políticos de los países de residencia y origen, y los migrantes incorporados a las instancias formales creadas por las políticas de vinculación del país de origen y las políticas migratorias en el país de destino” (Merenson, 2012: 8). El reconocimiento de este espacio de interacciones políticas permite, siguiendo a Merenson, trascender la dicotomía entre un “transnacionalismo desde arriba” que rescata el papel de las políticas estatales en el desarrollo del activismo transnacional pero invisibiliza la actividad preexistente, y un “transnacionalismo desde abajo” donde los individuos son considerados agentes autónomos, para analizar a esta “élite intermedia” y los fenómenos políticos que protagoniza.

Para comprender los procesos de politización de les bolivianos de Buenos Aires, es necesario atender los modos en que históricamente se ha configurado su identidad, en la interacción entre su nacionalidad y experiencia de migración, la clase y el género (Vázquez, 2004; Rodrigo, 2015). La constitución identitaria de la población boliviana en Argentina se ha conformado al calor de los cambios en las condiciones sociales y políticas de ambos países. Como analizó Alejandro Grimson, durante la década de 1990 se observó en Buenos Aires un proceso de configuración de una “nueva bolivianidad”: una tendencia hacia la organización en clave nacional en detrimento de las identificaciones regionales, en busca de reconocimiento e igualdad a través de la incorporación a un entramado de diferencias (1999: 23), en sintonía con un contexto internacional en el que el multiculturalismo cobraba protagonismo. Mientras tanto, la política migratoria del menemismo,⁶ de carácter punitivista, construyó la imagen del migrante limítrofe como responsable de la decadencia económica, convirtiéndolo en una suerte de chivo expiatorio

6 Se conoce como “menemismo” al período de gobierno de Carlos Saúl Menem, presidente argentino entre 1989 y 1999. En marzo de 1991 se promulgó la Ley de Convertibilidad, que establecía la paridad fija entre el peso argentino y el dólar estadounidense. Este período de casi 11 años es denominado popularmente como “el uno a uno”.

de las consecuencias de la implementación del paquete de reformas neoliberales en nuestro país (Grimson y Caggiano, 2012). Esta nueva bolivianidad se configuraba no desde arriba, es decir, no desde el Estado boliviano, sino desde abajo y en un proceso de etnicización (Grimson, 1999: 183), en el que la nacionalidad se constituía en un sentido étnico, apelando a la dimensión cultural y no al Estado de Bolivia (Grimson y Caggiano, 2012: 185). Es interesante retomar esta idea de Grimson y compararla con los significados que adquiere hoy la bolivianidad en Villa Celina, en relación con el cambio que supuso la asunción del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS)⁷ y sus políticas hacia les emigrantes, que habilitaron la existencia de una élite intermedia (Merenson, 2012) que se reconoce en el liderazgo de Evo Morales y construye su bolivianidad apelando a un Estado plurinacional del cual se siente parte. Y esto nos permite acercarnos a la politicidad de Marta quien, en su discurso y a través de algunas acciones, pondera la política boliviana por sobre la argentina, mientras su preocupación cotidiana gira en torno a la sociedad de fomento y sus vínculos políticos locales: ¿cómo comprender esta articulación entre su activismo local y el transnacional, y la centralidad de este último? La clave radica en su certeza de que la continuidad del MAS en el gobierno boliviano es garantía de dignidad y bienestar del pueblo boliviano transfronterizo. Ella se desenvuelve en la política local matancera en tanto mujer, madre y peronista, pero sobre todo como boliviana: el eje de la politicidad de Marta es Bolivia, les bolivianes y *los chicos* de su barrio, en su mayoría nacidos en Argentina.

Con el objetivo de aprehender la politicidad de Marta, en el primer apartado reconstruyo sintéticamente su historia de migración y politización en el territorio de Villa Celina. En el segundo analizo su politicidad como madre boliviana. En el tercero, la relación con la política local y el peronismo matancero. Y el último apartado muestra la centralidad que tiene para ella la política boliviana y su sentido en relación a la construcción local.

7 El MAS es el Movimiento Al Socialismo, Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos, fuerza política liderada por Evo Morales, quien gobernó Bolivia entre 2006 y 2019, cuando fue destituido por un golpe de Estado. En 2020 ganó nuevamente el MAS con Luis Arce como candidato, actual presidente del país.

Una historia de migración y politización

La primera vez que le pregunté a Marta por su acercamiento a *la política*, marcó el inicio en su adolescencia en Bolivia, cuando siendo delegada de su colegio participó de manifestaciones estudiantiles, al mismo tiempo que conoció la organización de los cocaleros y al dirigente Evo Morales:

Me llamaba mucho la atención las movilizaciones que habían [...] aparte de ser parte de Perspectiva [organización estudiantil], escuchábamos por los medios cómo estaban siendo reprimidos los productores de hoja de coca. Entonces me gustaba ir a escuchar las reuniones de base.

El contexto social y político de la década de 1990, con el protagonismo de las luchas de los cocaleros del Chapare cochabambino, influyó en su temprana socialización política. Es desde aquí que emergió lo que Álvaro García Linera, intelectual y exvicepresidente boliviano (2006-2019), denominó “El evismo: una nueva izquierda indígena” (García Linera, 2006). Morales, como líder de este movimiento de renovación política, surgió del seno mismo de la lucha sindical por la defensa del cultivo de la hoja de coca, y Marta reconoce en su figura una inspiración.

Además, se ubicó políticamente entre quienes encuentran en la organización y la movilización una respuesta a *la necesidad*:

Económicamente no alcanzaba para los pasajes por eso cuando aumentaron el boleto estudiantil [...] nosotros reclamamos, cortamos las calles y nos hicimos sentir [...] la necesidad misma también me ayudó a ser parte de una organización

De algún modo, la misma necesidad que la acercó a *la política* la distanció de esta, ya que con el proceso de migración su politización se vio interrumpida. Sus primeros años en Argentina la toparon con una realidad muy distinta a sus expectativas, de arduo trabajo, muchas necesidades económicas y continuas mudanzas.

En el año 2000, Marta llegó a Villa Celina junto a su entonces pareja y se estableció en el barrio 17 de Noviembre, lugar donde hoy vive con sus hijos y donde se encuentra la sociedad de fomento Pueblos Libres. Este asentamiento se gestó a partir de 1998 y se construyó en solo cuatro años sobre un

basural a cielo abierto (Biaggini, 2012). La década de 1990 en nuestro país se caracterizó por “la transformación de [...] un “Estado populista” en uno liberal [a través de] un conjunto de políticas destinadas a “racionalizar”, “ajustar” y “achicar” el Estado” (Frederic, 2004: 77). En este contexto, Denis Merklen (2005) analizó cómo los asentamientos fueron parte de un repertorio de lucha de las clases populares para sobrevivir a la creciente precarización de la vida. Después de la crisis del 2001⁸ y con el ascenso de los gobiernos kirchneristas (2003-2015), cobraron impulso las políticas públicas destinadas a la urbanización de los barrios populares a través de cooperativas de vivienda (Ferraudi Curto, 2014). Según mis interlocutores, en 2012 la cooperativa encargada de la construcción de viviendas en Villa Celina quiso avanzar sobre el predio donde se encuentra actualmente la sociedad de fomento. La llegada de la cooperativa al asentamiento no se vivió como una oportunidad para mejorar las condiciones de vivienda, sino como un enfrentamiento entre la comunidad y las autoridades de la cooperativa, en connivencia con el delegado municipal de entonces. Mis interlocutores plantean esta disputa en términos de ataque y defensa del espacio público, especialmente para *los chicos*. Corina, vecina *histórica* (como llaman en Celina a les primeras habitantes) y con experiencia de participación en el comedor de Pueblos Libres, recuerda:

Espinoza⁹ no puso ni un ladrillo acá. Espinoza no hizo los parquecitos. Nosotros los vecinos lo hicimos. Todo. Los arbolitos digamos yo doné dos árboles, mi cuñada donó tres árboles, Marta habrá comprado dos árboles, así. Y cada vecino compró su árbol.

Encontramos en Celina un sentido en común acerca del protagonismo de la comunidad barrial en la defensa del espacio público y comunitario frente a actores ligados a la política municipal –cooperativa, delegado, intendente–. La sociedad de fomento es reconocida como espacio de la comunidad y es el lugar desde el que Marta construye su referencia pública y por el cual es reconocida social y políticamente.

8 A fines de 2001 estalló una gran crisis política, económica y social. El 19 y 20 de diciembre de ese año una serie de revueltas populares provocaron la renuncia del presidente Fernando De la Rúa (1999-2001) dando inicio a una época de gran inestabilidad política y un crecimiento abrupto de la pobreza.

9 Se refiere a Fernando Espinoza, miembro del Partido Justicialista e intendente del partido de La Matanza entre 2005 y 2015.

Ella estaba metida en todo momento: meterse en política siendo mujer

Marta es madre y su activismo político no puede escindir de esta identificación. Sus primeras acciones colectivas en Villa Celina estuvieron relacionadas con la cooperativa de la escuela a la que asistían sus hijes. Luego asumió el rol de *comadre* del Plan Vida, una política alimentaria lanzada por el gobierno nacional en 1996, que se implementó a través de mujeres reconocidas por la comunidad en sus territorios: las *manzaneras*, quienes recibían los alimentos en sus hogares y los redistribuían a la población, y las *comadres*, encargadas del seguimiento de las mujeres embarazadas (Masson, 2004; Dallorso, 2008).

En Marta se puede observar una continuidad entre aquel momento y el presente, en su papel como responsable de una sociedad de fomento que funciona principalmente como comedor infantil, un espacio habitado y sostenido exclusivamente por mujeres, madresbolivianas que participan como *voluntarias*, es decir, sin recibir retribución económica. Para Marta y las mujeres que la rodean, existe una obligación moral como *madres*: garantizar el alimento para *los chicos*. Marta enfatiza la voluntariedad de su *colaboración* en respuesta al planteo de los miembros de Patria Grande, quienes desde la perspectiva de la economía popular (Grabois y Pérsico, 2015), proponen el reconocimiento de la tarea de estas mujeres como "trabajo comunitario" a través de un Salario Social Complementario.¹⁰ Este posicionamiento, explica Perissinotti, "consiste en expandir los criterios establecidos acerca de qué se considera trabajo, qué se considera productivo y quiénes se perciben como trabajadores, con el fin de crear intersubjetivamente la figura del trabajador/a de la economía popular" (2020: 154-155).

Por el contrario, Marta diferencia *la política* de la *institución social*, de un modo similar al que observó Laura Masson (2004) respecto a la construcción de la identidad de las mujeres incorporadas al Plan Vida como *manzaneras*. El vínculo feminidad-trabajo voluntario-honestidad buscó entonces

10 A fines de 2016 la CTEP se articuló con la CCC y Barrios de Pie, otras dos organizaciones con fuerte inserción territorial, con quienes llevó adelante una serie de acciones y movilizaciones para reclamar la aprobación de la Ley de Emergencia Social (Ley N° 27.345), que se promulgó en diciembre. Con esta se creó el Consejo de la Economía Popular y el Salario Social Complementario (SSC) consistente en la mitad del salario mínimo vital y móvil. Se creó también el Registro Nacional de trabajadores de la Economía Popular, en la órbita del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. En marzo del año siguiente, mediante la resolución 201-E/2017 se promulgó el programa que reglamenta la ley, y que establece el modo de transición de los distintos programas sociales existentes al SSC (Perissinotti, 2020: 148-149).

oponerse a la política entendida en términos masculinos y vinculada con la deshonestidad. Ser *manzanera* era trabajar como voluntaria, movida por el amor y la lucha por la familia, reproduciendo así una representación tradicional de la figura femenina: la asociación mujer/madre y los valores de amor, honestidad y solidaridad; en contraposición a la política entendida como ámbito masculino, arena de conflicto e intereses. El gobierno provincial, gestor de esta política, se esforzó en presentarla como apolítica, como un hacer social que, como demostró Masson, no tenía correlato en la realidad. En la misma sintonía que el Plan Vida, el comedor tiene el objetivo de garantizar el alimento de *los chicos* a través de un trabajo voluntario.

A su vez, Marta identifica que como mujer ha tenido que luchar contra ataques recibidos por no cumplir con lo esperado según su género, ya que a diferencia del resto de las mujeres que sostienen el comedor, ella *está metida en política*. Corina lo denuncia así:

Ella es madre, su marido le dejó por esto. Ella *estaba metida* en todo momento, y no se dedicaba a la familia.

Si bien concuerda con la necesidad del comedor como espacio de contención para *los chicos*, cuestiona que Marta priorice actividades sociales ante el bienestar de su propia familia. Por eso ella, que participó del espacio activamente en los inicios, luego se retiró:

Tenía que ir a una reunión, otro día había que hacer esto, y dejaba a mis hijos, en vez de atender a mi marido y a mis hijos les dejaba y me iba... entonces dije no, yo decido, viste, voy a tener problemas con mi marido y con mis hijos y decido retirarme yo de ahí.

Pero tanto Corina como Marta no solo son madres: son madres bolivianas. El 27 de mayo no es un día cualquiera en Villa Celina: se festeja el *día de la madre boliviana* y toda la comunidad se viste de fiesta. Como me explicaron, se conmemora a las mujeres en lucha contra el colonialismo, cuando en 1812 sus maridos e hijos estaban en el frente de batalla y ellas salieron a defender la ciudad de Cochabamba ante el ejército realista. Así se valora a las mujeres en tanto madres y esposas, ligadas a un rol tradicional de género en tanto responsables de garantizar la reproducción social, y a su vez se constituye su identidad desde un mito que las ubica como protagonistas de la lucha

política. Esto último evidencia que la dicotomía entre lo público y lo privado tal como es abordado por gran parte de la teoría feminista, lejos de ser una oposición universal, transhistórica y transcultural, es una construcción propia de la teoría y la práctica liberal (Pateman, 1996).

Marta oscila entre afirmar que lo que ella hace en su barrio es *política*, cuando asume que está *metida en política* y alejarse de esa categoría cuando su autoridad sobre el espacio de la sociedad de fomento se ve amenazada por actores municipales u otras organizaciones. Entonces afirma que lo que hace lo hace *por los chicos* y que la sociedad de fomento es una *institución civil*. De este modo busca proteger ese lugar de las organizaciones políticas y mantener su control sobre él, con el objetivo de capitalizar esa construcción y ser reconocida por las autoridades bolivianas como una *referente* de la comunidad de Celina. Como veremos, la institución es sostenida en interacción continua con actores municipales que *dan cosas*. Además, la insistencia en la categoría de *institución social* es la táctica que Marta encuentra para ser aceptada por el gobierno municipal y sostener ese vínculo.

Meterse en política siendo boliviana: el peronismo chanta versus el peronismo de Evita

Marta es peronista en un municipio gobernado por el peronismo desde la transición democrática en 1983. Es parte de la agrupación predominante dentro del PJ¹¹ de La Matanza, la “Ramón Carrillo”, creada por Alberto Balestrini y dirigida hoy por Fernando Espinoza. Aún así, considera que no ha recibido su apoyo, y denuncia que sus militantes *no pisan el territorio*. Por parte de la delegación municipal considera que

el único rol que tuvo [la delegación] dentro de lo que es la institución [Pueblos libres], es que no nos lo hizo caer lo que levantamos.

Con esto último compara su situación con la experiencia de una agrupación política de tradición piquetera, Barrios de Pie, a quienes sí les hicieron caer lo que levantaron cuando intentaron construir un local en un lugar visible y central de ese territorio. Se comprende así el esfuerzo de Marta en

¹¹ Partido Justicialista (peronista).

escindir, discursivamente, la sociedad de fomento de la política enfatizando su carácter de *institución social*. A su vez, relata una conversación con el delegado municipal de Villa Celina, también miembro de “La Carrillo”:

“Yo me siento ninguneada”, le digo. Y entonces ahí Pedro me dice “Marta, ¿políticamente para quién trabajas?”, “Para nadie”, le dije... vino Barrios de Pie pero... “Esto es simple, Marta. Si tu trabajas para nosotros políticamente, todos los reclamos van a venir a través tuyo. O sea, vos vas a manejar, monopolizar los vínculos, y vas a estar con nosotros”. “O sea sería como puntera, le dije” (se ríe). “Pero, es así, Marta, la política es así”.

La relación que Marta estableció entonces con el delegado municipal estuvo movida por el objetivo de conseguir cosas y mejoras para el barrio, entendiendo que para evitar ser *ninguneada* debía alinearse políticamente con “La Carrillo”. Esto marcó un punto de inflexión en su trayectoria, a partir del que *se metió en política*. Sin embargo, siempre mantuvo un alto grado de autonomía, variando su cercanía o distancia con la organización de acuerdo al momento, ya que manifestó ser excluida y discriminada en tanto boliviana.

Como peronista, Marta siempre apoyó a los gobiernos kirchneristas, que entiende emparentados con el proceso de cambio boliviano y parte de un proceso más amplio vinculado a la “construcción de la Patria Grande”. Por eso ha acompañado sus campañas electorales con gran convicción. Como contrapartida, diferencia el peronismo matancero, que considera un *peronismo chanta*:

para los votos “no... ah... compañera compañera” después andate a la mierda, o sea... yo veo que nunca voy a tener ingreso ahí dentro, o sea, para las campañas sí [...] no me siento parte de La Carrillo que solo nos reunimos, están fumando el pucho, opinan, opinan cómo va la imagen de Espinoza... y les vale mierda lo demás [...] Hay juventud peronista ahí, no, en La Carrillo. Y... ¿dónde está la juventud peronista? ahí, trabajando en el municipio... limándose las uñas... no hay o sea digo... y les falta esa motivación de salir al territorio, eh... como es que ya están seguros pues o sea... yo me hago peronista, y soy hija de fulana y ya está. Y ya sé que voy a trabajar en el municipio porque me corresponde porque vengo, sucesión de cargos, o sea, por apellido. Y... no se abre. Y entonces eso es una de las cosas que ahora cuando haya reunión yo voy a reclamar. Porque los

migrantes somos voto. Y, también como somos voto, queremos ser voz, queremos ser representantes.

Marta critica el hermetismo del grupo dominante dentro del PJ matanero, que no abre el juego por fuera de una élite, una crítica que realizan también otros referentes barriales (Ferraudi Curto, 2014). Pero en su caso se suma la denuncia de discriminación por boliviana.

Al peronismo chanta de La Carrillo opone el *peronismo de Evita*, lo cual coincide con el énfasis en el aspecto social de la política que Javier Auyero identificaba en otras mujeres referentes del peronismo, que en sus actuaciones públicas restablecen, recrean y reinventan la imagen de Evita como “La dama de la esperanza” (Auyero, 2001: 152); una imagen de Evita como alguien por fuera de la política y por lo tanto no contaminada por ella.

Marta no condena la lógica clientelar en tanto tal, sino que compara su situación con la de quienes sí obtienen recursos de parte del Estado municipal. Según plantea Pablo Semán, el intercambio clientelar debe entenderse como parte de un “entramado de redes de relaciones y representaciones culturales construidas diariamente entre políticos y clientes” (2006: 166). Marta se amolda a las lógicas de La Carrillo y a la vez juega con ellas, mientras condena la subordinación que sufre como boliviana al pedir cosas para un barrio boliviano. Quizá Marta no cuestiona de base esta lógica porque solo adopta el comportamiento esperado el apoyo al gobierno en las campañas electorales, cuando eso coincide con sus convicciones; y se siente libre de no hacerlo en momentos en los que no está convencida, como en las campañas de 2015 y 2017, cuando optó por respaldar en el municipio la candidatura de Iván Mamani, un compatriota, compañero del MAS en Argentina y miembro referente de Patria Grande, a pesar de saber que podría enfrentar alguna forma de represalia por parte de La Carrillo. Se trata de una combinación de un voto instrumental, guiado por la circulación de recursos, y un voto convencido. Marta siempre analiza el contexto político y las posibles consecuencias materiales de sus acciones, y toma decisiones autónomas basadas en sus conclusiones. En ella estas lógicas no son opuestas sino situacionales, interactúan y se combinan de acuerdo con contextos específicos.

Entonces, Marta se vincula con la política local en gran medida para conseguir recursos, con el objetivo primario de construir la sociedad de fomento como su lugar de referencia, para lo cual se relaciona con distintas personas, organizaciones e instituciones que le permitan obtener cosas, y también servicios y presencia en el territorio, como los militantes de Patria Grande (lo que los militantes de La Carrillo no le dan). En este camino, ella *no se casa* con ninguna organización, tal como identificó Perissinotti (2020) para el caso de migrantes bolivianas de Córdoba, al contrario, se mueve a través de ellas, negociando para obtener lo necesario para sostener su lugar en la sociedad de fomento.

El “activismo transnacional desde el medio”, de Marta

Como vimos, Marta es peronista y hace política en y desde esta *pequeña Bolivia* vinculándose con distintos actores ligados a la política local. Sin embargo, solo denomina *compañeros* a otros bolivianos del MAS,¹² es reconocida como referente de su comunidad por sus compatriotas, y centra su atención en la política boliviana.

El cambio de gobierno en Bolivia en 2006, con Evo Morales a la cabeza, marcó el inicio de lo que se denominó el *proceso de cambio boliviano*, que tendió a enfatizar desde arriba la diversidad interna en términos de *plurinacionalidad*: ya no apelando a una Bolivia homogénea sino a un Estado Plurinacional que reconoce y acoge una heterogeneidad de naciones.¹³ Implicó además una transformación radical en la política exterior boliviana dirigida a sus emigrantes, a partir del desarrollo de la ciudadanía política externa, tanto un estatus legal como una forma de pertenencia a la comunidad política boliviana (Lafleur, 2012). Domenech y Magliano (2007) coinciden en que tanto funcionarios gubernamentales como actores de la sociedad civil reconocen un cambio de enfoque en la política migratoria que se produjo con la llegada del MAS al gobierno, que en sintonía con el contexto internacional comenzó a legislar desde una perspectiva de derechos y considerar la emigración como una cuestión prioritaria.

12 Según algunos testimonios, durante la campaña presidencial de 2014 el MAS buscó expandirse en Argentina creando un comité político del cual Marta forma parte.

13 Tras el triunfo del MAS en diciembre de 2005 se creó la Asamblea Constituyente y en 2009 se promulgó la Nueva Constitución dando inicio al Estado Plurinacional de Bolivia (Schavelzon, 2012).

En este contexto se delinearon estrategias políticas específicas para la población boliviana residente en otros países, que ronda entre un 20% y un 30% de los nacidos en Bolivia; y en especial para la Argentina, el principal país de destino para los emigrantes bolivianos (Domenech y Hinojosa Gordonava, 2009). En particular, se trabajó en lo que Merenson (2012) denominó “la producción del voto transnacional”, esto es, el voto desde el exterior: la posibilidad para los emigrantes de incidir en las elecciones generales de su país de origen. Se trata de un proceso complejo que moviliza a muchos y variados actores y constituye un elemento central del transnacionalismo (Merenson, 2016). En el caso de Bolivia, Lafleur (2012) muestra cómo la organización y las acciones específicas de lucha por el voto en el exterior de los emigrantes, especialmente de Buenos Aires, fueron decisivas para la aprobación de la legislación, tras años de disputas entre el gobierno y la fuerza política opositora para efectivizar un derecho que se encontraba en el código electoral boliviano desde el año 1991 (Hinojosa Gordonava *et al.*, 2012: 53). En abril de 2009 se aprobó la reglamentación del empadronamiento de los ciudadanos residentes fuera del país para efectivizar la posibilidad del voto en las elecciones de diciembre de ese año (2012: 42).

Cuatro años después, para las elecciones generales de 2014, el MAS desplegó con fuerza su campaña política en Buenos Aires, a través de la figura de los referentes territoriales bolivianos, entre ellos, Marta, quien jugó un rol protagónico en la tarea de empadronar a la población de Villa Celina para el ejercicio de su derecho al voto en el exterior. Uno de los actores claves en este proceso fue Ramiro Tapia, entonces cónsul general, *compañero y amigo* de Marta. Fue él quien la eligió y legitimó ante el movimiento político como *cabecilla de campaña*, tras reconocer su trabajo en relación a la sociedad de fomento; y el éxito logrado en torno al empadronamiento biométrico de la población de Villa Celina la posicionó entonces como *Marta de Celina*, como la referente boliviana en ese territorio.

En este contexto, ya no es posible pensar la identidad boliviana en Buenos Aires en términos de un proceso de construcción nacional desde abajo en oposición a uno desde arriba (Grimson, 1999), sino en procesos de politicidad transnacional desde el medio que han cobrado protagonismo con el ascenso del MAS al gobierno boliviano (Merenson, 2012 y 2016; Rodrigo, 2014 y 2016). La identidad boliviana se ha reconfigurado a través de la apelación a un Estado Plurinacional que alberga las distintas identificaciones regionales que re-emergieron con el asentamiento progresivo de

la comunidad boliviana en nuestro país, tal como señaló Caggiano (2005), y que se reconoce en la figura de Evo Morales.

García Linera definió “el evismo” como una “estrategia de lucha por el poder fundada por los movimientos sociales” (García Linera, 2006: 2), que rompe con la búsqueda de la representación política de los movimientos para luchar por su auto-representación, es decir, por la ocupación y el control directo de los puestos en el Estado. Esto se relaciona también con el debate acerca del rol del Estado en el activismo transnacional de los emigrantes y la necesidad de trascender la división entre un “transnacionalismo desde arriba” y un “transnacionalismo desde abajo” (Merenson, 2012), ya que para Marta hay —o se espera que haya— una afinidad y un compañerismo entre quienes ocupan cargos estatales y quienes son parte de los movimientos sociales, y por lo tanto esa dicotomía no permite acceder a la complejidad de estos vínculos.

A diferencia de su relación con los miembros de La Carrillo, la relación de Marta con los miembros del MAS es de compañerismo, lo cual abarca tanto a aquellos que ocupan cargos estatales como a quienes no lo hacen. Recordemos la identificación de Marta con la lucha de los cocalleros del Chapare cochabambino y, en particular con Evo Morales, *un compañero ocupando un cargo*, y su distancia con los peronistas de La Carrillo que *no salen al territorio*.

En 2019 Evo Morales visitó La Matanza en el marco de su campaña por una nueva reelección, y Marta fue elegida como una de las oradoras del acto al que tuvo la oportunidad de asistir. En su discurso, muestra la centralidad en la que ubica al entonces presidente en relación a la vida de los migrantes residentes en Argentina, así como la importancia de las políticas estatales bolivianas dirigidas a la comunidad en la Argentina:

Gracias a nuestro hermano Evo Morales. Desde la distancia vemos y saludamos el cambio que vive nuestro país en lo económico, lo político, social, y cultural. A los jóvenes del presente les digo: pregunten a sus padres cómo era la Bolivia de antes, piensen que se puede, que el futuro lo hace cada uno. Sean parte protagonista de esta historia. Aprovecho la oportunidad para saludar a los compatriotas que retornaron a Bolivia, les toca ser parte ahora desde nuestro país. Nunca se olviden lo que vivieron en Argentina, con un Estado que valora los cambios. También aprovecho para agradecer a nuestro hermano Evo Morales por todas las políticas alrededor de nuestra

comunidad boliviana: aquí nos tiene [...] La migración no es una elección libre: nos trasladamos porque falla la economía, porque no vemos futuro: eso ha sido nuestra realidad en el 90. Y por eso muchos acá presentes habitamos en Argentina [...] Hermano presidente, de corazón le digo: usted ha devuelto la dignidad a todos los que hemos migrado a este país.

Marta no convoca a les bolivianos residentes en Argentina a involucrarse en el proceso político boliviano, sino al revés: llama a quienes volvieron a ser parte ahora desde Bolivia. Se observa así una especie de continuidad territorial entre ambos países que desafía la noción clásica de Estado-nación, la cual define como una de sus características un territorio delimitado (Oszlak, 1997): ya sea desde *la pequeña Bolivia* o desde Bolivia, se lucha en pos de un mismo objetivo. La continuidad del MAS en el gobierno implica la mejora de la vida de todos les bolivianos más allá de las fronteras territoriales del Estado Plurinacional, así como la opción del retorno. Evo Morales es, ni más ni menos, quien ha devuelto la dignidad a les bolivianos residentes en Argentina.

Reflexiones finales

El eje de la politicidad de Marta gira en torno a Bolivia y les bolivianos. Su reconocimiento ante las autoridades de ese país y la población boliviana en Buenos Aires es posible porque tiene (o lucha por) un lugar propio: la sede de la sociedad de fomento Pueblos Libres. Como vimos, su activismo local y su activismo transnacional se refuerzan mutuamente: lo que ella construye en el territorio en el que vive es lo que muestra a sus *compañeros* del MAS y a las autoridades bolivianas en la Argentina. De este modo, su activismo transnacional se nutre de su inserción en la política local que permite la construcción de la sociedad de fomento.

En el caso de Marta, no es posible sostener una dicotomía entre un activismo local y uno transnacional, ya que *la pequeña Bolivia* es vivida como parte constitutiva de Bolivia. Esto nos invita a pensar aquí no tanto una “doble lealtad” (Portes, 2003), sino un cuestionamiento en la praxis a la noción clásica de Estado-Nación, ya que no solo se construye la bolivianidad en Buenos Aires, sino también se contribuye a la formación del Estado Plurinacional de Bolivia desde aquí, reconociéndose en el liderazgo de Evo Morales. La lealtad no es doble, sino hacia una Bolivia plurinacional y transfronteriza.

Referencias

- Biaggini, M. A. (2012). *Historia de Villa Celina y barrios vecinos*. Ramos Mejía: Compañía editora de La Matanza.
- Cachón Rodríguez, L. (2012). Hablamos de derechos de las personas migrantes. En Lafleur, Jean-Michel (Ed.), *Diáspora y voto en el exterior. La participación política de los emigrantes bolivianos en las elecciones de su país de origen*. Barcelona: CIDOB Edicions.
- Caggiano, S. (2005). *Lo que no entra en el crisol. Migración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- Caggiano, S. y Grimson, A. (2012). Xenofobias descontroladas. En *Racismo, violencia y política: Pensar el Indoamericano, dos años después*. Los Polvorines: UNGS.
- Canelo, B. (2017). Votar desde el exterior. Las experiencias boliviana y peruana en Argentina. *Revista Temas de Antropología y Migración*, 8, 132-155.
- Canelo, B.; Gallinati, C.; Gavazzo, N.; Groisman, L. y Nejamkis, L. (2012). Todos con Evo! El voto boliviano en Buenos Aires. En *Diáspora y voto en el exterior. La participación política de los emigrantes bolivianos en las elecciones de su país de origen*. Barcelona: CIDOB Edicions.
- Domenech, E. y Hinojosa Gordonava, A. (2009). Emigración, Estado y sociedad en Bolivia: la reivindicación del voto en el exterior. En *Población y Desarrollo. Bolivia y los fenómenos de la migración internacional*. La Paz: CIDES-UMSA/OMS.
- Ferraudi Curto, M. C. (2014). *Ni punteros ni piqueteros: urbanización y política en una villa del conurbano*. Buenos Aires: Gorla.
- Frederic, S. (2004). *Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo.
- García Linera, A. (2006). El evismo: lo nacional-popular en acción. OSAL: *Observatorio Social de América Latina*, VI(19).
- Grabois, J. y Pérsico, E. (2015). *Organización y economía popular, Ciudad autónoma de Bs.As.*, CTEP, Asociación Civil de los Trabajadores de la Economía Popular.
- Grimson, A.; Ferraudi Curto, M. C.; Segura, R. (comps.) (2009). *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo.
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Grimson, A. (2006). Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en

- Argentina. En *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Grimson, A. (2009). Articulaciones cambiantes de clase y etnicidad: una villa miseria de Buenos Aires. En *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo.
- Guarnizo, L.E.; Portes, A. y Haller, W. (2003). Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants. *American Journal of Sociology*, V(108), 6.
- Hinojosa Gordonava, A.; Domenech, E.E. y Lafleur, J.-M. (2012). Surgimiento y desarrollo del 'voto en el exterior' en el 'proceso de cambio' boliviano. En *Diáspora y voto en el exterior. La participación política de los emigrantes bolivianos en las elecciones de su país de origen*. Barcelona: CIDOB Edicions.
- Lafleur, J.-M. (2012). Transnacionalismo, diáspora y voto en el exterior. En *Diáspora y voto en el exterior. La participación política de los emigrantes bolivianos en las elecciones de su país de origen*. Barcelona: CIDOB Edicions.
- Manzano, V. (2008). Etnografía de la gestión colectiva de políticas estatales en organizaciones de desocupados de La Matanza-Gran Buenos Aires. *Runa* 28.
- Manzano, V. (2008). "‘Ocupar para negociar’: las tramas políticas y las experiencias cotidianas de las ocupaciones colectivas de espacios públicos". V Jornadas de sociología de la UNLP. 10, 11 y 12 de diciembre de 2008, La Plata, Argentina.
- Masson, L. (2002). "La villa como aldea". Relaciones de la sociedad argentina de antropología XXVII.
- Masson, L. (2004). *La política en femenino: Género y poder en la provincia de Buenos Aires*. Centro de Antropología Social del IDES. Buenos Aires: Antropofagia.
- Merenson, S. (2012). Tras el 'voto Buquebus'. Políticas, prácticas e interdependencias en la producción de la ciudadanía transnacional. *Desarrollo Económico*, 52.
- Merenson, S. (s.f.). El Frente Amplio de Uruguay en Argentina y el 'voto buquebús'. Ciudadanía y prácticas políticas transnacionales en el Cono Sur. *Estudios Políticos*, 48, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, 115-134.
- Merklen, D. (2005). *Pobres Ciudadanos. Las clases populares en la era de la democracia (Argentina 1983-2003)*. Buenos Aires: Gorla.
- Oszlak, O. (1997). La formación del Estado argentino. Origen, progreso y

- organización nacional. Planeta.
- Peirano, M.(1997). Antropología política, ciência política e antropologia da política. 122 Comunicação apresentada no Grupo de Trabalho Cultura e Política. ANPOCS, Brasil
- Peirano, M. (2004). A favor de la etnografía, Prometeo Libros.
- Perissinotti, M.V. (2020). *La política como lugar. Trabajo, migración y economía popular en Córdoba, Argentina, siglo XXI*. UNC, FFyH. Tesis de doctorado.
- Portes, A. (2005). Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes. *Migración y Desarrollo*, 4.
- Portes, A.; Escobar, C. y Arana, R. (2009). ¿Lealtades divididas o convergentes? Informe sobre la incorporación política de inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos. En *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones. Documentos del observatorio permanente de la inmigración*. Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones, Madrid.
- Rodrigo, F. (2014). Enlazamientos, conflictos y desacoples en torno al activismo transnacional. Notas sobre la realización en La Plata del empadronamiento biométrico para las elecciones nacionales de Bolivia de 2009. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP.
- Rodrigo, F. (2016). La diplomacia de doble vía situada. Análisis del viceconsulado del Estado plurinacional de Bolivia en la Ciudad de La Plata. *Estudios Sociales del Estado*, 2(3), primer semestre.
- Rodrigo, F. (2016). La re-inscripción estatal de la etnización nacional. La burocracia diaspórica boliviana en la ciudad de La Plata. *Astrolabio*, 17.
- Rodrigo, F. (2015). Heterotopías (neo)nacionales. La construcción de bolivianidad en Altos de San Lorenzo, La Plata. *Papeles de Trabajo*, 9(15), 200-222.
- Rodrigo, F. (2015). Traducciones entre paisanas y compañeras. Nacionalidad, clase y género en un comedor comunitario de la ciudad de La Plata. *Etnografías Contemporáneas* 2(2), 190-216.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Semán, P. (2006). *Bajo Continuo: exploraciones descentradas en cultura masiva y popular*. Buenos Aires: Gorla.
- Semán, P. y Ferraudi Curto, M.C. (2013). La politicidad de los sectores

- populares desde la etnografía: más acá del dualismo? *Revista Lavboratorio*, 14(25).
- Schavelzon, S. (2012). *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente*. La Paz: Plural.
- Vázquez, M. (2004). *Como en susurros. La identidad política de unas bolivianas piqueteras: entre la nación, la clase y el género*. Tesis de Licenciatura, UBA, Facultad de Cs. Sociales.
- Vommaro, G. y Combes, H. (2016). *El clientelismo político: Desde 1950 hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vommaro, G. y Quirós, J. (2011). 'Usted vino por su propia decisión': repensar el clientelismo en clave etnográfica. *Desacatos*, 36, mayo-agosto, 65-84.

CAPÍTULO 11

“Lo brasileiro” en Buenos Aires Un campo intercultural entre migrantes y locales

Nahir Paula de Gatica

Introducción

Las plazas de Buenos Aires, los clubes de barrio, gimnasios, bares y eventos culturales se convierten en escenarios vibrantes de diversas expresiones culturales provenientes de Brasil. En la vida cotidiana de la ciudad, es común encontrarse con grupos de hombres, mujeres y niños vestidos con pantalones blancos y portando instrumentos, formando una roda de capoeira, o asistiendo a clases de Axé y disfrutando de una batucada en alguna tarde de sábado. Asimismo, es posible participar en Rodas de Samba en bares ocultos en la noche porteña o degustar culinaria típica del país vecino en diversos eventos culturales o botecos y restaurantes. La cultura brasileira se entremezcla en los rincones de la vida metropolitana de Buenos Aires y adquiere su propia singularidad. El objetivo de este escrito es explorar cómo “lo brasileiro” se configura en esta ciudad a través de la interrelación y circulación de personas y significados.

Las discusiones y reflexiones que serán abordadas en estas páginas, se sustentan en una investigación etnográfica multisituada, realizada entre 2016 y 2017, en diversos espacios de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires relacionados, de una u otra manera, a la cultura brasileira. El trabajo de campo fue llevado adelante en tres lugares diferenciados que, por su relevancia, se presentaban como representativos de otros muchos que desarrollaban actividades similares, a saber, una asociación cultural, un grupo de capoeira y una roda de samba. Sumado a esto, se realizó seguimiento de personas específicas en otros espacios/eventos.

A lo largo de la indagación se identificaron dos tipos de actores. Migrantes brasileros cuyas actividades lucrativas estaban asociadas a algún rasgo de la “cultura brasilerá” y argentinos que también desarrollaban actividades de esta índole o que manifestaban una identificación con “Brasil” y por ese motivo frecuentaban estos espacios. En este trabajo propongo problematizar la relación de estos dos grupos con la “cultura brasilerá”, para lo cual será necesario abordar el concepto de cultura y su relación con el de nación, como también los distintos usos que las poblaciones hacen de ciertas manifestaciones culturales. Con todo, este análisis particular se ancla en una propuesta más amplia de pensar estas dinámicas sociales específicas como constitutivas de un espacio social, creado en torno a las diferentes interrelaciones de estos dos tipos de actores, que puede ser abordado desde la teoría de los campos sociales (Bourdieu y Wacquant, 1995). Dicho espacio social se conforma como un campo cultural, intercultural, donde existen luchas por ocupar posiciones y circulan distintos tipos de capital. Este espacio se crea en torno a un cierto imaginario sobre Brasil, que determina las prácticas e interrelaciones de los actores. Introduzco la idea de campo social, con su dinamismo, su carácter histórico y relacional, como un modo de pensar un espacio social donde se dan luchas de poder por la apropiación de un capital cultural específico (Lahire, 2016).

El *campo cultural –intercultural– brasileró*, categoría acuñada a partir de esta investigación y en diálogo con las teorías mencionadas, es un espacio social que comenzó a gestarse a finales de la década de 1990 y se consolidó con la llegada de ciertos argentinos como agentes que poseían el capital necesario para ingresar en las luchas de este campo. Los trabajos de Domínguez (2001; 2007) y Frigerio (1997; 1998; 2005) exploran estos inicios y presentan escenarios comunes a los abordados en esta investigación, pero los argentinos solo son retratados como actores pasivos, como público o alumnos. Sin embargo, en la actualidad se ha constatado que luchan codo a codo por ocupar posiciones que antes estaban reservadas exclusivamente a los migrantes.

Ahora bien, antes de iniciar el recorrido del trabajo me parece pertinente resaltar cuáles son los dos principales agentes que se interrelacionan en este campo y que serán los protagonistas en las páginas siguientes de este escrito:

- Migrantes brasileros: No refiere a todos los migrantes que vivan en AMBA, sino solo a aquellos que desarrollen alguna actividad, o se vinculen de alguna manera a *lo brasileró*. A saber, profesores de portugués

o de algún ritmo musical, danza, capoeira o manifestación cultural; bailarines o músicos, miembros comprometidos con la “difusión cultural”, aquellos que venden culinaria brasilera, entre otros.

- Argentinos: En este caso podemos hacer una división entre los argentinos que efectivamente interpretan algún ritmo musical, bailan alguna danza, enseñan alguna disciplina y los argentinos que frecuentan estos espacios por sentirse afines a dichas manifestaciones.

Aproximaciones teóricas: Cultura, un término polisémico

El concepto de “cultura” conlleva importantes debates académicos y también disputas políticas (Grimson y Semán, 2005; García Canclini, 2004). Es uno de esos términos, al igual que “identidad”, sobre los cuales Stuart Hall nos advierte, “hay que usar bajo tachadura” (2003). Es decir, deben ser constantemente cuestionados mientras los utilizamos, ya que no existen otros conceptos que los reemplacen por completo. Desde su origen como una contraposición a la idea de civilización, pasando por diferentes conceptualizaciones dentro del campo de la antropología (Wolf, 1984; Kuper, 2003), el concepto de cultura ha acumulado definiciones y características que pretendían condensarlo. Aunque las diferentes interpretaciones del concepto tienen implicancias en las disputas políticas, a nivel teórico se han propuesto otras nociones que buscan ser superadoras. Entre ellas, el concepto de “configuración cultural” (Grimson, 2011) resulta efectivo a la hora de pensar cómo, a través de quiebres, luchas, discontinuidades y heterogeneidad, se generan procesos de homogeneización.

Una “configuración cultural” es un marco, es un “mundo imaginativo” (Ortner en Grimson, 2011) que determina el tipo de poder, agencia, deseos que pueden tener los actores; son modos particulares a partir de los cuales pueden negociar, aliarse o enfrentarse. Cada configuración cultural cuenta con cuatro elementos constitutivos. En principio, conforman *campos de posibilidad*, donde unas prácticas, instituciones y representaciones son las posibles, otras las imposibles, y algunas en particular se transforman en hegemónicas dentro de ese marco. Al mismo tiempo que son unos los modos de identificación posibles, de presentación de demandas y de maneras de disputar. Por otro lado, las configuraciones culturales suponen actores heterogéneos que constituyen una totalidad, para lo cual cuentan con una lógica

única de interrelación, y es esa *interrelación entre las partes* diferentes de una configuración su segundo elemento constitutivo. Siendo el tercero la existencia de una *trama simbólica* común, es decir, lenguajes verbales, visuales, expresiones, que les permiten a los actores entenderse, comunicarse, y poder enfrentarse. Por último, pese a las diferencias, las disputas y las luchas de poder, algo compartido debe existir para que una configuración cultural se constituya como tal, lo que no implica que ese “algo” no sea temporal y cambiante (Grimson, 2011).

Una configuración cultural puede ser un barrio, un pueblo, una ciudad o una nación, siempre y cuando se constituya como un campo de posibilidad, una trama simbólica y una forma de interrelacionarse, y cuente con elementos compartidos. En este sentido, es posible abandonar el uso del término “cultura nacional” y adoptar el enfoque de “configuración cultural nacional” (Grimson, 2011), lo cual nos permite abarcar las luchas internas de cada Estado-Nación, la ineficacia de ciertas fronteras y la eficacia de otras. Asimismo, nos permite dejar de concebir una totalidad homogénea y atemporal, introduciendo dinamismo, historicidad y transformación.

Las naciones se crearon bajo una pretensión de continuidad histórica, espacial y cultural, constituida e impuesta por los aparatos estatales (Guber, 1997). En términos de Anderson, la nación es “una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana” (2000:28). Imaginada porque, aunque sus miembros nunca se conozcan, se conciben como parte de una totalidad. Sin embargo, pese a las intenciones homogeneizadoras de los Estados modernos, la heterogeneidad de las naciones se escapa por todos lados, las contranarrativas de la nación que continuamente evocan y borran sus fronteras totalizantes, tanto fácticas como conceptuales, alteran esas maniobras ideológicas a través de las cuales las comunidades imaginadas reciben identidades esencialistas, “la unidad política de la nación se ve continuamente atravesada por la “pluralidad de su espacio moderno” (Bhabha, 1990:185). Por lo tanto, el concepto de “configuraciones culturales nacionales” permite dar cuenta de esas heterogeneidades y contranarrativas.

Llegado a este punto, es comprensible que el lector se pregunte por qué se ha realizado esta digresión teórica sobre los conceptos de “cultura” y “nación”. Sin caer en un nacionalismo metodológico¹ ingenuo que considere la

¹ El nacionalismo metodológico es una perspectiva analítica estadocéntrica, la observación de la realidad que presupone a la nación como eje organizador de la sociedad (Morcillo Espina, 2011; Llopis Goig, 2007).

nación como la única perspectiva de observación y análisis de los migrantes brasileros, se introduce el debate sobre estos conceptos debido a que son los pilares fundamentales en los que se articula el *campo cultural brasileiro*. Ambos términos, en tanto imaginarios sociales, se convierten en sujetos de discurso y objetos de identificación psíquica para los actores involucrados (Fanon y Kristeva en Bhabha, 1990). En el contexto migratorio, el relato nacional y el nacionalismo dejan de ser una búsqueda de legitimación de un Estado-Nación, para convertirse en un relato de adscripción identitaria que atraviesa a todos los sectores relacionados con los migrantes, como una forma de establecer un diálogo con el nuevo Estado en el que están insertos (Grimson, 1999).

El estereotipo tropical y sus implicancias en la exotización

Para seguir profundizando en las dinámicas de este espacio social que este escrito busca caracterizar, es preciso profundizar en el imaginario sobre Brasil, que poca relación tiene con las heterogeneidades y complejidades de los procesos sociohistóricos, culturales, de identificación de la sociedad brasileros, pero que actúa como marco de referencia en las prácticas y relaciones que desarrollan los actores de este campo cultural.

Gustavo Lins Ribeiro nos plantea que los modos de representar la adscripción propia o de otros a un determinado colectivo suelen estar basados en estereotipos que están vinculados a la producción y reproducción de identidades. Estos estereotipos son formas de construir una homogeneidad, tanto histórica como circunstancial, a pesar de que existen heterogeneidades que no pueden ser abarcadas por ese constructo (2004). Por otro lado, “los diferentes modos de representar colectividades humanas varían en alcance y eficacia simbólica” (Ribeiro, 2004: 166), siendo la adscripción a un colectivo nacional y las homogeneidades creadas por los Estados-Nación las más efectivas en nuestros tiempos. Los colectivos siempre son “comunidades imaginadas” (Anderson, 2000), y las sociedades se construyen mediante narraciones y tipificaciones como una manera de simplificar la complejidad y heterogeneidad, creando homogeneidades reconocibles (Alabarces, 2006). Con el tiempo, estas tipificaciones se convierten en “fórmulas ideológicas de reiteración” y en enunciados del sentido común (Ianni en Alabarces, 2006: 68). En otras palabras, la creación de estereotipos es inherente a la forma en

que se representan los colectivos y, a lo largo del tiempo, estas tipificaciones se convierten en narrativas con una eficacia política significativa.

En esta línea, Ribeiro postula que el estereotipo más fuerte sobre Brasil, arraigado en la creación de la narrativa nacional brasilera, es el *tropicalismo*. El autor basa su argumentación en la idea de *orientalismo* de Edward Said (2008), quien analiza el dualismo en que se representa el mundo contemporáneo, Occidente/Oriente. Ribeiro postula que el *tropicalismo* tiene como par dicotómico al *européismo*, que sería el estereotipo sobre Argentina –el cual la supone europea, blanca y nostálgica–. Ambas formas de representar a Brasil y Argentina serían opuestas y complementarias, “aceptadas tanto por las elites como por las masas de los dos países, como modos de representar pertenencia a los dos Estados-naciones” (Ribeiro, 2004: 177). Ahora bien, el estereotipo tropical o *tropicalismo* tiene su origen desde la colonización, cuando la carta de un escribano, Pedro Vaz de Caminha, en 1500 crea la imagen de Brasil para Europa, que luego condensará en el relato nacional. Dicha carta relata el cuerpo desnudo de las nativas, las presenta voluptuosas, “sin vergüenza”, asociadas al clima tropical. Tal imaginario se reforzará más adelante cuando se le sume la erotización del cuerpo de las “afrobrasileras”, y el “mito” del cuerpo de las brasileras –una de las matrices más fuertes del *tropicalismo*– se termine de instaurar y reificar en el imaginario sobre Brasil. En la construcción de este estereotipo también es posible citar a Gilberto Freyre, quien introduce las bases para la creación del “mito de las tres razas”, la historia del mestizaje brasilero, según el cual Brasil estaría conformado por indios, blancos europeos y negros, todos los cuales habrían aportado su cultura para construir la nación. Dicho autor, en su célebre libro *Casa Grande & Senzala*, también introdujo la idea de que la sociedad brasilera resolvería “sus tensiones en la cocina, en la fiesta y en la cama” (Ribeiro, 2004: 183), que luego se traduciría en la estereotipación de la culinaria, los ritmos musicales, el carnaval, y el cuerpo de las mujeres.

Con todo, hay que tener en cuenta lo siguiente:

El tropicalismo no se agota en la erotización de la imagen de Brasil a través del cuerpo de la india, de la negra o de la mestiza. Este se presenta en otros ámbitos que van desde la música, con sus ritmos y modo de bailar sensuales, hasta la folclorización del *jeintinho*, o de la *saudade*, como factores esenciales del pueblo brasileño y que supuestamente hablan de una valorización de las personas y de sus relaciones, cristalizada en una

sociabilidad tan flexible que parece ser impenetrable a los designios de la vida institucional y burocrática. (Ribeiro, 2004: 185)

Por lo tanto, dentro del estereotipo tropical se incluyen manifestaciones culturales como el samba, la Bossa Nova y el MPB, así como las danzas como el axé, la capoeira y la feijoada, entre otras. Estos elementos culturales son desarrollados por los actores como prácticas dentro del *campo cultural brasileiro*. La eficacia del *tropicalismo*, como forma de pensamiento y relación con Brasil, se manifiesta tanto en las acciones de los migrantes brasileiros como en las de los argentinos en este espacio social. Este mismo fenómeno da lugar a la llamada “discriminación positiva” y a la “exotización” mencionadas por algunos autores (Hasenbalg y Frigeiro, 1999; Domínguez, 2001; Frigerio, 2005; Conturssi, 2007, entre otros). En ese “juego de espejos” entre el *européismo* y el *tropicalismo*, Brasil se presenta como un oasis de alegría, playas, carnaval, mujeres voluptuosas y desinhibición, siendo valorado de manera positiva por parte de una Argentina que se considera fría, nostálgica y europea. La exotización de este *otro* tropical, estereotipado y homogéneo, permite la existencia de un *campo cultural brasileiro* en Buenos Aires, en el cual los argentinos participan y se involucran en luchas de poder, legitimación e identificación con uno u otro polo.

En este punto, es necesario aclarar que la exotización, la “discriminación positiva”, no dejan de marcar una distancia entre un *otros* y un *nosotros*. Si bien esta conceptualización nos permite profundizar y dilucidar las dinámicas de este espacio social concreto, esto no implica que los migrantes brasileiros, en sus devenires dentro de la sociedad argentina y por fuera de este *campo cultural brasileiro*, no se vean enfrentados a la negatividad que trae consigo esta estereotipación, a tener que luchar por salir de los condicionantes que ésta impone.

Migrantes brasileiros: la cultura como recurso

Todos los migrantes brasileiros residentes en CABA que han sido parte del trabajo de campo trabajan, total o parcialmente, en actividades vinculadas a su capital cultural “brasileiro”. Es decir, su sustento económico proviene, en gran parte, de su condición de brasileiros, ligado al hecho de haber nacido en Brasil y adscribir a dicha nacionalidad. Este fenómeno –migrantes

desarrollando actividades económicas relacionadas a su capital cultural “brasileño”—no es un hallazgo de esta investigación, ni un hecho particular de los migrantes brasileños residentes en Argentina, sino que es un fenómeno que aparece en diversos países donde los brasileños han emigrado, como Portugal, Estados Unidos o Japón, y que ha sido abordado en diversas investigaciones sociales en dichos países (v.g. Ribeiro, 1998b; Machado, 2004; Guizardi, 2011, 2013). Sumado, este fenómeno se inscribe en una discusión más amplia sobre los “usos” de la “cultura” en contextos nacionales, transnacionales y como modos de relación entre distintas sociedades y grupos sociales (Carvalho, 2004; Carman 2006).

La noción más ampliamente aceptada para abordar este fenómeno es la de considerar a estos migrantes como “trabajadores culturales” (Ribeiro, 1988a; Hasenbalg y Frigerio, 1999; Domínguez, 2001; Frigerio, 2005; Contursi, 2007, entre otros), aunque algunos autores proponen pensarlos como “vendedores de cultura exótica” (Machado, 1999). El término “trabajadores culturales” se refiere a los migrantes brasileños que, utilizando su conocimiento sobre algún aspecto cultural reconocido como “brasileño”—como comidas típicas, danzas, idioma, música—, desarrollan actividades económicas, como la venta de comida, la enseñanza de baile, de portugués, la interpretación musical, la práctica de capoeira, entre otros, que les permiten integrarse en el mercado laboral de su nuevo lugar de residencia y cubrir, en parte o en su totalidad, sus ingresos. Sin embargo, el término “trabajador cultural” no solo implica un uso instrumental del capital cultural por parte de los migrantes brasileños con una finalidad económica, sino que también conlleva una dimensión simbólica significativa, ya que estos trabajadores culturales se convierten, al asumir este rol, en creadores y perpetuadores de las representaciones sobre Brasil (Ribeiro, 2000). Por otro lado, la noción de “vendedores de cultura exótica” (Machado, 1999) pone énfasis en la dimensión económica de estas actividades, considerando la “cultura” como un producto que puede intercambiarse por dinero en el mercado.

Estas dos conceptualizaciones tienen sus puntos a favor y sus deficiencias para explicar el fenómeno. Mientras que “trabajadores culturales” nos permite abordar las prácticas de exotización (Gavazzo, 2005) y las intencionalidades políticas de “difusión cultural”, desdibuja las motivaciones económicas/instrumentales, que sí se plasman en la noción de “vendedores de cultura exótica”, que, por su parte, no da cuenta de la multidimensionalidad del fenómeno. Por mi parte, considerando los datos empíricos de este

campo particular, propongo que los límites entre las prácticas cuyo fin es el económico y aquellas cuyo fin es el político, no son tales. La difusión de la cultura puede ser consecuencia del desarrollo de una actividad económica, y el rédito económico, también, puede provenir del desarrollo de una práctica política. Considero que intentar escindir teóricamente las prácticas, adjudicándoles un fin u el otro, no responde a la realidad social de este campo.

Con este debate como referencia planteo que la dicotomía entre pensar a los migrantes brasileiros como “trabajadores culturales” o “vendedores de cultura exótica” no corresponde a este caso empírico, porque existe la “difusión cultural” y existe la “venta de cultura como mercancía”, pero ambas están necesariamente interrelacionadas. Estos actores operan dentro del *campo cultural brasileiro*, por tanto, usan a la cultura como un *recurso* (Yúdice, 2002). Sobre esto, la pregunta que me realizó Federico, un profesor de Axé reconocido en campo, al momento de presentarme con él es esclarecedora, “¿Qué estas estudiando? ¿Cómo usamos lo brasileiro como producto comercial?” (Registro de campo, 10 de abril 2016).

En el contexto de un mundo globalizado en el que los contactos entre diversos pueblos se han multiplicado y las migraciones se han facilitado, surge la problematización del uso de la cultura como un recurso de las naciones (Yúdice, 2002). En este escenario de contactos, los rasgos culturales se han convertido en mercancías, pero no se debe considerar esto como una “degradación” (como sostiene Machado, 2004), sino que es importante enfocarse en la reinención, la constante transformación y recreación de lo que llamamos “cultura”. “La comercialización (re)crea la identidad, (re)anima la subjetividad cultural y (re)carga la conciencia colectiva, de sí trazando nuevos perfiles de socialidad, inscriptos todos en el mercado” (Comaroff, 2011:48). Es decir, cuando estos migrantes comercian aspectos culturales reconocidos socialmente como brasileiros, se integran en este *campo cultural brasileiro* en el cual se re inventan como individuos portadores de una cultura que, a su vez, se redefine en relación al *estereotipo* que prevalece en torno a ella. Esto se debe también a que la función del consumo cultural radica en su capacidad de conferir sentido, ya que las mercancías sirven para reflexionar (Douglas en Spataro, 2009). Por lo tanto, el consumo cultural, la transformación de los “rasgos culturales” en mercancías, sirve para significar las acciones de los sujetos implicados (Spataro, 2009). La mercantilización de la cultura no implica una pérdida de profundidad, sino una transformación y una reafirmación en otros términos (Comaroff, 2011).

5. Argentinos: entre estrategias de legitimación e identificaciones

“Argentinos hubo siempre, desde el primer momento” (Julio, brasilero miembro de la asociación cultural, entrevista, 19 de marzo 2016). Esta afirmación, pese a haber sido expresada de una manera negativa por el entrevistado, es idónea para explicar el lugar de los argentinos en este campo cultural. Desde sus inicios el rol de estos actores fue fundamental, no solo como potenciales consumidores de esta mercancía cultural, sino como aquellos que gestaron los espacios, que otorgaron las posibilidades para el desarrollo de las distintas actividades y, en última instancia, que transformaron la re-creación de manifestaciones culturales asociadas a Brasil, en prácticas propias. A lo largo de la investigación, se pudo constatar la presencia de argentinos en todos los espacios etnografiados, como estudiantes y profesores de capoeira; como bailarines y bailarinas de danzas como el Axé, como músicos y cantantes de Música Popular Brasileira (MPB) y samba. Todas las “rodas de samba” estaban compuestas por completamente por argentinos y, eventualmente, contaban con la participación de algún migrante brasilero.

En todo campo, los agentes, en su lucha por adquirir posiciones dentro de él, necesitan legitimar sus prácticas y el lugar que ocupan. En el caso del *campo cultural brasilero* en Buenos Aires, los migrantes cuentan con la ventaja de ostentar su nacionalidad como *capital simbólico*. Cabe destacar que el capital simbólico desempeña la función de valorizar cualquier otro tipo de capital dentro de un campo específico. Ser brasileros se considera casi como un “plus” o un comodín en la competencia por posiciones dentro de dicho campo. Por otro lado, los argentinos o locales se enfrentan a la necesidad de legitimar el espacio que ocupan como agentes dentro de este entorno social. Mientras que los migrantes poseen *capital cultural*, que se considera más legítimo en este campo, los argentinos suelen contar con capital económico. Es importante tener en cuenta que los propietarios de los espacios son argentinos y también son ellos quienes organizan ciclos y festivales. Además, poseen *capital social*, lo que permite la expansión y el dinamismo de este espacio social.

A lo largo del trabajo de campo he conseguido identificar, por parte de los argentinos ligados a la música brasilera, un discurso común del por qué escogieron ese camino como músicos, qué los lleva a identificarse tan fervientemente con la “cultura brasilera” y, también, la existencia de una estrategia de legitimación compartida por la mayoría de ellos. El discurso común está firmemente ligado

al instrumento musical que interpretan, ya sea el *tambor*, el *pandeiro* o el *cavaquinho*. Los relatos de estos agentes inician con un pasado como músicos ligado a otros géneros, un momento de descubrimiento del instrumento, seguido de una búsqueda de “las raíces”, lo auténtico, del ritmo musical, finalizando con una adopción de dicho instrumento con un carácter fuertemente afectivo. “Yo hago esto por el tambor, por el sonido del tambor, yo vengo del palo del rock, pero un día mis viejos trajeron música brasilera después de un viaje, y me enamoré... ahí empecé a tocar y el resto vino solo” (Teo Da Cuica, miembro de Roda Meu Lugar, registro, 18 de marzo de 2016).

Una vez establecido el nexo a nivel discursivo, es posible observar que la estrategia de legitimación por excelencia de los argentinos es la construcción de un vínculo real con Brasil, que se materializa a través de viajes, principalmente a Rio de Janeiro en el caso de los intérpretes de samba, y a Salvador de Bahía en el caso de los capoeiristas. Los integrantes de las Rodas de Samba realizan viajes en búsqueda de nuevos sonidos y para “conocer qué sucede allá”, estableciendo lazos con rodas locales. Otra estrategia, más asociada a los solistas de la Bossa Nova o el MPB, consiste en tocar como artistas invitados en bares durante el verano. Así, el viaje, los vínculos creados y la cantidad de tiempo dedicado a interpretar música brasileña en Brasil se convierten en la principal carta de legitimación que tienen los argentinos en este campo cultural. Esto también se aprecia en el caso de los capoeiristas, quienes organizan viajes a Salvador para participar en “batizados” (evaluaciones para el avance de nivel dentro de la disciplina) o para “jogar” en rodas de capoeira brasilera. Salvador, simbólicamente, se considera la “meca” para los capoeiristas, y haber tenido la oportunidad de “jogar” capoeira en suelo bahiano representa la mayor legitimación a la que aspiran estos actores.

Ahora bien, no es posible pensar a estas prácticas sin problematizar los conceptos de *identidad* y *cultura*. De cultura ya hablé en el apartado precedente, y ahora es el turno de *identidad*, ¿se puede pensar que los argentinos tienen una *identidad* brasilera? Más bien, propongo que estos actores están inmersos en procesos de *identificación*. Y hago énfasis en el carácter procesual del término, porque indica una acción por parte de actores específicos, una práctica dinámica que permite dar cuenta de las contradicciones y la heterogeneidad dentro de este campo cultural. Brubaker y Cooper (2002) indican que el acto de identificación puede ser *relacional* o *categorial*, es decir, ubicarse a uno mismo dentro de una red de relaciones efectivas o con respecto a una categoría posible.

En este caso, lo que ocurre con los argentinos es que, en un contexto de relación con una “cultura” “ajena”, se produce un proceso de apropiación. A partir de este proceso, surge la posibilidad de identificarse con Brasil y manifestar un sentido de pertenencia, que se basa en la reproducción de algún rasgo cultural que forma parte del imaginario sobre Brasil. Esta idea de apropiación es propuesta por Bonfil Batalla (1991) para pensar los contextos de contacto entre culturas,² aunque el autor señala que, en la cultura apropiada, la producción y/o reproducción de los elementos culturales no está bajo el control cultural del grupo -en este caso, los argentinos-, sino únicamente su uso. Sin embargo, me permito cuestionar parcialmente esta última idea en este caso particular, ya que los argentinos no solo utilizan los elementos culturales brasileños al apropiárselos, sino que en algunos casos generan nuevas creaciones basadas en esa *cultura apropiada*. Esto nos lleva a considerar que lo “nacional” no tiene por qué ser exclusivo de aquellos nacidos en el territorio nacional, ya que las costumbres que se solidifican en los relatos nacionales se crean a partir de múltiples “influencias” e interacciones.

En resumen, los argentinos que forman parte del *campo cultural brasileño* en Buenos Aires, se identifican con un imaginario sobre Brasil y buscan ser identificados por ciertos actores que representarían a ese constructo -cantantes brasileños de renombre, rodas de samba de ciertos barrios de Río de Janeiro, escuelas de capoeira de Salvador-, a fin de legitimar su posición en dicho campo, validar el capital cultural construido e incorporarse en las luchas de poder, en la disputa por ser reconocidos como representantes legítimos de ese Brasil imaginado.

Campo intercultural brasileño

Es imprescindible interrogarse acerca de los marcos y las configuraciones, no para regresar al lenguaje de los patrones culturales sino para reconocer que el individuo solo puede estar culturalmente conformado, aun cuando ya no esté constituido por una cultura sino por una vida intercultural. Si cualquier sociedad está relativamente abierta a las influencias,

² Vale aclarar que Bonfil Batalla crea el concepto de “cultura apropiada”, junto al de cultura autónoma, cultura impuesta y cultura enajenada, pensando en el contacto entre culturas en una situación de colonización, dónde una de ellas se encuentra claramente subordinada a la otra.

préstamos y apropiaciones de otras sociedades, la impermeabilidad simbólica no existe. (Grimson, 2011: 34)

A partir de este fragmento, en este último apartado me propongo pensar las relaciones presentadas a lo largo del trabajo desde una óptica intercultural. ¿Por qué dejar esto para el final, cuál es la relevancia en esta instancia? Porque para poder dar cuenta de cuándo es adecuado abordar las relaciones en clave intercultural y cuándo es pertinente pensar en otros términos, como pueden ser hibridación o mestizaje, primero es necesario conocer a los actores, sus formas de relacionarse y los universos de sentidos a los que adscriben.

Dada la presencia de numerosos términos teóricos y prácticos que intentan abordar las relaciones entre grupos humanos percibidos como diferentes, es necesario tomar un momento para definir aquellos que resultan relevantes en este campo. Siguiendo la perspectiva de Mato (2009), parto de la idea de interculturalidad, entendida desde su etimología como “inter”, es decir, “entre”. Las relaciones interculturales son aquellas que se establecen *entre* individuos y/o grupos que se perciben como diferentes en relación a sus universos de sentido o “visiones del mundo”, en términos étnicos, religiosos, nacionales, políticos, de orientación sexual o de clase social, entre otros aspectos. Esta concepción del concepto es amplia y permite abarcar diversos tipos de relaciones, desde la colaboración y el conflicto hasta la confrontación, entre grupos que se perciben como diferentes.

Así, la interculturalidad permite pensar todos los contactos entre grupos o individuos que se conciben como diferentes en algún aspecto. Tanto aquellos que generen algo nuevo a partir de este encuentro, lo cual podría ser pensado desde el concepto de hibridación (García Canclini, 1990), como los que reafirman las diferencias o generan conflictos. El concepto de interculturalidad, así presentado, es útil porque no supone culturas homogéneas en contacto, sino que “permite revelar las intersecciones múltiples entre configuraciones culturales” (Grimson, 2011:191). No presupone un modelo de vinculación, ni piensa a los grupos de manera ahistórica, sino que lo hace a través de sus procesos de interacción. Esta es la perspectiva que nos permite comprender las relaciones al interior del campo cultural brasileiro en Buenos Aires.

Ahora bien, como he expuesto a lo largo del trabajo, en Buenos Aires existe un “campo social”, al que he denominado *campo cultural brasileiro*, conformado por argentinos –locales “porteños”– y migrantes brasileiros, los cuales reproducen “rasgos” de la configuración cultural brasileira, con fines

económicos o de difusión. Con todo, dado que todos los actores reconocen una “diferencia” de índole “nacional” con respecto a los “otros” con los que interactúan dentro del campo y que lo nacional ha sido extensamente entendido como cultura en este contexto, puedo afirmar que las relaciones que se dan en su interior son *interculturales*. Es por eso que es posible hablar de un *campo intercultural*.

Es preciso aclarar que no todas las relaciones entre individuos que tienen visiones del mundo diferentes son necesariamente interculturales, sino solo aquellas en las que la diferencia es relevante en la interacción social. Teniendo esto en cuenta, considero necesario ejemplificar por qué considero que las relaciones en este campo son interculturales, ya que, como hemos visto, el foco central de estas relaciones se centra en aspectos “brasileros” y a simple vista no parece haber nada “argentino” en ellas. Sin embargo, la cuestión radica en que, aunque los argentinos se *identifican* con lo *brasileño*, los primeros no dejan de identificarse también con la configuración cultural argentina. Se autodefinen como “argentinos” que tocan música “brasileña”, o que bailan “ritmos brasileros”, o que “aman la cultura brasileña”, pero en ningún momento dejan de considerarse argentinos, al mismo tiempo que definen a los brasileros en relación a su nacionalidad. Este hecho nos permite reflexionar sobre cómo las identificaciones son múltiples y coexisten, siendo activadas de manera diferencial según el contexto social o la situación particular. Como podemos observar, hay numerosas interconexiones, pero las adscripciones a visiones del mundo consideradas “diferentes” no se disuelven, a pesar de la existencia de procesos de identificación en diferentes grados que generan tensiones en mayor o menor medida. Desde aquellos que se autodefinen como “una bahiana nacida en Argentina” (Maria Cecilia, cantante de MPB), pasando por aquellos que afirman “amar” ciertos estilos de música, danza o formas de ser, hasta aquellos que solo se identifican como practicantes de capoeira debido a su gusto por el arte marcial, sin establecer una conexión con el papel que desempeña en la configuración cultural brasileña.

Si bien todas las relaciones al interior del *campo intercultural brasileño* pueden ser definidas como *interculturales*, solo algunas de ellas entran dentro del área de la *hibridación*. Esta noción fue acuñada por García Canclini (1990) para pensar el fenómeno de contacto entre diferentes configuraciones culturales en el marco del proceso de globalización en Latinoamérica, donde diferentes “rasgos culturales” –desde objetos, danzas, comidas,

costumbres hasta formas de producción, de consumo, e ideologías—comenzaron a viajar entre grupos diversos, siendo reconfigurados al insertarse en nuevos contextos. La hibridación, entonces, supone la creación de nuevas prácticas, productos, o formas de relacionarse, a partir de mezclas diversas. Ahora bien, en el espacio social que atañe a este escrito, solo algunos “rasgos culturales” surgen como algo “nuevo” en la interacción en este campo, siendo que mayormente se intenta reproducir fielmente—tanto como sea posible— *lo brasileiro*, invisibilizando las modificaciones que el contexto “argentino” pueda otorgarles. Uno de estos casos, quizás el más llamativo y divulgado, es el del “portuñol”, esa mezcla idiomática que se da en la interconexión del idioma español y el portugués.

No es una coincidencia que el elemento más visible de las relaciones híbridas, y por lo tanto interculturales, en este campo sea el idioma. Esto se debe a que las formas de crear significantes varían de una configuración cultural a otra, incluso cuando comparten el mismo idioma, y aún más cuando los idiomas difieren. El “portuñol” no es una invención del campo cultural brasileiro, sino el resultado de las relaciones interculturales entre ambas configuraciones culturales en muchos contextos. Sin embargo, se ha convertido en una herramienta necesaria para establecer el campo cultural, debido a las dificultades que surgen en la comunicación. Para ilustrar esta cuestión, Jaca relata que “la gente ya estaba muy incorporada en el estilo de danza, le gustaba mucho el estilo, pero no se abría de todo el campo porque no entendían lo que cantábamos, entonces implementamos abrir ese portuñol y hacerlo de todos, tanto argentinos como brasileiros” (entrevista, 10 de abril de 2016). El portuñol, como podemos ver, se presenta como el elemento clave en el campo, surgido de la interrelación entre ambos grupos y, por lo tanto, es un producto *híbrido* que tiene características tanto argentinas como brasileiras.

Las relaciones interculturales que surgen entre los actores que constituyen este espacio social en Buenos Aires, traspasan los propios límites del campo y atraviesan las fronteras entre ambos territorios nacionales. Dado que son muchas las interrelaciones que se dan entre los actores de este campo y personalidades de la “cultura” en Brasil y en Argentina. A través de este espacio social se extienden las relaciones entre ambos países, es decir en espacios transnacionales cuya observación, como dijimos, permite comprender las dinámicas culturales a través de las fronteras de los Estados. Jaca, por ejemplo, trabaja con ONG de la ciudad de Salvador, quienes lo vinculan con el gobierno de dicha ciudad y, sumando sus relaciones con el Gobierno

de la Ciudad de Buenos Aires, ha podido traer artistas de Bahía a sus talleres de ritmos brasileiros en Buenos Aires, como también llevar a sus alumnos a Brasil. Las relaciones interculturales, en este caso, de colaboración permiten tejer vínculos en distintos niveles entre poblaciones primero, luego, entre entidades gubernamentales. El rol del *campo intercultural brasileiro* en Buenos Aires extiende sus lazos mucho más allá de las fronteras de esta ciudad porteña.

Consideraciones finales

Onde quer que haja um brasileiro adulto existe com ele o Brasil e, no entanto, será preciso produzir e provocar a sua manifestação para que se possa sentir sua concretude e seu poder.
(Roberto Da Matta, 1986)

El camino recorrido en este trabajo habilita a contradecir, en parte, la cita de Da Matta. Brasil existe no solo donde quiera que haya un brasileiro adulto, sino donde quiera que haya alguien identificándose con Brasil, produciendo sentido a partir de dicha identificación y de relaciones interculturales en el contexto de prácticas concretas. Y ahí, con su producción y manifestación, es posible sentir la presencia de Brasil, como ocurre en este espacio social en Buenos Aires, que he intentado describir y analizar, al cual he denominado *campo intercultural brasileiro*.

En este trabajo se han abordado las principales dimensiones que sustentan la existencia de este “campo social” en Buenos Aires, cuyo enfoque central es la reproducción de ciertos rasgos de la configuración cultural nacional brasileira a través de la interacción entre dos grupos de actores: argentinos y migrantes brasileiros. El objetivo ha sido presentar algunas de las características fundamentales de este campo. Dado el alcance limitado de este escrito, se dejaron fuera ciertos análisis que aportan profundidad y complejidad a este campo, los cuales han sido elementos clave para comprenderlo y definirlo en esta investigación. Entre estos aspectos, cabe destacar el papel de lo “afrobrasileiro” y la “negritud” como formas de capital cultural que otorgan legitimidad a ciertos actores y que, al igual que otros rasgos culturales, son utilizados en las luchas por posicionamiento. Esto requiere un análisis del racismo y la formación misma del Estado-Nación brasileiro a partir del largo período de esclavitud. Además, se debe considerar la

dimensión de género y el papel de las mujeres en el estereotipo tropical (como en los conceptos de “a casa e a rua”), el cual se mencionó brevemente en este escrito pero es fundamental para comprender la posición de las mujeres en este campo social. Del mismo modo, se debe considerar el papel que se me asignó como investigadora/estudiante mujer en los diferentes espacios donde se llevó a cabo la investigación. También se dejaron fuera del alcance de este escrito el papel de diversas asociaciones gubernamentales y la dimensión religiosa, así como la invisibilización de estas últimas por parte de los actores estudiados.abordados.

Con todo y pese a estas deudas en el análisis, el objetivo de este escrito fue dar cuenta de la existencia de este campo intercultural y, con ésta, problematizar las nociones de cultura y nación. Dar cuenta del cómo, a partir de la circulación de discursos, estereotipos, personas y rasgos culturales, se crea y re-crea constantemente el imaginario, el sentido común, sobre una “cultura” y, a partir de éste, se constituyen procesos de identificación individuales y grupales. Así, se presenta el caso como una aproximación antropológica sobre la migración brasilera en Argentina, sus migrantes, sus relaciones con la sociedad argentina y con este espacio social concreto que hemos analizado en estas páginas. Nuevamente, esto no quiere decir que todos los migrantes brasileiros que residen en AMBA formen parte de este campo, pero sí que éste se constituye en un lugar de pertenencia y acción para una parte de ellos.

Referencias

- Alabarces, P. (2006). Tropicalismos y europeísmos en el fútbol: La narración de la diferencia entre Brasil y Argentina. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, LXIV(45), 67-82.
- Anderson, B. (2000). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, H. (1990). Dissemination: time, narrative and the margins of modern nation. En Bhabha, H. (Ed.), *Nation and Narration* (pp. 291-322). Londres: Routledge.
- Bonfil Batalla, G. (1991). Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. En: *Pensar nuestra cultura*. México: Editorial Patria.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Propuestas para una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2002). Más allá de la *identidad*. En: *Apuntes de Investigación*, 7.
- Carman, M. (2006) Usos y abusos de la cultura en Buenos Aires. En: *Colección Monografías 18* (pp. 1-53). Caracas: Caracas: PCCyTS - CIPOST/ FaCES/UCV.
- Carvalho, J. J. de (2004). Las Tradiciones Musicales Afroamericanas: De Bienes Comunitarios a Fetiches Transnacionales. En J. Arocha (Org.), *Utopía para los Excluidos. El Multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, UN.
- Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- Contursi, M. E. (2007). Imaginarios Urbanos y estrategias de movilidad social: migrantes brasileños en Buenos Aires. *Signos Universitarios*, XXVI(42), 160-182.
- Da Matta, R. (1983). *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes.
- Dominguez, M.E. (2001). *Inmigrantes brasileños en Buenos Aires: los trabajadores culturales*. (Tesis de licenciatura). Universidad de Buenos Aires.
- Dominguez, M.E. (2007). Reflexiones sobre la identidad y la diferencia. Los sentidos de ser afro entre los trabajadores culturales inmigrantes en Buenos Aires. En: *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Buenos Aires: Antropofagia.

- Dominguez, M.E. y Frigerio, A. (2002). Entre a brasilidade e a afro-brasilidade: trabalhadores culturais em Buenos Aires. En Frigerio, A. y Ribeiro, G.L. (Orgs.), *Argentinos e Brasileiros: Encontros, imagens, estereótipos* (pp. 41-70). Petrópolis: Vozes.
- Frigerio, A. (1998). Capoeira: de arte negra a esporte branco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 4(10).
- Frigerio, A. (1997). Batalhar a vida no exterior: Brasilidad y movilidad social em los inmigrantes brasileiros en Buenos Aires. Ponencia presentada en el GT “Cor, etnicidade e ascensao social”, XXI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 21-25 de octubre 1997.
- Frigerio, A. (2005). Migrantes Exóticos: Los Brasileiros en Buenos Aires. *Runa*, 25, 97-121.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas Híbridas*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2004). La cultura extraviada en sus definiciones. En: *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad* (pp. 29-44). Barcelona: Gedisa.
- Gavazzo, N. (2005). El patrimonio cultural boliviano en Buenos Aires: usos de la cultura e integración. En: Martín, A. (Comp.), *Focllore en las grandes ciudades: arte popular, identidad y cultura* (pp. 37-76). Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Grimson, A. (2001). *Interculturalidad y Comunicación*. Bogotá: Norma.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grimson, A. y Semán, P. (2005). Presentación: la cuestión “Cultura”. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 11-20.
- Guber, R. (1997). Reflexiones sobre algunos usos nacionales de la Nación. *Causas y Azares*, IV(5), 59-66.
- Guizardi, M.L. (2011). Genuinamente brasileña. La nacionalización y expansión de la capoeira como práctica social en Brasil. *Revista Araucaria*, 26, 72-100.
- Guizardi, M.L. (2013). Estereotipos, identidades y nichos económicos de las migrantes brasileñas en Madrid. *Revista de Estudios Feministas*, 21(1), 167-190.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En: Hall, S. y du Gay, P. (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.

- Hasenbalg, C. y Frigerio, A. (1999). Imigrantes Brasileiros na Argentina: um perfil sociodemográfico. *Série Estudos*, 101. Rio de Janeiro: IUPERJ.
- Lahire, B. (2016). La herencia crítica de Bourdieu: campo y habitus. Conferencia presentada el 7 de noviembre, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.
- Llopis Goig, R. (2007). El 'nacionalismo metodológico' como obstáculo en la investigación sociológica sobre migraciones internacionales. *Empiria: revista de metodología de ciencias sociales*, 13, 101-120.
- Machado, I. J. (1999). A invenção da nação exótica entre os imigrantes brasileiros no Porto, Portugal. Trabalho apresentado no XXIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG. 19-23 de outubro.
- Machado, I. J. (2004). Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação. *Revista de Antropologia*, 47, 207-223.
- Ribeiro, G. L. (1998a). Goiania, califórnia. Vulnerabilidade, ambigüedad e cidadania transnacional. *Série Antropologia* 235, Universidade de Brasília, Brasília.
- Ribeiro, G. L. (1998b). Identidade brasileira no espalho interétnico. Essencialismos e hibridismos em san francisco. *Série Antropologia* 241, Universidade de Brasília, Brasília.
- Ribeiro, G.L. (2004). Tropicalismo y europeísmo. Modos de repensar a Brasil y Argentina. En *La antropología brasileña contemporánea, contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ribeiro, G.L. (2000). *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasilia: Editora UnB.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Spataro, C. (2009). Música romántica y mujeres: el lugar del consumo cultural en las identidades contemporáneas. En: *V Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

CAPÍTULO 12

Migración de retorno calificado Argentinos provenientes de España

Elías Hidalgo

Introducción

La temática de la eclosión migratoria de América Latina a España y luego la retracción de los flujos cobró una notable relevancia. El fenómeno fue estudiado desde diversas perspectivas, enfatizando en las características del proceso emigratorio, de integración en España y de retorno. (Cerrutti y Maguid, 2014; Actis, 2014; Koolhaas y Nathan, 2013; Herrera, 2015; Espinosa, 1998).

También se discutieron los vínculos potenciales entre la migración de retorno y el desarrollo, encontrando que los migrantes de retorno que adquirieron habilidades, capacidades, valores y destrezas en el exterior pueden reinsertarse más fácilmente y contribuir al crecimiento económico en el país de origen (Nieto, 2011). Asimismo, se enfatizó en los impactos positivos de los ahorros realizados en el exterior e invertidos luego en el retorno (Diatta y Mbow, 1999).

El proceso, sin embargo, no es lineal y dio lugar a un vasto y controvertido debate, espejando en parte el que tiene lugar con relación a los determinantes y consecuencias de los procesos inmigratorios. Desde la perspectiva neoclásica, Liliana Rivera Sánchez (2013), explica la migración a partir de diferencias salariales entre los países de origen y de destino, se tiende a considerar el regreso como un proceso fallido, es decir, un cálculo inadecuado entre los costos y beneficios de la migración. En cambio, desde la *Nueva economía de la migración laboral* (Stark, 1991; Taylor 1996), no se concibe al retorno como un fracaso, sino, por el contrario, una experiencia exitosa; es el sinónimo de haber alcanzado

las metas económicas que se propuso la persona migrante, es decir, el resultado de haber obtenido ingresos y la posibilidad de acumularlos en el país de destino. Una tercera perspectiva que puede denominarse *Enfoque estructural* (Singer, 1991), aborda el retorno migratorio dentro del contexto institucional, económico y social del país de origen, es decir, que enfatiza más sobre las condiciones estructurales que inciden en la decisión de retornar y las que moldean la reintegración. Ésta puede ser exitosa o no de acuerdo con el nivel de contacto que mantuvieron los retornados con sus sociedades de origen y las nuevas oportunidades que estos entornos puedan brindar. En parte, complementaria con la anterior, la *Perspectiva de redes sociales* (Massey, Goldring y Durand, 1994), plantea que los vínculos que se mantienen entre las sociedades de origen y destino, hacen posible el retorno y son las que lo facilitan.

Por último, la *Perspectiva transnacional* (Levitt, 2004) considera que el retorno es parte del proceso migratorio, no necesariamente la finalización de un ciclo, y que debe ser estudiado teniendo en cuenta las características y modalidades de involucramiento, tanto en el lugar de origen como en el de destino.

En cuanto a las formas de retornar, José Alfredo Jáuregui y Joaquín Recaño (2014) enfatizan en un aspecto clave que regula el proceso, el *ciclo de vida*. Éste determina tipos de retornos asociados al momento de la vida y la situación familiar. Observan diferentes clases de retorno, como de arrastre –niños que retornan con sus padres–, el regreso en edades productivas, asociado al matrimonio, a la procreación, al deseo de estar con la familia; retorno como retiro, asociado a la vejez, o a la jubilación. Los autores también resaltan que el retorno requiere ser comprendido en marcos temporales más amplios hasta, incluso como un paso previo a la remigración. En otras palabras, el retorno es visto como una etapa de trayectorias migratorias más amplias que se desarrollan en espacios transnacionales. Por ende, no puede ser concebido como un evento, sino como un proceso.

En este marco analizaremos las motivaciones de los argentinos que residieron en España y que retornan a su país, sabiendo que un rasgo particular del contingente es presentar en su composición un porcentaje considerable de perfiles con elevado nivel de calificación. Esta selectividad migratoria de aquellos que presentan educación terciaria-universitaria se expone en un análisis detallado que presenta la Organización Internacional para las Migraciones (OIM 2011), donde afirma que hacia 2007 los argentinos inmigrantes representan a un tercio de la población con formación universitaria completa, marcando un registro

superior al de otros contingentes sudamericanos.¹ ¿Guarda relación esta característica con las motivaciones expresadas en el retorno? ¿Existen diferencias de acuerdo al género? ¿Se valora de manera diferenciada la experiencia del retorno de acuerdo al nivel de educación?

España: Entre la atracción y la retracción

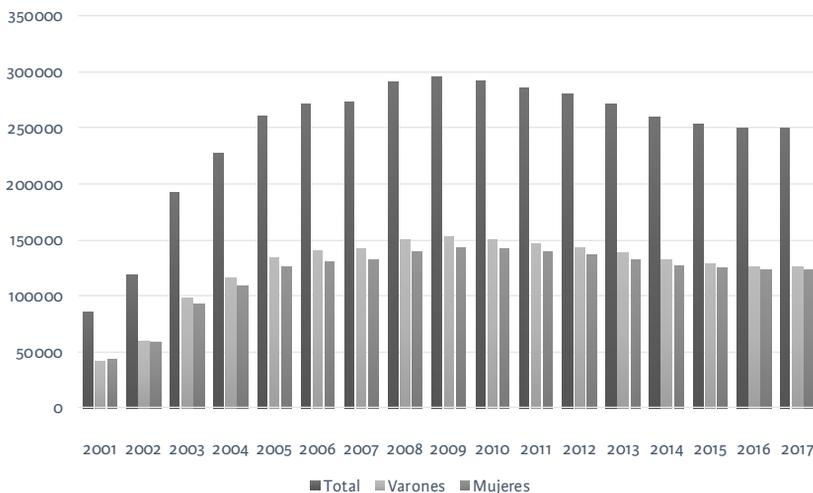
La elección de España como país de destino de la migración argentina fue la segunda en mayor importancia de comienzos de siglo, solo liderada por la migración a Estados Unidos, que fue mermando a partir de la implementación obligatoria de visa. Las razones de la importancia del destino europeo han sido desarrolladas por Marcela Cerrutti y Alicia Maguid (2014) asociándose a las ventajas que propone compartir idioma, ciertas facilidades para acceder a la documentación requerida –la obtención de la ciudadanía por ancestros es sin dudas una particularidad del grupo argentino–, en muchos casos contar con familiares en el lugar de destino y compartir lazos culturales hicieron de España un destino predilecto para los migrantes argentinos. En aquellos años la orientación migratoria de argentinos y argentinas hacia España se verá incrementada como nunca antes, pasando de 84.872 migrantes en 2001 a 191.653 migrantes en 2003, lo que significa un incremento real de más del 125,8% en solo dos años, acrecentamiento que se sostendrá hasta el 2009, aunque con valores menos alarmantes (Gráfico 1).

Destacando el elevado nivel educativo que alcanzan los perfiles argentinos, en una publicación del Centro de Estudios sobre Ciencia, Desarrollo y Educación Superior (Redes) (Albornoz, 2002), se sustenta que la realidad de los jóvenes con mayor capacidad de innovación e iniciativa se enfrenta a un acceso limitado a las instituciones científicas argentinas y la aguda crisis que se afianza en los comienzos del nuevo siglo, por ello se vieron forzados/as a optar por emigrar. El documento hacía hincapié en la pérdida de talento.

Se estima que para comienzos de la primera década del siglo son entre 6.000 y 7.000 los científicos y tecnólogos argentinos que se desempeñan en el exterior (Programa Raices; 2008). Si el retorno implica –para este conjunto– un aprovechamiento de las redes establecidas en su experiencia migratoria, aquel “talento que se pierde” será posible revalorizarlo con mejores capacidades y credenciales en su regreso.

¹ En la investigación también se describen los grupos de Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú y Uruguay.

Gráfico 1. Evolución de la migración argentina a España por género (2001-2017).



Fuente: Elaboración propia a partir de datos del INE. Estadísticas del padrón continuo, principales series de población desde 1998.

El retorno argentino se evidencia con los impactos iniciales de la crisis internacional del 2008 que afectó duramente a España. A partir del año 2010 el stock de personas argentinas desciende hasta la virtual estabilidad observada en los años 2016 y 2017. Debemos considerar además, que las bajas del padrón impactan, o bien cuando la persona se presenta y anuncia su baja, o bien luego de dos años de no presentarse en alta, por lo que buena parte de aquellos que han abandonado su residencia en España –habiendo remigrado a otro destino o habiendo regresado a su país– y cuyo impacto vemos en el 2010, podrían haber ocurrido efectivamente en 2008.

La paridad en cuanto a la composición por género que se observa tanto en el movimiento ascendente como en el descendente permite acercarnos a la idea de una migración asociativa o como proyecto familiar. En una investigación donde se plantean estudiar las cadenas globales de cuidado para los grupos latinoamericanos más representativos en España, Cerrutti y Maguid (2010) exponen esta característica del grupo argentino, sumado a la edad que poseen los migrantes, con amplios márgenes en los volúmenes de niños y adolescentes que presentan. Esto no sucede con inmigrantes de otros países, donde la predominancia, incluso en aquellos que tienen familiares

a cargo, es transitar la experiencia migratoria en soledad. Remarca que los padres y madres argentinas arrastran a sus hijos o menores a cargo en la experiencia migratoria, y presentan la población con mayor proporción de jóvenes y niños. Qué valor se le otorgará entonces al movimiento de regreso, teniendo en cuenta esta relación entre proyecto migratorio y vínculos familiares. Cómo repercutirá, cuál será el peso relativo que ejerce esta característica entre los perfiles con altos niveles de calificación.

El retorno altamente calificado

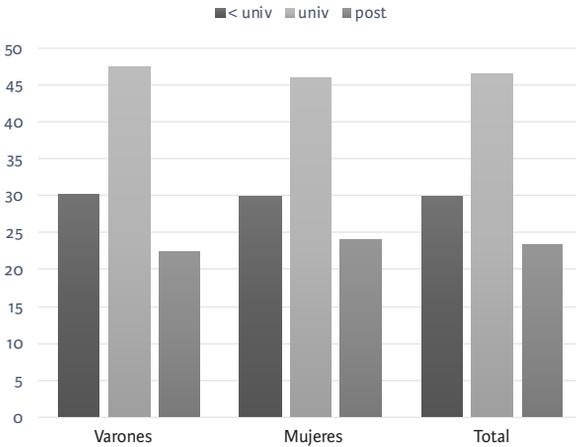
Consideraremos altamente calificadas a las personas que completaron estudios universitarios, o que cursaron maestrías o doctorados. Para describir al contingente utilizaremos los resultados arrojados por la encuesta relevada en el contexto del proyecto Red de Argentinos Investigadores y Científicos en el Exterior (Temper).² Esta encuesta se realizó puntualmente sobre aquellas personas que partiendo de su país de origen, y luego de pasar un periodo de estadía en tierras españolas, deciden retornar. En el caso de la muestra de argentina está compuesta por 253 personas que emigraron a España a partir del año 1996 y que retornaron desde el año 2000 hasta el 2018.

Con respecto al comportamiento por género e identificando a su composición por nivel educativo se presentan perfiles similares, siendo destacable que en ambos casos se trata de una población con altos niveles de educación formal, solo un tercio de los retornados no cuenta con estudios universitarios, más de cuatro de cada diez cuenta con estudios universitarios, y la porción restante cursó algún programa de posgraduación.

En el espacio académico, la importancia de transitar la experiencia de formarse en el exterior tiene un peso profesional superlativo: “Visto desde este ángulo entonces, es mi opinión que la emigración de científicos no debería ser restringida o combatida sino que muy por el contrario favorecida y fomentada como forma de enriquecer nuestra sociedad científica...” nos

2 El proyecto Temporary and Permanent Migrations, Temper fue financiado por el 7º Programa Marco de la Comisión Europea, para el periodo 2014-2018 (grant agreement no. 613468). Se trata de una investigación colaborativa internacional coordinada por Amparo González Ferrer del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades de España en la que participan un consorcio de instituciones de España, Inglaterra, Francia, Italia, Senegal, Ucrania, Rumania y la Argentina. El componente argentino fue coordinado por Marcela Cerrutti.

Gráfico 2. Argentinas y argentinos retornados por nivel educativo.



Fuente: Elaboración propia en base a los datos de la Encuesta Temper.

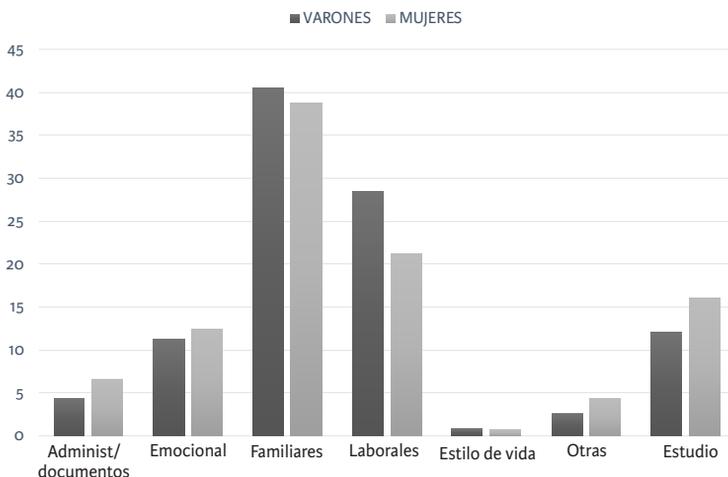
destaca un Doctor en Ciencias Químicas que se desarrolló en el exterior y adhirió al Plan Red de Argentinos Investigadores y Científicos en el Exterior (Raíces). La relevancia que cobra la formación en el exterior, una práctica que proporciona conocimientos y modos novedosos de aprendizajes, tanto como la importancia de las redes de colaboración científica y la ampliación de los campos del conocimiento, resaltan para aquellas biografías que buscan enriquecerse en la experiencia migratoria.

La perspectiva de los protagonistas: Principales motivos del retorno

La encuesta Temper incluyó una minuciosa lista de motivos, tanto para emigrar como para retornar. Para el análisis de estas motivaciones se optó por efectuar el siguiente agrupamiento de razones: a) administrativas o vinculadas a documentos, b) emocional, c) familiares, d) laborales, e) estilo de vida, f) estudios y g) otros.³

3 a) Administrativas o vinculadas a Documentos (Expiró la Visa/ No me renovaron la residencia/ el permiso de trabajo; Para renovar documentos/por cuestiones legales), b) Emocional (Este es mi lugar / Yo pertenezco a este lugar; Nostalgia: extrañaba a mi familia/ amigos / la comida / el estilo de vida; Quería hacer una contribución a mi país), c) Familiares (Para cuidar a mi familia en Argentina; Para reunirme/

Gráfico 3. Motivos del retorno por género

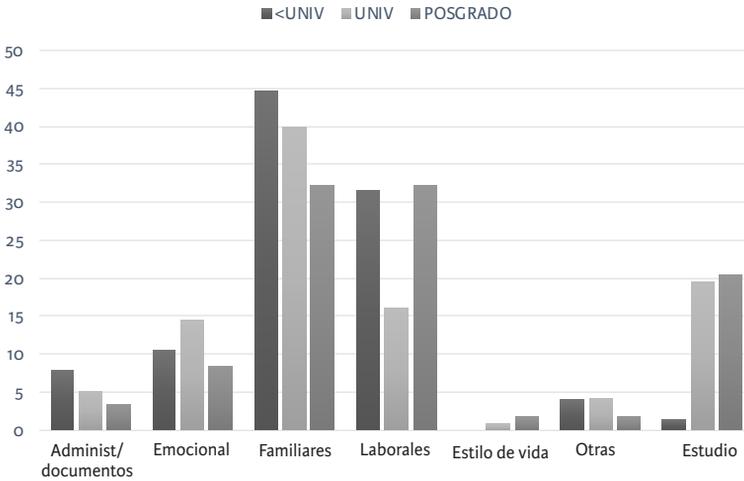


Fuente: Elaboración propia a partir de datos de la Encuesta Temper.

Los motivos familiares son claramente los que se distinguen en la decisión de retornar, de acuerdo con la mirada del retorno ligada al ciclo de vida (Cerrutti y Maguid, 2014); los procesos vitales se presentan con una fuerte adhesión, en tanto que se manifiesta como relevante la formación de pareja y posterior conformación de su propia familia como claves al pensar la dinámica migratoria. Tanto para varones como para mujeres es el motivo mayormente señalado, y lo es por sobrada diferencia con los demás, rondando el 40% de los casos; la reunificación familiar es la que sobresale en

quedarme / estar con mi pareja/familia; Me separé o divorcié; Presiones familiares en Argentina para que retorne; Para casarse -formar pareja-, buscar esposo/a; Presiones Familiares en España para que retorne; Por mayor acceso a mejor educación para mis hijos), d) Laborales (Falta de empleo en España; Precariedad laboral, bajos ingresos en España; Terminó mi contrato de trabajo/terminé mi trabajo en España; Los negocios no andaban bien en España; Falta de recursos financieros para permanecer en España; Insatisfacción con mi trabajo en España; Para avanzar en mi carrera/mejorar las perspectivas de mi carrera; Conseguí una buena oferta de trabajo en Argentina; Perspectiva de mejor nivel de vida en Argentina; Mi empresa/empleador requirió/ me ofreció que vaya a Argentina; Para comenzar/continuar/controlar un negocio en Argentina), e) Estilo de Vida (La gente no es amigable afuera; Estilo de vida/comportamiento social [no me gusta afuera/ me gusta aquí]), f) Estudios (Para comenzar nuevos estudios; Para completar mis estudios; Terminé mis estudios en España / No pude completar mis estudios) y g) Otros (Ya había vivido un largo tiempo afuera; Problemas de salud; Me había quedado sin opciones; Quería alejarme de problemas personales).

Gráfico 4. Motivos del retorno por nivel educativo



Fuente: Elaboración propia sobre la base de los datos de la Encuesta Temper.

las respuestas, pero también aquellos motivos relativos a la conformación o disolución de la pareja, seguida por el cuidado de familiares.

De acuerdo con los niveles de calificación, quienes más aluden a este tipo de motivaciones son quienes no poseen altos niveles de educación (44,74%), siendo el motivo más frecuente en los que poseen estudios universitarios, resaltando en casi un 40% de la población encuestada; en tanto que las razones familiares para los que poseen estudios de posgrado llega a un 32,20% y comparte la preferencia para su caso con aquellos que eligen motivos laborales. Son entonces estos dos los motivos que se posicionan como los más pertinentes en este conjunto.

Para los casos relativos a los motivos laborales vemos que los varones son quienes encuentran en este argumento la decisión del movimiento, superando por amplia ventaja a los motivos laborales femeninos (28,45% y 21,17% respectivamente), destacándose como el segundo motivo de mayor importancia. Cabe resaltar que, de acuerdo al estudio de Cerruti y Maguid (2014) la afección al retorno presenta un marcado componente masculino, siendo la tasa femenina de retorno notablemente inferior en el periodo post crisis, situación que se explica desde las características propias del contingente femenino: ellas poseen herramientas laborales que les permiten adaptarse

mejor que los varones a los procesos de inestabilidad económica. Estas razones suelen manifestarse como producto de los periodos “entre crisis” que se presentan especialmente en la migración argentina, siendo fundamental los motivos referidos al capital financiero. Si bien tenemos en cuenta que los procesos sociales y económicos funcionan como expulsores de la migración, y en ese sentido la crisis que impactó en España a partir de 2008 cumple con esas condiciones, no se desarrolla un proceso masivo de retorno, sino más bien una desaceleración de la emigración (Rivero, 2017).

Casi la mitad de los encuestados (46%) tiene, al momento de relevarse la encuesta, entre cuatro a nueve años de residencia en la Argentina, es decir que al momento del retorno corren los años que van desde el 2009 a 2014 (Cerrutti y Maguid, 2018). Las manifestaciones más declaradas son la insatisfacción con el trabajo y la falta de empleo en España, pero también se destacan haber conseguido un empleo mejor en la Argentina, lo que impulsa el retorno y muestra una notable diferencia en ese motivo para con la emigración.

En cuanto a esta característica, el estudio de Martín Koolhaas y Nicolás Fiori (2012) sobre la inserción laboral de inmigrantes latinoamericanos en España y Estados Unidos, nos alerta que “una de las conclusiones más relevantes que se desprenden de este estudio es que, tanto en los Estados Unidos como en España, existe un elevado nivel de profesionales migrantes que se desempeñan en ocupaciones que no se corresponden con su nivel educativo.” y esto le permite hablar de un “desperdicio de cerebros” lo que podría justificar el retorno de los motivos laborales para aquellos con altos niveles calificativos.

En otra publicación de Koolhaas (2015), que ofrece un análisis cuantitativo, se establece la dinámica de la migración y examina el proceso de reinserción de los retornados en el mercado de trabajo uruguayo. A partir de constatar que los retornados tienen tasas de desocupación más elevadas, propone una hipótesis que relaciona retorno y desocupación, en contraposición a las teorías que sostienen que el capital cultural y simbólico adquirido por los migrantes, sería recompensado por el país de origen al momento de regresar. Lo significativo de su investigación, tiene que ver entonces con la relación que el autor establece entre retorno, la crisis económica internacional y las dificultades de reinserción, en especial en las etapas iniciales de retorno. Esta relación entre retorno y desempleo se debe a múltiples factores, entre ellos, la pérdida de redes vinculares que le permitan acceder a un trabajo. Desde esta perspectiva, se propone que para cierto grupo de profesionales, la

decisión migratoria puede resultar doblemente negativa, por un lado, por no tener oportunidad de capitalizar sus credenciales en el país de destino, y por otro, porque al regreso deberá volver a establecer redes laborales claves que ha perdido durante los años en que sucedió el proceso emigratorio.

Es destacable el comportamiento con respecto a los motivos ligados al estilo de vida siendo que, al menos para justificar el retorno, este motivo es prácticamente inexistente, solo representa al 0,86% de los varones y al 0,73% de las mujeres. En otras palabras, podemos decir que ciertamente muy pocas personas piensan en el estilo de vida argentino como un motivo para el regreso. Las restantes razones agrupadas en la categoría “Otros” son mencionadas con escasa frecuencia (por debajo del 5% de varones y mujeres retornados).

Con respecto a las cuestiones relativas a la obtención de documentación necesaria para permanecer en el país de destino de forma regular, la expiración de la visa o la falta de renovación del permiso de trabajo o residencia son los motivos mayormente manifestados. Si bien la documentación no presenta un gran obstáculo para la población argentina (Cerrutti y Maguid, 2012), advertimos la manera en que tanto para varones como para mujeres, esta argumentación se expone en alrededor de un 5% de los casos y cómo afecta en especial a aquellos con bajos niveles de calificación, descendiendo a medida que los niveles de estudio aumentan. Es así que para los que poseen estudios de posgrado, solamente afecta a un 3,9% de la población encuestada, mientras que para universitarios trepa al 5,08% y la cifra que propone para los que no poseen elevados niveles de educación asciende a los 7,89% de los individuos.

Tanto varones como mujeres aluden de igual manera a motivos emocionales (alrededor del 10%), entre los que se destacan la nostalgia o el sentimiento de pertenencia a su lugar de procedencia. También se observan motivos como “Contribución a mi país”, presente en el pensamiento de retornados con altos niveles de calificación, donde se afirma la pertinencia de “volver para mejorar las condiciones de mi país” (Programa Raices, 2008). Con la mirada puesta sobre las personas con credenciales de grado, posgrado y/o máster, encontramos que quienes poseen estudios universitarios son los que más se expresan sobre este tipo de motivaciones, alcanzando casi un 15%, seguido por quienes están por debajo de dicho nivel educativo, y más atrás aquellos que presentan mejores condiciones de calificación, con una adhesión a motivaciones emocionales de apenas un 8,47%.

Por último, los estudios como motivo de retorno fueron algo más frecuente entre las mujeres que entre varones (16,1% vs. 12,1%, respectivamente), sin

embargo el peso de esta razón es muy superior en el caso de personas con elevada educación. Si bien el contingente argentino se destaca por su nivel educativo, no refuerza en el motivo educación la idea del regreso. Prácticamente 2 de cada 10 argentinos que cuentan con altos niveles de calificación, siguen encontrando en el estudio un motivo para volver a residir en su país de origen. Haber finalizado estudios en el exterior, o decidir continuarlos en la Argentina, son dos de las principales motivaciones que se declaran para justificar el regreso. Es interesante incluso cómo quienes no poseen estudios universitarios, de todas formas encuentran en esta razón la explicación del retorno.

Científicos repatriados, Plan Raíces

La Red de Argentinos Investigadores y Científicos en el Exterior, es un programa dependiente del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la República Argentina destinado a atraer científicos, tecnólogos e investigadores argentinos que se desarrollan profesionalmente en el extranjero.

Sobre esta problemática, ligada a la inversión en la formación de profesionales que se pierde en el país de origen y se aprovecha en un país extranjero, es que radica la importancia del programa. La ganancia que se propone, es entonces doble: por un lado repatriar a aquellos argentinos que se encuentran diseminados por el mundo para que generen valor en territorio argentino, y por otro lado, apropiarse –esta vez en el país nativo–, de los conocimientos, el valor humano agregado, y los lazos que se abrieron con otros científicos.

Hacia el año 2011 fueron repatriados 820 científicos y tecnólogos; y hacia el año 2015 cuentan ya con más de 1.100 argentinos y argentinas retornados por medio del programa. Los destinos más buscados por los emigrantes argentinos en su conjunto son “España y, más atrás, los Estados Unidos e Italia” (Albornoz, 2002); sin embargo, refiriéndonos a la migración altamente calificada son “los Estados Unidos, Brasil, Alemania y en cuarto lugar España” (Dirección Nacional de Relaciones Internacionales del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, 2015), aquellos destinos predilectos, por lo que Europa se proyecta en un segundo lugar y bastante alejado si consideramos el continente americano en su totalidad.

De acuerdo con los datos obtenidos de las publicaciones realizadas por el Programa Raíces hasta el año 2015, “La distribución por Área Geográfica

demuestra que la mayoría de los científicos y tecnólogos registrados están en Europa (39,5%), América del Norte (35,72%) y América del Sur (20,11%). En un menor porcentaje se encuentran en Asia (3,16%), Oceanía (0,9%), África (0,34%) y América Central (0,27%)". Como podemos derivar de estas cifras, solo América del Norte tiene casi la misma cantidad de profesionales calificados que Europa en su totalidad. En el caso de España, particularmente, se encuentran el 8% de los argentinos que cuentan con altos niveles de calificación y decidieron retornar a través de dicha política.

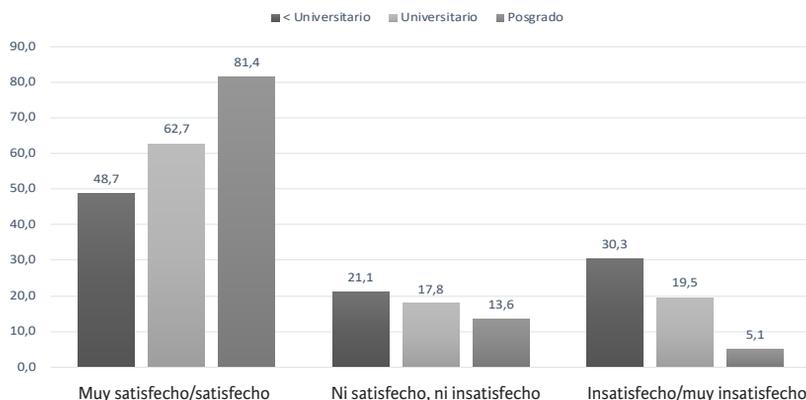
Otro dato interesante para tener en cuenta sobre la magnitud de la emigración de cerebros argentinos en el mundo, es que de acuerdo con datos del programa, la Argentina es el país de América Latina que más talento aporta a países desarrollados (2011). El informe realizado en 2015 indica que el Plan Raíces repatrió un total de 185 científicos y tecnólogos desde España. Como vemos, la adhesión al programa va disminuyendo con el tiempo, por lo que se sugiere la existencia de un techo establecido por la propia voluntad de los científicos y tecnólogos que prefieren no retornar aun sabiendo de la existencia de los programas, demostrando que pudieron establecerse en el país de destino.

Satisfacción con el retorno

La composición del colectivo retornado en cuanto a su grado de satisfacción con el regreso nos permite observar el balance entre aspectos positivos y negativos, tanto de la experiencia migratoria como del deseo y el hecho de regresar, ya que entendemos la satisfacción-insatisfacción como justificativos completamente personales, que encuentran sustento en la biografía de cada persona y en su propio balance realizado con los procesos experimentados. "Más allá de las duras vivencias que puede atravesar un migrante [...], en el balance la evaluación de la experiencia migratoria es por lo general positiva, de aprendizajes y ganancias". (Rivero, 2016). El 62,85% de la población se considera satisfecha con su vida en el retorno; de ellos la mayor adhesión, con valores superiores al 80% de los casos, la encontramos en los perfiles de mayor educación. En segundo término, se encuentran los universitarios, con valores superiores al 60%, y por último, quienes no poseen educación superior, manifiestan una adhesión del 48,7% de la población.

Es destacado el porcentaje referido a la insatisfacción con el retorno, especialmente para aquellos perfiles sin credenciales universitarias, donde

Gráfico 5. Satisfacción con el retorno por nivel educativo



Fuente: Elaboración propia sobre la base de los datos de la Encuesta Temper.

llega al 19,5% de los casos, en tanto que para aquellos que presentan educación superior a universitaria, alcanza a un 5% de la población. Para los universitarios, los niveles de insatisfacción, de indeterminación (ni satisfecho ni insatisfecho), presentan valores similares rondando el 18%. Esta indeterminación que proponemos entender, se refleja en los valores más bajos tanto para universitarios como para quienes no poseen niveles competitivos de educación, en tanto que para quienes cuentan con la característica de poseer posgrado, esta indeterminación llega al 13%.

Reflexiones finales

Este trabajo tuvo como objetivo estudiar las motivaciones del retorno de mujeres y varones emigrantes argentinos que han residido en España, con especial atención a quienes poseen perfiles con altos niveles de educación. Se observa que ciertos capitales referidos al conocimiento y a la cultura se revalorizan en el regreso. Estos capitales no solo están asociados a la obtención de credenciales educativas extranjeras, sino que profundizan en la importancia de las relaciones, vínculos, contactos y redes que se han establecido en el país de destino, tanto así como las habilidades, competencias, conocimientos y el *know how* adquiridos durante su estadía en el exterior, y

que encuentran una importante compensación en el país de origen. Los actores del retorno altamente calificado son conscientes de esta capacidad. Si, como nos propone la teoría de la nueva economía laboral, el retorno es visto como *haber alcanzado los objetivos* del movimiento migratorio, y estos lazos efectivamente se establecen, la experiencia es vista de manera exitosa, más allá del sentido –o la motivación– que los actores manifiesten.

Asimismo, la teoría transnacional nos alerta que estas relaciones, al trascender los límites geopolíticos, no agotan la capacidad de movimiento del sujeto cuando regresa, sino que bien pueden justificar que este retorno haya sido temporal y se establezca una lógica de circularidad migratoria. Buena parte de la adhesión a los motivos laborales, los interpretamos desde esta perspectiva.

Otra de las conclusiones significativas del trabajo es que, si bien nuestra población se caracteriza por su nivel educativo, la categoría estudio ocupa un tercer puesto como motivo manifiesto del retorno para el contingente en general, con la salvedad de los perfiles de estudios universitarios, que para este caso muestran valores similares a los motivos laborales.

Los motivos ligados a la familia y a la importancia de los lazos afectivos son los que cargan de sentido al camino de regreso, tanto en varones como en mujeres. Tal como exponen las teorías sociodemográficas, se encuentra en el ciclo de vida un justificativo del regreso, observando en especial la gran adherencia que presenta esta categoría en los perfiles con credenciales de grado, a diferencia de los perfiles de posgrado, esto nos permite pensar en los rangos etarios existentes entre unos y otros. Asimismo, como propone la teoría de las redes sociales, el retorno puede verse representado en la influencia de ciertos afectos que determinan la elección.

El análisis cuantitativo de las motivaciones nos permitió describir de manera práctica que, si bien estas manifestaciones responden a una multicausalidad de factores, es posible describir al contingente migrante de retorno desde determinadas categorías que evidencian sus justificaciones, es decir, profundizar en el sentido que los actores le otorgan a sus acciones.

Una de las tareas que quedan pendientes para investigaciones posteriores es reconocer si estos lazos de profesionales se sostienen en el tiempo, de qué manera lo hacen y la potencialidad de las redes generadas, para continuar profundizando el estudio del retorno migratorio de los perfiles argentinos altamente calificados.

Referencias

- Albornoz, Mario *et al.* (2002). *El talento que se pierde. Aproximación al estudio de la emigración de profesionales, investigadores y tecnólogos argentinos*. REDES: Centro de Estudios Sobre Ciencia, Desarrollo y Educación Superior.
- Actis, Walter. (2014). *Impactos de la Crisis sobre la situación laboral de los sudamericanos en España, en Migrantes Sudamericanos en España: del apogeo a la crisis*. Cerrutti y Maguid, Editoras. En prensa.
- Calvelo, Laura. (24 al 26 de septiembre de 2008). *La emigración argentina y su tratamiento público (1960-2003)*. Trabajo presentado en el III Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población, ALAP. Córdoba, Argentina.
- Cerrutti, Marcela y Alicia Maguid. (2014). *Crisis y retorno. Los sudamericanos en España*. VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población. Lima, Perú.
- Cerrutti, Marcela y Alicia Maguid. (2016). *Género y retorno: migrantes argentinos que regresan desde España*. Buenos Aires.
- Cerrutti, Marcela Y Alicia Maguid. (2010). *Familias divididas y cadenas globales de cuidado: la migración sudamericana a España*. CEPAL. División de Desarrollo Social. Santiago de Chile.
- Cerrutti, Marcela Y Alicia Maguid. (2018). *Lejana tierra mía: Dimensiones del retorno argentino desde España*. Temper Buenos Aires.
- Diatta, M. y Mbow. (1999). Releasing the Development Potential of Return Migration: The Case of Senegal. *International Migration*, 37(1).
- Dirección Nacional de Relaciones Internacionales del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva. (2011). *Programa Raíces. Una política de Estado*. Argentina.
- Dirección Nacional de Relaciones Internacionales del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva. (2015). *Programa Raíces. Una política de Estado*. Argentina.
- Espinosa, V. (1998). *El dilema del retorno. Migración y pertenencia en un contexto transnacional*. México: El Colegio de Michoacán.
- Fiori, Nicolás Y Martín Koolhaas. (2012). Inserción laboral de los inmigrantes calificados latinoamericanos en España y en los Estados Unidos. *Revista Latinoamericana de Población*, 6(11).
- Herrera, G. (2005). Mujeres ecuatorianas en las cadenas globales de

- cuidado. En Herrera, G., Carrillo, M.C. y Torres, A. (Eds.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: Flacso.
- Jáuregui, J.A. y Recaño, J. (2014). Una aproximación a las definiciones, tipologías y marcos teóricos de la migración de retorno. *Biblió3W*, 1083.
- Koolhaas, M. y Nathan, M. (2013). *Inmigrantes internacionales y retornados en Uruguay, Informe de resultados del Censo de Población 2011*. Montevideo: INE-OIMUNFPA.
- Koolhaas Gandós, M. (2015). *Migración internacional de retorno en Uruguay: Magnitud, selectividad y reinserción laboral en tiempos de crisis económica internacional*. Tesis de Maestría en Demografía y Estudios de Población, Montevideo.
- Ministerios de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (2008). *Experiencias y Políticas Relacionadas con la Migración de Científicos y Tecnólogos en el Mercosur*. Buenos Aires: Programa Raíces.
- Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (2012). *Hacia un mejor aprovechamiento de la cooperación internacional para el fortalecimiento del Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación*. Buenos Aires.
- Nieto, J. (2011). *Motivaciones de la migración de retorno. ¿Qué implicaciones para el desarrollo?* Ponencia presentada en el IV Congreso de la Red Internacional de Migración y Desarrollo. Ecuador: Flacso.
- Pereda, C.; Actis, W. y De Prada M.A. (2008). Aspectos sociológicos de la inmigración en España. Impactos y desafíos. *Anuario de Psicología Clínica y de la Salud*, 4, 27-32.
- Recaño, J. (2014). Entre el retorno y la re-emigración: la articulación de los nuevos espacios migratorios de la población latinoamericana en España tras la crisis económica. Trabajo presentado al VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población, ALAP, Lima.
- Rivera Sanchez, L. (2013). Migración de retorno y experiencias de reinserción en la zona metropolitana de la ciudad de México. *REMHU – Rev. Interdiscipl. Movil. HUM. Brasilia*, XXI(41).
- Rivero, P.J. (2017). Migración de retorno: notas en torno a una investigación sobre retorno argentino, 2008-2017. *UNVM, RAIGAL*, 3.

Religión

CAPÍTULO 13

Pertenencia e identidad en la Fraternidad Sacerdotal San Pío X

María Bargo

Sabíamos que había algo mejor, más seguro, algo que estaba desde siempre.
Amparo.

Introducción

La tesina de la cual surge este artículo buscó comprender qué significa ser la Tradición para los fieles de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X (también conocidos como lefebvristas, por el nombre de su fundador, Monseñor Marcel Lefebvre) que concurren a la capilla Nuestra Señora de Fátima, en la localidad de Martínez, al norte de la provincia de Buenos Aires. Esta congregación se originó como consecuencia y en reacción al Concilio Vaticano II (1962-1965). Dado que quienes integran el grupo se autoproclaman la Tradición, me propuse entender cómo se resuelve la tensión que se genera al habitar la modernidad desde ella.

Vivir según la tradición implica una presencia ascética en el mundo, conforma una identidad grupal a través de la construcción de un relato y la regulación de las diferentes instancias de sociabilidad, así como una cierta moralidad que se ve plasmada en el cuidado de las “formas” y afecta la vida cotidiana de los fieles. Todo esto se ritualiza en la celebración de la misa, que es defendida y vista como un sello distintivo que fomenta el sentimiento de unión y pertenencia. En este apartado, presentaré algunos de los mecanismos que los miembros utilizan para fortalecer su pertenencia a *la Tradición*.

Adhesión y construcción de lazos entre congregantes

¿Qué permite a quienes conforman la Tradición definirse como tal y diferenciarse del resto? Las actividades ofrecidas en la capilla fomentan la adhesión y permiten la formación de lazos estrechos entre los miembros del grupo. Asimismo, el distanciamiento de algunos principios imperantes en la actualidad, que son percibidos de manera negativa, la selección de espacios y ámbitos de sociabilidad, y la búsqueda de preservar “la Iglesia de siempre” son algunos de los elementos que contribuyen a la conformación de una identidad y generan un sentimiento de pertenencia entre los miembros de la Fraternidad.

En las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, pregunté a los participantes qué los mantenía unidos y qué los llevó a unirse a la *Tradición*. Principalmente, hicieron referencia a la importancia de la misa. La Fraternidad celebra el ritual tridentino, es decir, no adopta las modificaciones impuestas a partir del Concilio Vaticano II,¹ sino que mantiene el rito codificado por el Concilio de Trento.² Este ritual se caracteriza por su alto nivel de solemnidad, manifestado en los prolongados momentos de silencio, los movimientos controlados y la vestimenta utilizada. También implica la adecuación del espacio por parte de quienes ingresan a la capilla, el cambio de posturas, las abluciones y purificaciones, y la estructura definida de sus diferentes etapas. La misa tradicional permite mantener roles establecidos, lo cual se refleja incluso en la disposición espacial. Por ejemplo, existen lugares que solo pueden ser ocupados por aquellos con autorización y contacto

1 Fue anunciado y presidido por Juan XXIII (1958-1963) y continuado por Pablo VI (1963-1978). Su objetivo fue dar respuesta a las necesidades de los tiempos modernos, adaptándose y dialogando con ellos. Buscó promover un mayor desarrollo de la fe, renovar la moral de la vida cristiana, e intentar una aproximación a diferentes corrientes y orientaciones religiosas (sobre todo a las orientales). Contó con la presencia de más de 2400 obispos y superiores de varias congregaciones y órdenes religiosas, así como con la participación de laicos. Fue pensado “como un proceso de aggiornamento, es decir, una puesta al día de los discursos y las prácticas de la Iglesia ante el mundo moderno” (María Bargo, 2014: 18). Oponerse a la tendencia que adoptó la Iglesia tras este evento marca para los integrantes de la Fraternidad una distinción entre un afuera y un adentro.

2 Celebrado entre 1545 y 1563, fue convocado por Pablo III (1534-1549) y finalizado bajo el mandato de Pío IV (1559-1565). Es también conocido como la Contrarreforma, pues buscó responder a las tendencias y propuestas del protestantismo luterano y calvinista. Asimismo, estableció la unidad en el rito (bajo el nombre de misa Tridentina o tradicional) y abolió las celebraciones con variantes locales; determinando varios dogmas, cuestiones disciplinarias y puntos de la doctrina cristiana, señalando las verdades teológicas en las que creer (Giuseppe Alberigo, 1993).

con lo sagrado, dependiendo de su papel en la celebración, su edad y su género. Esta organización expresa la cosmovisión del grupo. Los objetos, la vestimenta, la distribución del espacio y los momentos o gestos contribuyen a mantener un determinado orden social.

A lo largo del rito, se busca transmitir una "moral" que se refleja en una estructura familiar particular, en formas de relacionarse basadas en el género, en compromisos respecto a ciertas reivindicaciones, y en actitudes y comportamientos. Víctor Turner sostiene que uno de los principios del ritual es hacer aparecer o revelar (1969: 37), y explica cómo esto sirve para comprender procesos y estructuras sociales. En el caso de la misa, esta revelación establece un orden, instituye una lógica y marca un rumbo que será adoptado en las diferentes actividades de los seguidores y miembros de *la Tradición*, tanto en la capilla como en su vida diaria. Efectivamente, existe una fuerte unión entre los que forman parte de la congregación, acentuada por el mantenimiento de las formas, la moral y las tradiciones que se explicitan en la misa, la cual es concebida como el acto supremo de fe. Según lo observado por Verónica Giménez Béliveau (2000), el rito tridentino contribuye a la cohesión entre los miembros de la congregación y remite a la fundación del grupo.

Como explica la autora, la misa cumple la función de reafirmar la tradición, convirtiéndose así en uno de los sellos distintivos de la Fraternidad. Durante una entrevista en su hogar, Lourdes, una joven cuya familia promovió la llegada de Lefebvre al país, afirmó que lo que genera adhesión es "la misa que muestra respeto, el encontrar una celebración que afuera no se ve; los sacramentos que perduran en el tiempo, que todo gire alrededor de ellos, porque sin esto la sociedad hubiese caído".³ Fátima, hermana de Lourdes, agregó que lo que atrae "en los jóvenes, el saber que es una misa que honra a Dios, que está bien, que es mejor. En los grandes, el deseo por recuperar la misa tradicional, transmitir lo que recibieron, ir para un mismo lado: para el lado de la tradición". Justamente, el rito es uno de los principales aspectos que congrega a los fieles. Amparo, madre de diez hijos entre los que se encuentran Lourdes y Fátima, comentó:

Nosotros estamos desde que empezó, en una de las venidas de Monseñor Lefebvre en el setenta y siete. Empezamos a buscar porque había algo distinto. Habíamos ido a una misa nueva no tan diferente, pero no era lo

3 Entrevista a Lourdes realizada en su casa en Martínez, 2012.

mismo. Cuando escuchamos a Monseñor dijimos: esto es lo que queremos. Se le pidió que se quedara en Argentina.⁴

Además de la misa, la sociabilidad fuera de los ámbitos exclusivamente ligados a la congregación resulta fundamental para fomentar la pertenencia grupal. Las jóvenes entrevistadas expresan que prefieren juntarse con mujeres de la Fraternidad, porque si bien son de edades diversas, piensan parecido, y esto “muestra que se puede”. Algunas jóvenes cuentan que no tienen amigas que no sean de la Tradición, no porque sean sectarias o cerradas, sino porque se sienten más tranquilas y cómodas así.⁵ Otra agregó que “uno no puede estar con una mano en Dios y la otra con el diablo”.⁶ Evidentemente, desde la congregación se percibe lo externo, lo “nuevo”, como algo negativo, marcando así una separación del resto. Esta inclinación puede ser considerada dentro de lo que Fortunato Mallimaci denomina “catolicismo de certezas”, una corriente que busca reafirmar una identidad “frente ‘al proceso secularizante y autónomo de la sociedad moderna’, buscando ofrecerse como una certeza más en un mundo de incertidumbre [...] Se trata de ‘descalificar al mundo’ al fin de ofrecer una salida católica clara” (1996: 85). El autor continúa diciendo que esta tendencia puede

reconocerse en el largo plazo a un tipo de catolicismo que ha buscado ‘integrar’ lo social con lo religioso; lo político con lo religioso; lo cultural con una propuesta cristiana. Este tipo de catolicismo no acepta los presupuestos de la modernidad y ha luchado tanto dentro del espacio católico como en la sociedad para imponerse, sea con los medios que sea y dejar en un segundo o tercer plano a sus rivales internos y asumirse como el ‘único y verdadero’. Se define a sí mismo como catolicismo de ‘presencia social y en toda la vida’ (1996: 86).

Las características mencionadas en la cita anterior se pueden observar claramente en el caso de la Fraternidad, ya que se busca impregnar todos los aspectos de la vida de los fieles, oponiéndose a los principios modernos y presentándose como la única alternativa verdadera. Aunque los laicos

4 Entrevista a Amparo realizada en la capilla de Martínez, 2010.

5 Entrevista a Lourdes realizada en su casa en Martínez, 2012.

6 Entrevista a Ángeles realizada en un bar de la Ciudad de Buenos Aires, 2012.

expresan preferencia por no relacionarse con personas fuera del ambiente, en realidad los jóvenes y otros fieles estudian, participan en otros espacios y establecen relaciones cercanas con aquellos que no pertenecen a *la Tradición*. Incluso los sacerdotes recomiendan tener contacto con otros. Agregan, a su vez, que el grupo “de afuera parece más cerrado de lo que en verdad es”. Además de darme entrevistas, dejarme entrar en sus casas, prestarme material y permitirme participar de las actividades que se llevan a cabo en la capilla, las muchachas me dijeron que cuando quisiera podía juntarme con ellas y sus amigas en las reuniones que organizaban en las casas, fuera del marco de mi trabajo. Durante nuestras conversaciones, Amparo destacó que algunos de sus hijos estaban casados con personas que no eran de la congregación, aunque explicó que más tarde se convirtieron porque “entendieron, aunque sus familias no”.

Si bien se abordará este tema con más detalle en los siguientes apartados, es importante mencionar que la adhesión al grupo también se logra mediante la oposición a otros sectores. De manera explícita, se refieren a corrientes actuales dentro del catolicismo que expresan el rechazo a Dios. *La Tradición* utiliza un discurso confrontativo al referirse a aquellos que adhieren al Concilio Vaticano II y no comparten la misma devoción hacia la fe católica que la Fraternidad preserva. Agregan que no deben ceder ni claudicar ante los cambios resistiendo porque es imposible “tolerar ciertas cosas”.⁷ Según sus relatos, el Concilio trajo beneficios para todos menos para ellos. El padre Juárez afirma que “la complicación con la Iglesia Católica después del Concilio Vaticano II se produce porque nosotros elegimos rechazar textos que vayan en contra de la doctrina. Nos distanciamos del resto de la Iglesia porque el Vaticano predica una doctrina separada de la fe católica”.⁸ En referencia al Concilio, Lida explica que

terminó de un modo u otro por provocar una profunda modificación en la imagen tradicional de la Iglesia, solemne, ceremoniosa y rígida hasta no mucho tiempo atrás [...] con ello se le abrió el paso a que arraigaran nuevas ideas tanto teológicas cuanto políticas [...] El saldo de ello fue la

7 Para ejemplificar, vale recordar los incidentes ocurridos en noviembre del 2013 en la Catedral Metropolitana, cuando miembros del grupo en cuestión intentaron interrumpir un encuentro interreligioso en conmemoración a la “Noche de los cristales rotos” que se estaba llevando a cabo, porque según su visión ofendía al “dios verdadero”.

8 Entrevista al padre Juárez realizada en la capilla de Martínez, 2012.

creciente politización de los más variados ámbitos católicos, y su tendencia a confundirse, por momentos, con la radicalización revolucionaria propia de los años finales de la década de 1960 (2011: 127).

El padre Gutiérrez, uno de los sacerdotes de la Fraternidad encargado de dar algunas lecciones de doctrina y celebrar misas semanales en la capilla, comenta que “el Concilio Vaticano II reforma el catecismo intentando adaptarse a estos tiempos”. Una de las jóvenes, apoya esta postura y explica que la separación del resto de la Iglesia se da,

por estar en desacuerdo con el Papa, sin criticar a su persona. Estamos en contra del ecumenismo y la libertad religiosa, porque es para todos menos para los católicos, porque se pasa a pensar solo en los sentimientos, y porque se llega a un punto en que cada uno tiene su verdad, y nuestra verdad es vista como cuadrada. Se busca un respeto mutuo, un respeto tonto, porque hay cosas que no se pueden tolerar, nos afecta y se nos ataca. A uno no lo respetan. Frente a esto nos juntamos para hablar, tenemos reuniones de formación. Nos formamos para una resistencia al constante bombardeo. Hay que estar alerta, sino se cede. Hay algunos que claudican, pero para que esto no pase hay que elegir amigos, grupos.⁹

A lo largo del párrafo citado, se vuelve a hacer referencia a la división entre quienes pertenecen al grupo y quienes están fuera. Se destaca la importancia que se le otorga a las actividades formativas como el catecismo, la doctrina, el coro, los retiros, los encuentros y los eventos, así como a las misas, para justificar la postura separada que adopta la congregación en relación con la orientación de la Iglesia y para mantenerse y “resistir”. A través de estas actividades se busca transmitir la postura de la congregación ante diversos temas, como la evolución, la ciencia, el feminismo y la familia, así como cuestiones teológicas específicas, como el pecado, la moral y el ritual, entre otros.

En definitiva, las actividades ofrecidas por la congregación posibilitan establecer lazos entre sus miembros. Sin embargo, la principal causa de adhesión reside en el hecho de que celebran la misa tradicional. Además, los integrantes también se reúnen fuera de los espacios institucionales,

⁹ Entrevista a una de las jóvenes del grupo en su casa en Martínez, 2012.

fomentando la sociabilidad entre pares. A su vez, la oposición a corrientes predominantes, incluso dentro de otros sectores católicos, constituye un factor crucial en la pertenencia grupal y en la formación de una identidad distintiva.

Diferenciarse y resistir

Quienes conforman la congregación identifican ciertos aspectos que los caracterizan y los distinguen de otros grupos. Despliegan mecanismos que les permiten mantener su identidad sin comprometerse con influencias externas. Algunos de los entrevistados hicieron referencia a lo que los distingue a ellos en particular, mientras que otros optaron por compararse tanto con otras corrientes del catolicismo como con otras religiones. En otros casos, prefirieron diferenciarse del “estilo de vida moderno”.

En lo que respecta a sus particularidades, afirman que se distinguen por adoptar un “estilo de vida católico”. Este estilo implica asistir a la misa tradicional, tener una determinada forma de vivir la sexualidad, respetar los tiempos litúrgicos y cuidar las formas (reglas detalladas que guían el comportamiento y las actitudes de los fieles, así como las actividades a realizar y cómo llevarlas a cabo), entre otras cosas. Sostienen que hay cuestiones que no son negociables, especialmente en lo que respecta a la doctrina, el catecismo, la misa y los sacramentos. Desde esta perspectiva, la Fraternidad puede ser considerada dentro de lo que Mallimaci denomina “integrismo católico” (1988), haciendo referencia a un sector que “no acepta transformaciones, es autónomo con respecto a las autoridades eclesiales y aparece, por ejemplo en la actualidad, fijo en ciertas cuestiones doctrinales, litúrgicas, sociales o eclesiales” (1996: 85). Aunque este término suele utilizarse principalmente para referirse a una corriente del catolicismo que surgió durante la primera mitad del siglo XX, puede aplicarse a la congregación con la que trabajé, ya que cumple con las condiciones que esta categoría implica. De hecho, el mismo autor explica que esta tendencia es representada “tanto por los seguidores de Mons. Lefebvre (es decir, integrantes o simpatizantes de la Fraternidad Sacerdotal San Pío X) o por grupos con concepciones militaristas o nacionalistas mesiánicas” (1996: 85).

Durante las entrevistas que realicé, los fieles recurrieron en varias oportunidades a argumentaciones sobre sus diferencias con otros grupos

conservadores, en las cuales sostienen que son pocos los que pueden “dar el paso”. Estudiando al tradicionalismo católico, Jorge Abelardo Soneira expresa que la “modernidad hace surgir la posibilidad de un tipo de religión ('post-tradicional') en donde el 'habitus religioso' no deriva de la tradición, sino del compromiso personal de los individuos” (2001: 108). La Fraternidad comparte esta percepción, considerando que apartarse y pactar con ciertos aspectos lleva a un estilo de vida más ligero, más cómodo, mientras que ser parte de la Tradición implica renunciar a muchas cosas. En cuanto a otros grupos asociados al conservadurismo católico, uno de los sacerdotes expresó que “muchos están en contra de la verdad porque significa cambiar de vida y tienen miedo”.¹⁰ La característica distintiva que los miembros de la congregación atribuyen a su grupo es la misa, ya que sectores de la Iglesia como el Opus Dei o el Instituto del Verbo Encarnado no necesariamente participan en el *Misale Romanum* o la misa tridentina. Giménez Béliveau comenta que, según los portavoces de la Fraternidad, “las nuevas reglas de liturgia, plasmadas en el *Novus Ordo Missae*, contribuyen a profundizar la crisis de la Iglesia, atentando contra la conservación de la fe” (2000: 284), lo que explica su diferenciación de sectores dentro de la Iglesia que no buscan mantener la tradición.

Es evidente la importancia que otorgan a los sacramentos y la misa, especialmente esta última, que se convierte en un motivo de lucha y diferenciación para el grupo. Contraponen la misa y la forma tradicional de apostolado al enfoque meramente humanitario y antropocéntrico que, según ellos, “no predica que Jesús es el salvador”,¹¹ característico del catolicismo post-conciliar. Lourdes expresó, “no hacemos misiones y eso porque se necesita más gente, más plata. Se organizan cabalgatas, campamentos; hacemos apostolado así. Distribuimos panfletos, hacemos celebraciones por Cristo Rey o Corpus Christi e invitamos a la gente”.¹² Haciendo referencia a sectores “progresistas” dentro de la Iglesia (es decir, quienes adoptan los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II), una muchacha sostuvo:

En la Fraternidad no hay necesidad de tanta misión, porque uno se sostiene esencialmente por la misa. Los modernistas necesitan el apostolado y

10 Entrevista al padre Juárez en la capilla de Martínez, 2010.

11 Entrevista al padre Juárez realizada en la capilla de Martínez, 2013.

12 Entrevista a Lourdes realizada en Martínez, 2012.

vivir la religión por otros medios, porque su misa no llena. La misa tiene que ser toda en latín, puedo salirme un poco, pero es algo serio, no se puede pactar con todo [...] Son dos religiones totalmente diferentes.¹³

Por otro lado, uno de los sacerdotes aclaró que “la Fraternidad es esencialmente misionera porque la misa también lo es”¹⁴ y habló sobre diferentes trabajos misioneros que la congregación lleva a cabo en distintos países, explicando que el problema con el apostolado de hoy “es el ecumenismo”. En lo que respecta a otras religiones, Lourdes marcó que “las diferencias se ven en las obras, más de fondo [...] lo que nos diferencia a nosotros es la caridad y el cómo amamos”.¹⁵

Durante una entrevista en la capilla, le pregunté al padre Juárez acerca de lo que distingue al grupo y su relación con aquellos que no son católicos. Señaló que ellos hacen “lo que hizo siempre la Iglesia, siguiendo a Jesús que salvó a todos para sacarlos de la miseria”. Danièle Hervieu-Léger sostiene que “la identificación eminentemente religiosa de la continuidad de una tradición no procede más que del compromiso personal de individuos que se reconocen mutuamente como parte de una comunidad de hecho y de espíritu que trasciende la inmediatez del presente” (1996: 4). Para la congregación, “el fin es llevar al otro a la fe, no a la falsedad. Hay que tratar de mostrarle (aunque capaz tengan su fe y sus creencias), porque con pruebas objetivas de la verdadera fe católica, se lo puede transformar”.¹⁶ Como señala Giménez Béliveau (2000) en un artículo sobre la misa celebrada por la congregación, el grupo se considera poseedor de la única verdad. Un ejemplo de esto son las palabras que Amparo me dijo en una ocasión, refiriéndose a la necesidad de rezar por los pecadores para iluminarlos y así intentar salvar sus almas.

Los miembros de la congregación expresan que la cercanía a los sacramentos es un recurso fundamental que les permite mantenerse firmes en su postura, por lo tanto, prestan especial atención al aspecto ritual como forma de preservar la tradición. Una de las jóvenes del coro afirmó que lograban mantenerse afuera “con la misa que desde la propia religión enseña a vivir

13 Entrevista a una joven de la Fraternidad realizada en su casa en Martínez, 2012.

14 Entrevista telefónica al padre Juárez, 2013.

15 Entrevista a Lourdes realizada en Martínez, 2012.

16 Entrevista al padre Juárez en la capilla de Martínez, 2010.

diferente el cotidiano”.¹⁷ Según uno de los sacerdotes, lo que les permite mantener su postura es “el amor a Dios que da fuerza. El hombre con fe puede comprender, evitando peligros para el alma como la televisión o la radio, los chistes verdes. En la universidad formándome, animándome a responder”.¹⁸ También agregó que uno logra sostenerse “evitando malas compañías que los lleven al mal, viviendo bien según la fe y los diez mandamientos, lejos de las drogas, de la vida relajada, cuidando el vocabulario, los recreos”. La congregación busca establecer las verdades en las que creer y delimitar “el espacio de los comportamientos admisibles en todos los dominios de la vida de los fieles” (1996: 14). Desde la Fraternidad, hacen hincapié en su separación del “espíritu” que caracteriza a las sociedades modernas, por lo que podrían ser identificados como lo que Martín Obregón (2005) denomina “tradicionalistas” dentro del catolicismo, aquellos que rechazan los cambios del Concilio Vaticano II porque creen que la Iglesia no debe adaptarse al mundo actual. Utilizan la distinción entre adentro y afuera no solo para referirse a la pertenencia o no a la Fraternidad, sino también para explicar que no son parte de este mundo. En palabras de uno de los sacerdotes: deben convivir en el mundo pero “no ser del mundo” (en clara referencia al pasaje bíblico de Juan 17:14).¹⁹

Asimismo, marcan su diferencia con el mundo exterior explicando cómo viven en el día a día, fuera de la capilla, donde se destacan los rasgos que los distinguen resaltan. “Se ve más en lo sexual, con el tema de la virginidad o la pollera... no sirve discutir [...] Las formas sirven porque protegen”, cuenta Ángeles, una joven que forma parte del coro. Lo que denominan “las formas” tienen el objetivo de conservar lo interior frente a un afuera hostil. Según Giménez Béliveau (2000), hay una separación entre la congregación, que respeta la tradición, y el mundo, que es considerado una fuente de maldad. Se suele dejar poco espacio para el ocio y se limitan las situaciones y lugares para el entretenimiento y la recreación, ya que se asocian con el “mundo moderno”, que se centra en una vida relajada y cómoda.

El vínculo que establecen con la modernidad, podría pensarse desde lo que Max Weber denomina “ascetismo intramundano”. Según el autor “el

17 Entrevista a Ángeles en la Ciudad de Buenos Aires, 2012.

18 Entrevista con uno de los sacerdotes de la Fraternidad en la capilla, 2012.

19 “Yo les he dado tu palabra; y el mundo los aborreció, porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo” (Juan 17, 14).

ascetismo ha aspirado a racionalizar éticamente el mundo conforme a los mandamientos divinos” (1979: 33). Quienes integran la Fraternidad restringen sus actividades y movimientos, aunque permanecen en contacto “con el mundo”, pues “es la vida diaria el ámbito en el que el hombre religiosamente dotado, muestra su gracia y su estado excepcional [...] en actividades rutinarias disciplinadas y racionalizadas dentro de la vida diaria puesta al servicio del Señor” (Weber: 1979: 34).

Ciertos ámbitos de sociabilidad se opondrían al estilo de vida sacrificado que se propone desde la congregación. En casos puntuales, como las actividades que los jóvenes realizan para entretenerse, las diferencias con el otro son más notables. Una joven entrevistada indicó: “entre nosotras hacemos juntadas, vamos a tomar algo o a un canto bar, a peñas, hacemos reuniones en casas... un boliche es un ambiente para ir a ensuciarse”.²⁰ Esto lleva, a su vez, a una mayor unión entre los que componen el grupo. La madre de la muchacha comentó en otra oportunidad:

Los fines de semana los chicos salen a bailar. La cosa no es decirles que no, sino abrir las puertas de tu casa para que organicen algo: que se junten a charlar, a hablar de cosas de interés e importantes [...] Yo prefiero que vengan a casa, porque vas escuchando y de ahí hablando y viendo. Les decís: ‘no me pareció lo que dijo tal sobre determinada cosa; o ¿quién es esa? ¿Qué hace la familia? ¿Cómo se llama?’ [...] Mis hijas van a campos, a Mendoza, a Córdoba, a Tandil; donde son todos semejantes a vos, es más cómodo.²¹

Agregó también que prefiere que sus hijos sean formados en la Tradición para que después sean fuertes. De esta manera, valora el hecho de que los educados en colegios pertenecientes a la Fraternidad “no cuestionan ciertas cosas”. En sintonía con esta postura una joven de la congregación me comentó en una oportunidad que “no nos mezclamos, intentamos no ensuciarnos por otro”.

Desde la Fraternidad se busca que la religión impregne los distintos ámbitos donde se mueven quienes pertenecen a ella. Como expone Giménez Béliveau en su trabajo sobre la Fraternidad, “es este el catolicismo que actúa

20 Entrevista a una de las jóvenes de la congregación en Martínez, 2012.

21 Entrevista a Amparo realizada en la capilla, 2010.

en todas las esferas de la vida social, penetrándolas” (2000: 283). En cuanto a esto, el padre Gutiérrez me decía:

Un católico reza antes de comer, y come con moderación; duerme como católico, es decir, para descansar y recuperar fuerzas para servir a Dios; estudia con fines sociales; trabaja por el bien social y para tener dinero, con honestidad y como ritual para Dios; da ejemplo por comportamiento, trabajo, honestidad y forma de vida; vive y sigue a Cristo.²²

En la misma dirección, el padre Juárez exhorta a los laicos a “evitar todo lo que está mal mediante la fidelidad a la vida familiar, buena educación de los hijos llamándolos al bien sin dejarlos en malas compañías, y en el trabajo evitando lo que está mal. No tiene que huir del contacto social, sino esto sería una secta”.²³

Recurren en varias ocasiones al término *suciedad* para referirse a ciertos ámbitos de sociabilidad, entretenimientos, amistades y temas relacionados con la sexualidad. Mary Douglas (1966) sostiene que las ideas de *suciedad* e *impureza* están vinculadas a una concepción del orden, que lleva al rechazo de elementos considerados inapropiados para su preservación. Estas ideas se trabajan socialmente de manera instrumental para influir en el comportamiento de los demás. La autora señala que las creencias refuerzan las presiones sociales y permiten mantener el orden al señalar los supuestos peligros a los que se enfrentarían los transgresores. Además, agrega que estas “creencias-peligros” (que poseen una fuerte carga simbólica) conforman un lenguaje de exhortación mutua, ya que, aunque se utilizan para restringir a los demás, uno mismo teme caer en ellas. Si bien los fragmentos de las entrevistas citadas revelan cierta tensión entre los discursos de los sacerdotes y los laicos al referirse al contacto con personas que no pertenecen al grupo, ambos convergen en el objetivo de alejarse de ideas o ámbitos que niegan a Dios.

Tal como describe el apartado, existe un doble movimiento por parte de la congregación. Por un lado, describen aspectos que los caracterizan y, por el otro, aquellos que los diferencian de otros católicos, otras corrientes religiosas y del estilo de vida que la modernidad propone. Junto con la misa como principal sello distintivo, se promueven otras instancias como las de sociabilidad entre pares, que se oponen a las alternativas “sucias” que el afuera ofrece.

22 Entrevista con el padre Gutiérrez en la capilla de Martínez, 2012.

23 Entrevista telefónica al padre Juárez, 2012.

La Tradición: misión y lucha

Existen, por un lado, cuestiones a las cuales se enfrenta el grupo y por otro, aspectos que buscan incentivar. Como expondré, es notoria la diferencia entre los discursos de los sacerdotes y los laicos, pues los primeros adoptan expresiones del plano religioso, mientras que los fieles mencionan casos concretos de la actualidad. Estos últimos, en general, usan términos de enfrentamiento; mientras que el padre Juárez y el padre Gutiérrez cuentan las cosas por las cuales quieren luchar: existe una lucha por y una lucha contra.

Los laicos suelen ejemplificar sus ideas refiriendo especialmente a temas ligados a la sexualidad y el rol de la mujer. Las jóvenes hacen hincapié en lo primero, mientras que las madres refieren a su papel de amas de casa y la crianza de los hijos, o hacen comentarios críticos acerca del divorcio, las relaciones sexuales pre matrimoniales, entre otras cosas. Por otro lado, los sacerdotes hablan en un plano más teológico, y se incomodan cuando se les pide que traduzcan la idea por medio de algún ejemplo.

Desde la Fraternidad se lleva a cabo una lucha por preservar y transmitir la tradición católica en aspectos como la sociedad, la familia, la vida cristiana y la misa. Se oponen a lo que Mallimaci denomina como "modernidad moral" (2000), que se caracteriza por el crecimiento del individualismo y por los nuevos modelos de familia, y que genera un quiebre con los sistemas de valores que la Iglesia y, en particular, los sectores estudiados promueven y defienden. Según una joven entrevistada, "es necesario unirse para luchar por la centralidad de la misa, hay que luchar por eso". Durante una entrevista en la capilla, el padre Gutiérrez declaró: "Cada día luchamos por manifestarnos y salvar corazones para su redención. Salimos a mostrar la verdadera fe y el amor al cielo. Pedimos al Papa y a la Iglesia que se adhieran a *la Tradición*. Oramos por aquellos que no quieren recibir a Dios". Tal como lo ilustra Obregón (2005) al referirse a los sectores tradicionalistas, la congregación se esfuerza por conservar y buscar la restauración de la unidad eclesial a través de la preservación de ciertos aspectos litúrgicos y doctrinales.

En las entrevistas, al consultarles acerca de esto muchos integrantes del grupo, recurrieron a la victimización. Esto se puede ver al observar afirmaciones del tipo "libertad para todos menos para nosotros"; "de afuera nos ven como mucho más cerrados de lo que en realidad somos"; o al comentar

que son apodados (por sujetos externos) como “Ned Flanders”²⁴ o “ñoños”. El padre Gutiérrez afirmó que “depende de la fe esta lucha, porque el mundo nos odia y hay que convivir con eso”. Adoptó luego una discursividad religiosa legitimando su moralidad mediante la referencia al “orden natural” (Pino Lucca Trombetta, 2012) diciendo:

La naturaleza del hombre es ser feliz y vivir según la virtud por los sacramentos, que nos alejan del Pecado Original y nos llevan a Dios. Hay que ser feliz en vida por la alegría de estar en gracia y por la catequesis; hasta ser feliz en sacrificios por la unión con Cristo para la salvación de las almas. Necesitamos los sacramentos para alejarnos de las tentaciones que trajó el Pecado Original, por el bien de la familia y para el cielo.²⁵

La marcada oposición al afuera establece quienes son los otros y genera un fuerte sentimiento de pertenencia entre los que integran la Fraternidad. Éste se ve fortalecido por el lenguaje en términos de enfrentamiento y descalificación con una clara postura combativa que busca, como explica Mallimaci (2000), deslegitimar al mundo moderno. Ángeles, en una entrevista que tuvimos una noche en un bar, me comentó que “no queda otra que responder a *la Tradición* antes que a la estupidez”.²⁶

La Fraternidad lucha contra ciertas cuestiones, tanto en el plano abstracto como en lo concreto. Dos jóvenes utilizan argumentos morales y religiosos para respaldar sus opiniones, mencionando casos específicos: “Hoy nos enfrentamos a abortistas, al matrimonio homosexual, a todo lo malo. Dios lo prohíbe porque está mal”. Al mismo tiempo, el grupo recurre al discurso biológico, aunque a menudo critican y ridiculizan la ciencia (por ejemplo, cuando se discutió la evolución en las clases de doctrina y se argumentó por qué esa teoría no podía ser verdadera). Según José Manuel Morán Faúndes señala que este catolicismo “a través de la producción y utilización de discursos científicos seculares, busca defender y consolidar modelos de sexualidad conservadores” (2012: 167). Esto se observa cuando se les pregunta sobre temas como el matrimonio igualitario, ya que expresan: “En la actualidad, lo

24 Personaje de la serie televisiva animada estadounidense *Los Simpsons*, vecino de los protagonistas, fuertemente creyente y devoto.

25 Entrevista al padre Gutiérrez en la capilla, 2012.

26 Entrevista a una joven del grupo realizada en la Ciudad de Buenos Aires, 2012.

del matrimonio gay, bah, matrimonio... Hay cosas que no son relativas, simplemente son así. Esto es inculto, está mal. Esta ley se desvía de lo natural". Frente a estas instituciones, leyes y grupos (como las abortistas), y ante lo que perciben como debilidades y flaquezas humanas, buscan implementar "instituciones del bien", ya que consideran que las demás desprecian a Dios y sus leyes. La oposición al otro se justifica en términos biológicos y en relación a la ley divina, y su objetivo es revertirse a través de la conversión, guiando al otro por el camino correcto y alejándolo de la inmoralidad y el desequilibrio de la era moderna.

Quizás uno de los enfrentamientos principales es contra el cuerpo, pues como sostiene Weber "el impulso sexual, que vincula a las criaturas, representa la tentación más intensa" (1922: 470). Fátima apunta que "en cuanto a la carne, uno debe hacerse violencia a sí mismo por los hábitos, por la voluntad. Tener la recta intención para evitar el pecado [...] Lo metódico ayuda".²⁷ Establecen así una división que contrapone el cuerpo y el alma, lo espiritual y lo material. La mortificación del cuerpo (que puede ser simplemente mediante la inhibición de ciertos impulsos) sirve para elevar el alma pues, como dijo un sacerdote de la Fraternidad, "no es reprimirse salvar el corazón". En una oportunidad indagué acerca de la flagelación, a lo que la entrevistada aclaró que ella no realizaba esos actos pero que estaba segura de que muchos lo hacían, pues es una forma de sacrificio y ayuda contra las tentaciones.

Weber señala que las "relaciones sociales, el 'mundo' en el sentido del lenguaje religioso, representan la tentación [...] por ser el lugar de los placeres sensuales, éticamente irracionales y desviadores de Dios" (1922: 429). Dos de las jóvenes refieren a la necesidad de vencer las tentaciones y en relación con esto, restringen sus relaciones y movimientos en el espacio, "no juntarme con tal, no ir a determinado lugar. Si el otro no me aporta, no me junto más, porque me hace mal, y solo rezo por su alma",²⁸ dice Lourdes. Su hermana Fátima, por otra parte, comenta que "no hay que ceder, no hay que exponerse por ejemplo yendo a los boliches. Hay que evitar la ocasión de pecado. Tenemos que tener conciencia de lo que se puede hacer".

En el plano más abstracto, la Fraternidad se enfrenta al estilo de vida materialista predominante en las sociedades modernas, el cual se opone a los valores propuestos por *la Tradición*. Una de las entrevistadas explicó:

27 Entrevista a Fátima llevada a cabo en Martínez, 2012.

28 Entrevista a Lourdes realizada en Martínez, 2012.

“Luchamos contra el error del modernismo, contra el mundo, contra los demás, contra el demonio y contra la carne. En la televisión, revistas y carteles se promueve un estilo de vida materialista en casi todos los ámbitos”. Desde una perspectiva espiritual, el padre Juárez afirmó que luchan “contra una sociedad que se ha olvidado de Dios. El progresismo es inmoral, carece de reglas y leyes, y no tiene una verdadera trascendencia”. Esta idea de tradición se alinea con lo que Mallimaci describe como un catolicismo intransigente, el cual no solo se enfoca en el pasado, sino que, ante la crisis de la modernidad, se presenta como una alternativa de superación. Frente a la propuesta de autonomía de la modernidad, la Iglesia opone la utopía de una sociedad basada en principios cristianos (1996: 87).

Se trata entonces de enfrentarse a aquello que se aleja de la tradición e incentivar lo que se acerca a ella. Discursivamente, los sacerdotes refieren al plano religioso para relatar estas luchas y apuestas, con dificultad para traducir esto a ejemplos concretos. Por su parte, el laicado sitúa su “misión” en el plano secular. Así, mientras que las jóvenes remiten a cuestiones como la sexualidad, sus madres profundizan en lo que al rol de la mujer respecta.

Conclusión

La Fraternidad intenta conservar la “Iglesia de siempre”. En su afán por lograr “vivir según la tradición” es posible explicar su relación con la modernidad por medio del concepto de “ascetismo intramundano” descrito por Weber. Es decir, habitan al mundo al tiempo que se oponen a él. Esto lo hacen a través de una restricción de los ámbitos de la sociabilidad, el cuidado de las formas y el respeto a ciertos parámetros morales, que se traducen en la misa y les permiten fortalecer la adhesión y pertenencia grupal.

Efectivamente, el principal factor que los condujo a entrar en *la Tradición* es la celebración de la misa tridentina y el respeto por los sacramentos. A través de la selección de actividades y espacios propios, fortalecen los lazos grupales y encuentran a aquellos que “son como ellos” para defender “la verdad” y resistir. Al mismo tiempo, es al confrontarse con los demás y con el mundo exterior que refuerzan su identidad como grupo. Reconocen como características distintivas la separación del estilo de vida moderno, el cuidado de las formas, los valores morales y los ritos tradicionales, incluso diferenciándose de otras facciones conservadoras del catolicismo que no se atreven a dar

ese paso. También se distancian de las corrientes modernistas que realizan apostolados centrados en el ser humano y en lo puramente humanitario, ya que consideran que su misa no satisface plenamente. Luchar por preservar la Iglesia de siempre implica concebir lo mundano como hostil, sucio e impuro, renunciando a los placeres que el mundo terrenal ofrece. La modernidad es vista como algo contrario a Dios y antinatural, por lo tanto, además de protegerse de ella, buscan transformar a los demás. La lucha, entonces, se lleva a cabo en este mundo y contra los principios que prevalecen en él.

Ser *la Tradición* implica apelar a un pasado, y ritualizando lo conciben como bueno y verdadero, promoviendo una moralidad centrada en el cuidado de las formas mediante mecanismos disciplinarios. La Fraternidad posee un doble vínculo con la modernidad y sus valores, siendo que se define contra pero surge en ella, es decir que, para poder existir, la Fraternidad debe poder elegir habitar el hoy desde *la Tradición*. Los miembros de la congregación transitan dicha tensión buscando afirmarse en esa identidad que construyen día a día a través de sus diversas prácticas, concepciones morales y rituales.

Referencias

- Bargo, M. (2014). *Vivir según la Tradición. El caso de la Fraternidad Sacerdotal San Pio X* (Tesina de grado). Universidad Nacional de San Martín.
- Giménez Béliveau, V. (2000). En busca de la Tradición abandonada. Reflexiones sobre el uso del latín en celebraciones litúrgicas contemporáneas en Argentina. En AA. VV., *La Huella y el Río. Imágenes del Latín y la Cultura Latina* (pp. 273-289). Buenos Aires: Colegio Nacional de Buenos Aires.
- Hervieu-Léger, D. (1996). Catolicismo: el desafío de la memoria. *Sociedad y Religión*, XIV/XV, 9-28.
- Lida, M. (2011). Por una historia social y política del catolicismo en la Argentina del siglo XX. *PolHis*, VIII, 121-128.
- Mallimaci, F. (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires: Biblos.
- Mallimaci, F. (1996). Diversidad Católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina. *Sociedad y Religión*, XIV/XV, 71-94.
- Mallimaci, F. (2000). Catolicismo y Laicismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad Religiosa en América Latina. *Sociedad y Religión*, 20/21, 22-56.
- Morán Faúndes, J.M. (2012). El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual. *Sociedad y Religión*, 22 (XXXVII), 167-205.
- Obregón, M. (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "Proceso"*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Soneira, J. A. (2001). "Tradición y Campo Católico en América Latina". *Sociedad y Religión*, XXIII/XXIV, 107-117.
- Trobetta, P.L. (2012). La Doctrina de la 'Santidad de la Vida' en el Catolicismo. Un Análisis Sociológico sobre las formas de intervención en y sobre 'la Vida'. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 17, 13-26.
- Turner, V. (1969). *El Proceso Ritual*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1979) [1904]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México DF: Premia.
- Weber, M. (2014) [1904]. *Economía y Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CAPÍTULO 14

La religiosidad telón de fondo de prácticas, narrativas y materialidad en las Madres del Dolor¹

Alicia Irene Rebollar

Introducción

La emergencia de diversas formas de activismo de víctimas de violencia² y sus consecuentes repertorios de movilización permiten abordar la gestión del sufrimiento de las víctimas y sus familiares a través de acciones colectivas. Si bien el mundo religioso históricamente ha dado respuestas al sufrimiento humano, las víctimas a la hora de reclamar justicia a un Estado laico no utilizan un discurso que apele a la sacralidad, a cuestiones de fe o a lo sobrenatural. Sin embargo, diferentes formas de religiosidad se manifiestan en sus prácticas, en sus narrativas y en las formas de materialidad utilizadas al momento de reclamar justicia por sus muertos. En el camino del reclamo, categorías nativas con sentido religioso como *paz*, *sangre*, *vía crucis*, *hombre de bien* o *testimonio* ponen en tensión categorías como verdad, derecho y justicia.

En este sentido, cuando las creencias religiosas no son explicitadas en el discurso de las víctimas cabe preguntar ¿de qué manera lo sagrado, lo religioso y lo sobrenatural se expresan en el carácter que adoptan las diferentes agrupaciones de víctimas en sus manifestaciones, movilizaciones, rituales, en la construcción de monumentos, murales o memoriales? O preguntar

¹ Este artículo deriva de mi tesina de graduación *Mucho más que dolor y lazos de sangre. El activismo de las víctimas en la Asociación Madres del Dolor* (2014) UNSAM San Martín. Directora Virginia Vecchioli.

² En víctimas de violencia se refiere a violencia sexual, *gatillo fácil*, violencia institucional, muerte por inseguridad, secuestro seguido de muerte, “asesinato de tránsito”, entre otras. Respecto de *asesinato de tránsito* este grupo rechaza adjudicar a un accidente la causa de muerte en eventos de tránsito, existe consumo de alcohol, otras sustancias tóxicas o desacato a las reglas de tránsito.

¿en qué medida lo religioso marca fronteras no explicitadas en el lenguaje cotidiano entre diferentes grupos integrados en un mundo de víctimas? ¿qué tipo de fronteras definen con sus victimarios? O ¿de qué manera esas formas de religiosidad enmascaran acciones políticas?

Para dar respuesta a estas preguntas me apoyaré en el trabajo de campo realizado junto a la Asociación Civil Madres del Dolor (AMdD), fundada en 2004 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.³ Entre 2010 y 2014, en forma alternada, concurrí a la sede social del grupo, participé de manifestaciones, de reclamos frente a tribunales, de encuentros para la memoria, y otros eventos. Estos registros han sido complementados con entrevistas abiertas, conversaciones informales y fuentes secundarias: publicaciones gráficas, entrevistas radiales y televisivas, y redes sociales digitales. En este punto cabe aclarar que el texto bíblico que pongo en relación con narrativas, materialidad y prácticas es utilizado como una fuente secundaria de valor documental. En cuanto a la definición de víctima que guía este artículo adhiere a la concepción de Virginia Vecchioli:

En las ciencias sociales, el concepto se ha utilizado más recientemente para dar cuenta de la multiplicidad de formas de representación política, reconociendo que, en la actualidad, las personas participan de la vida pública no solo a través de su inclusión en partidos y sindicatos sino también a partir de la creación de asociaciones civiles y movimientos sociales que se constituyen a partir del reclamo por los derechos de las víctimas. (2014: 358)

Desde una perspectiva interpretativa, se analizará un sistema de significaciones representado por símbolos, siguiendo la concepción de la religión propuesta por Clifford Geertz (2006). El objetivo es comprender cómo estas nociones religiosas otorgan sentido a las prácticas humanas dentro de un grupo determinado. En relación a las narrativas, se adoptará la recomendación de Renato Rosaldo (2000) de distanciarse de una observación neutra del campo y considerar la narrativa nativa, incluyendo metáforas, indignación moral, castigos y otras manifestaciones. Asimismo, se empleará el enfoque

3 Para mayor información la sobre la conformación, mantenimiento, aprendizajes, rutinas, repertorios de acción, incidencia en políticas públicas de las Madres del Dolor, ver Rebolgar (2019) Disponible en https://www.academia.edu/43657909/Mucho_m%C3%A1s_que_dolor_y_lazos_de_sangre_El_activismo_de_las_v%C3%ADctimas_en_la_Asociaci%C3%B3n_Madres_del_Dolor

de Tim Ingold (2013) para entender la materialidad, no solo por los atributos fijos de la materia, sino por cómo estas cosas se ven involucradas en procesos relacionales. A través del estudio de casos particulares, la narrativa nativa, la simbología y la materialidad, se podrá acceder a una religiosidad implícita que moldea las prácticas y el discurso del grupo, delineando fronteras frente a otros y permitiendo una aproximación al sentido de justicia y las prácticas políticas de este grupo.

La religiosidad en la narrativa

Durante mi trabajo de campo junto a las Madres del Dolor no las escuché hablar de religión. La única manifestación se dio en una charla informal que disolvía toda diferencia religiosa: *el Congreso, la Casa Rosada, la Catedral no nos importa somos de diferentes religiones y nos respetamos, el quachito Gil, Dios, Jehová, la Virgen María*. Es decir que, las diferencias religiosas no eran impedimento para integrar la agrupación, aunque, sí lo eran expresamente la participación político partidaria o el trabajo en el Estado. Varias madres de víctimas renunciaron a la asociación cuando ingresaron a cumplir tareas rentadas dentro de organizaciones estatales, o cuando iniciaron una carrera política. Estas fronteras se ampliarán con el uso de la categoría *sangre*, mientras que el trabajo político del grupo, según mostraré más adelante, se hace presente en el despliegue narrativo de las categorías *paz y hombre de bien*.

A lo largo del trabajo de campo fue tomando relevancia el uso recurrente de la categoría *sangre* en forma tanto explícita como metafórica. Ante la muerte de un familiar su uso en los testimonios recogidos en el campo homogeneizaba diferencias:

viene el dolor a tu alma, explotó tu alma y no sabes para qué lado va tu explosión, uno ve que todo lo que construyó se viene abajo, clase baja, clase media, clase alta, todo se te va en un hilo de sangre.⁴

Cuando los familiares de las víctimas explican las razones por las que comenzaron a reclamar justicia, destacan que se trata de sus hijos, hermanos y parientes, es decir, personas que comparten su misma *sangre*. Sin embargo,

4 Entrevista de la autora a Elsa Gómez en la primera sede de las Madres del Dolor (Congreso) el 26-5-2010.

María Victoria Pita, quien trabajó con familiares de víctimas de *gatillo fácil*,⁵ muestra que no todos los padres, madres o parientes reclaman justicia por sus seres queridos fallecidos. Algunos padres son percibidos como fríos, carentes de coraje o valentía, ya que no muestran el compromiso necesario para buscar justicia. Por otro lado, otros familiares utilizan el vínculo sanguíneo como una forma de enfrentar al responsable del crimen. Expresan frases como “no tenés sangre para enfrentarnos, ¡cobarde! ¡¿Por qué no salís, así como lo mataste a mi hermano!? ¡¿No te da la sangre Donoso?, sos un cobarde!” (Pita, 2010:103). Para Pita, el concepto de *tener sangre* marca el inicio del proceso de politización del reclamo de justicia por parte de los familiares de las víctimas. En el caso de las Madres del Dolor, *tener sangre* se traduce en *no tener miedo*, en mostrar valentía y coraje en la lucha por denunciar la muerte de sus hijos y exigir justicia, evitando alinearse con posturas adhesiones político-partidarias.

Retomando la narrativa de las Madres del Dolor, en ocasiones utilizaron el término para trazar una frontera con los victimarios: *nosotras fuimos de sangre buena, ellos son de sangre mala*. O en usos mucho más dramáticos. En una oportunidad una de las Madres del Dolor visitó en el hospital a la mamá de Fernanda Aguirre, desaparecida en Entre Ríos y posible víctima de trata. Esta madre enfermó de cáncer durante la infructuosa búsqueda de su hija. De esa visita Silvia recordó *le llevé un regalo, un camisón, ella me miró y me dijo: tráeme sangre que es lo que necesito*. Igualando sangre a la vida que se le escapaba del cuerpo.

Al igual que el uso del término *sangre* también llamó la atención la recurrencia del término *paz*. Por ejemplo, lo incluyen en los saludos dirigidos a otros familiares, y en una carta dirigida a Carolina Píparo, quien fue víctima de una salidera bancaria en la que perdió a su hijo por nacer, cierra con el deseo de encontrar la paz. A medida que avanzaba mi trabajo etnográfico, comencé a relacionar este deseo recurrente con otros sentimientos como el odio y la venganza. En cuanto a los responsables de la muerte de sus hijos, estas madres expresaron su deseo de poder destruirlos con sus propias manos, cuestionando qué pensarían *los jueces o los asesinos*. Este sentimiento de venganza, tan humano, ha sido abordado por la antropología clásica en el estudio de la *sociedad Nuer*. Evans-Pritchard

5 Familiares de víctimas de la Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional (Correpi) La expresión *gatillo fácil* es la denominación, de uso popular, que refiere a hechos de violencia policial. Alude a la liviandad o facilidad con que la policía mata hiere, en situaciones que van desde lo que se denomina uso desmedido de la fuerza hasta ejecuciones extrajudiciales y falsos enfrentamientos (Pita, 2010:7)

muestra cómo este grupo africano busca los medios necesarios para resolver los conflictos de sangre y superar un estado de *vendetta* permanente que pondría en peligro los lazos sociales.

La ofensa no se perdona nunca y el agravio ha de pagarse en última instancia con una vida [...] un hueso [el muerto] se interpone entre ellos [...] todos los nuer reconocen que, a pesar de los pagos y de los sacrificios, una rencilla es eterna, pues los parientes del muerto nunca dejan de *albergar la guerra en sus corazones* (1987:173)

Respecto de las Madres del Dolor, cuando se les pregunta acerca de si el accionar que despliegan en contra de los victimarios de sus hijos responde a una búsqueda de venganza, prefieren contestar que *cuando vimos salir a [el asesino de Kevin Sedano] esposado y con la sentencia nos sentimos felices*. Para Viviam, la madre de Kevin, la sentencia significaba que ahora su hijo *podía descansar en paz y entonces [ella] también estaba en paz*. En contraposición, hay momentos en que estas madres pierden la *paz*. Ante la posibilidad de que el victimario de su hijo accediera a la prisión domiciliaria por edad avanzada una madre declaró:

Elvira: Con respecto a mi caso, el detenido cumplió 70 años y pidió el arresto domiciliario [...] le hicieron un chequeo, está ciego y es diabético [...] Él está en Marcos Paz, me da cierta inquietud.

Alicia (entrevistadora): ¿Inquietud? No creo que, aunque salga pueda ejercer alguna acción contra ustedes.

E: Inquietud porque no cumpla los 25 años, que se vaya a su casa, ahí estaría rodeado de sus afectos, mi hijo ya no puede. Ya que no hay sumatoria de pena, entonces que cumpla los 25 años. A veces, dicen que lo que buscamos es venganza y no es así, es un pedido de justicia [...] tienen el derecho a pedirlo, la ley lo contempla, pero no siempre se puede, en mi caso es alguien violento, no sería bueno para la sociedad que este en su casa. *Cuando salió la sentencia sentí que Cristian podía descansar en paz y, entonces yo también estaba en paz, el dolor no se va nunca, pero estaba en paz.*

A: Entonces, lo que me estás diciendo es que, si este hombre termina su condena en su casa con su familia, ¿vos perderías esa paz?

E: Sí, totalmente, algunos te dicen: “Ya pasaron 8 años ¿ya estás bien?”. Uno se queda en ese día, uno se levanta con el hijo en el corazón y en la cabeza, una parte de mí se murió con él, pero tengo dos hijas, un marido, tengo que seguir, pero el dolor no pasa, el vacío no lo llena nada.⁶

Es decir que, igual a lo mostrado por Evans Pritchard para la *sociedad nuer*, para las Madres del Dolor, *un hueso se interpone* entre la familia del muerto y su asesino, en una *rencilla [que] es eterna*. Como lo muestran los dichos de Elvira *los parientes del muerto nunca dejan de albergar la guerra en sus corazones*, y solo alcanzan la *paz* para su muerto y para sí mismos, en tanto se cumpla la condena. Si bien encontramos una correspondencia entre la *sociedad nuer* y nuestra sociedad occidental los mecanismos de obtención de justicia que les corresponden son diferentes. Mientras los *nuer* recurrían al *jefe piel de leopardo* para saldar sus deudas de *sangre*, actualmente, nuestra sociedad tras un extenso proceso civilizatorio delega en el aparato estatal el uso de la fuerza y de la administración de justicia (Elías, 2009; Weber, 2009). De modo que, los reclamos de justicia de las Madres del Dolor son gestionados por funcionarios judiciales quienes designarán responsables de los actos criminales, producirán condenas y proveerán reparación a los damnificados.

Retomando la pérdida de *paz* que experimentan las Madres del Dolor ante la posibilidad de que el perpetrador salga de la cárcel o se reduzca su condena las sumerge en un estado de inquietud que puede llegar a paralizarlas. En este punto, encontré útil seguir el análisis de Renato Rosaldo (1989) sobre los sentimientos de aflicción e ira entre los *ilongotes*. Entre ellos, la cacería se convierte en un acto de purificación y catarsis frente a la muerte de un miembro de su familia. Antes de la cacería, describen su estado físico como similar al *de un árbol* enredado en *una enredadera*, pero una vez que la cacería y la consecuente decapitación tienen éxito, se sienten ligeros y vigorosos, y experimentan una sensación de bienestar colectivo.

De algún modo, en forma semejante la pesada carga que se impone sobre las Madres del Dolor cuando el victimario de sus hijos es beneficiado con salidas anticipadas o transitorias, las hace sentir como un *árbol con una enredadera*. Estas ataduras pueden pensarse como el *inmovilismo*, que

⁶ Fragmento de entrevista de la autora a Elvira Torres en la primera sede (Congreso) de las Madres del Dolor, 3-6-2010. El resaltado corresponde a la autora

menciona Veena Das (2002), que inflige el dolor es producido por las fuerzas más violentas de una sociedad. Cuando se logra salir de ese estado los efectos producidos son presentados por esta antropóloga como la transformación del dolor vivido en visiones de bien común expresadas a través de comunidades morales. En sintonía, Rosaldo (1989) va a pensar que la fuerza de las emociones, aparejadas con el dolor, tiene importantes consecuencias sociales. En el caso de las Madres del Dolor, ellas van a trabajar para que sus hijos descansen en paz, van a *golpear puertas* para encontrar justicia y *poder vivir en paz*. En este *vía crucis*, así designan ese camino, ayudan a otras víctimas y se involucran en una serie de acciones colectivas tan significativas que llegan incidir en la producción de políticas públicas.

Ahora, además de la recurrencia en el discurso nativo de términos con sentido religioso como *sangre y paz*, se suma la figura del *vía crucis* con todo su sentido sacrificial. A continuación, se prestará atención a la presencia de la categoría *hombre de bien* en las narrativas. Para Marta, su hijo fallecido tras un secuestro era considerado un *hombre de bien*, pero ¿cómo caracteriza este grupo a un *hombre de bien*? En una entrevista radial, en relación a los rumores sobre la presentación de un proyecto de ley que permitiría la reducción de la pena a numerosos presos, las expresiones de Viviam aclararon el significado atribuido a la noción de hombre de bien.

Lo que les está faltando [a los presos] es la herramienta para el día de mañana salir y decir: voy a ser un hombre de bien, ¡ahora sí se trabajar!, sí sé levantarme a un horario, sí sé mantener a mi familia y voy a trabajar con toda dignidad para ella con todo lo que el trabajo significa, y realmente no se está haciendo [...]. No queremos que se mueran en la cárcel ni que se pudran en la cárcel, queremos que sean *personas de bien*.⁷

Para estas madres, el trabajo, el cumplimiento de las obligaciones, así como contribuir al sustento de una familia, son vistos como factores que dignifican a una persona y la convierten en un *hombre de bien*. Asimismo, identifican la falta de oportunidades para adquirir estas cualidades como la razón por la cual algunas personas terminan en prisión. Desde su perspectiva, el trabajo y las responsabilidades derivadas de él son herramientas necesarias para evitar la delincuencia y vivir en armonía dentro de la comunidad.

7 Entrevista del periodista González Oro a Viviam Perrone el 18-10-2010 transmitida por Radio 10.

Además, consideran al Estado responsable por no proporcionar estas herramientas, es decir, no brindar una educación que enseñe los conocimientos necesarios para trabajar y poder mantenerse a sí mismos, así como contribuir al sustento de sus familias.

Esta caracterización que hace el grupo del *hombre de bien* uniéndolo al cumplimiento del trabajo tiene fundamento en un antiguo mandato religioso *ganarás el pan con el sudor de tu frente*. Un mandato basado en el pecado original de Adán y Eva cuya culpa se transfiere al resto de la humanidad. De esta manera aparece la sanción en el libro del Génesis:⁸

Maldita sea la tierra por tu culpa. Con fatiga sacarás de ella tu alimento por todos los días de tu vida. Espinas y cardo te dará, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado. Porque eres polvo y al polvo volverás. (3:19)

Hasta aquí se mostró el uso político de términos con sentido religioso para homogeneizar diferencias e identificarse en una única causa la de los familiares de víctimas. Además, para diferenciarse de los victimarios, y para interpelear al estado, ya sea pidiendo justicia, reclamando medidas que contribuyan a la prevención del delito, o el cumplimiento efectivo de las penas judiciales. Ahora bien, este uso recurrente de términos con connotación religiosa como *sangre*, *paz*, *vía crucis* y *hombre de bien* lleva a preguntar ¿de dónde proviene la fuerza que estos términos le imprimen al discurso político de las víctimas?

La religiosidad tras los usos metafóricos en la narrativa

Pensar la recurrencia del uso de metáforas en las narrativas de las Madres del Dolor nos permite entender el poder que los términos religiosos otorgan a su discurso. Por ejemplo, la metáfora de la sangre derramada simboliza la muerte y la destrucción, y forma parte de una narrativa que estas madres repiten

⁸ El Génesis es el primer libro de la Torá (primer libro del pueblo judío) y primer libro del Antiguo Testamento de la Biblia cristiana. Es un relato de la creación del mundo, de la historia temprana de la humanidad, de los antepasados de Israel y de los orígenes del pueblo judío. Se trata de la historia primitiva del mundo con el relato de su Creación y de los primeros seres humanos, la Caída y Expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén, del Asesinato de Abel por parte de su hermano Caín, del Diluvio y el Arca de Noé, y la Torre de Babel.

constantemente al relatar la historia de la muerte violenta de sus hijos: *todo se te va en un hilo de sangre, se va en tus hijos, en tu esposo. Hay una familia y todos sufren por lo que te hicieron.*⁹ En la Biblia, encontramos la primera mención de la sangre derramada en el Génesis, en referencia a la muerte de Abel a manos de su hermano Caín. Dios le dice a Caín: “¿Qué has hecho? Habla la sangre de tu hermano, desde la tierra grita hasta mí. Por lo tanto, maldito serás, y vivirás lejos de este suelo fértil” (Génesis 4:10-11). Esta metáfora bíblica que equipara la sangre derramada con la muerte contrasta con la sangre como metáfora de vida en el Levítico¹⁰, donde se dice que “la vida del ser mortal está en la sangre, y yo les di la sangre como medio para rescatar su propia vida” (Levítico 17:11).

Si nos detenemos en el uso bíblico de la *sangre* en nuestra sociedad occidental y cristiana el más significativo es el mito de la muerte de Cristo, cuya *sangre* derramada limpió a la humanidad de sus pecados conduciéndola a una nueva y purificada vida. Si bien las Madres del Dolor no reviven la historia bíblica narrada a través de la *sangre* de Cristo, sí podemos pensar que tras los usos que ellas hacen del término *sangre* esta historia opera como telón de fondo. Cuando ellas, según vimos con anterioridad, renuncian a ejercer venganza y ponen sus casos en manos de la Justicia lo justifican marcando una frontera: *nosotras somos de sangre buena, ellos son de sangre mala.*¹¹

De modo que, este renunciamiento a la violencia por mano propia, equiparado a la posesión de *sangre buena*, puede interpretarse como una continuidad de la idea de la purificación de la humanidad a través del sacrificio de Cristo. Esto pone en tela de juicio la Ley del Talión,¹² que establece la reciprocidad de la violencia: ojo por ojo y diente por diente. Según el Evangelio de Mateo,¹³ Jesús enseña a sus seguidores a no responder a quienes les hacen daño, sino a ofrecer la otra mejilla en lugar de buscar venganza: “Pero yo les

9 Entrevista a Elsa Gómez por la autora en la primera sede (Congreso) de Madres del Dolor, el 26-5-2010.

10 El Levítico es uno de los libros bíblicos del Antiguo Testamento y del Tanaj (conjunto de veinticuatro libros sagrados canónicos del judaísmo). El Levítico hace hincapié en las prácticas rituales, legales y morales más que en las creencias.

11 Entrevista de la autora a Silvia Irigaray en la primera sede (Congreso) de las Madres del Dolor, el 10-10-2010

12 La ley del talión, ojo por ojo y diente por diente, escrita en la legislación de Moisés, entre los judíos, solo los jueces la aplicaban, y con frecuencia se contentaban con satisfacciones pecuniarias.

13 El Evangelio de Mateo es el primer libro del Nuevo Testamento (después del nacimiento de Cristo). Mateo relata que Jesús, como el Mesías de Israel, es rechazado y ejecutado, pronuncia juicio sobre Israel y sus líderes y se convierte en la salvación de los gentiles. El objetivo de Mateo es demostrarles a los judíos que Jesús es efectivamente el Mesías que tanto habían esperado.

digo que no hagan frente al que les hace mal, al contrario, si alguien te da una bofetada en la mejilla derecha, preséntale también la otra” (Mateo 5:38-39). Esto implica la aceptación del mandamiento divino de *no matarás*.¹⁴

Aunque, estas madres van un paso más allá cuando la distinción entre quienes poseen *sangre buena* y quienes poseen *sangre mala* es resignificada en *familias buenas* y *familias malas*. Las Madres del Dolor afirman: “Es así, hay familias buenas que enseñan el amor y el respeto por los demás y otras malas que solo buscan protegerse ellos [...] y los jueces también piensan en ellos y los protegen. La inclusión de los jueces en la distinción entre familias buenas y familias malas” es coherente con las manifestaciones expresadas en el campo, el cuestionamiento a los jueces aparece permanentemente en el discurso grupal que está plagado de acusaciones hacía los magistrados por el ejercicio de la defensa de intereses personales, de clase, de amistad, de familia y hasta denuncias de beneficiar sus negocios personales.

El uso metafórico del término *sangre* podría no llamar la atención, entendiendo que quienes lo expresan son familiares de víctimas que perdieron a seres queridos en hechos de violencia. Sin embargo, resultó productivo para una aproximación al funcionamiento del grupo atender a su recurrencia, siguiendo la propuesta de Ricoeur, para quien *la metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescibir la realidad* (Ricoeur, 1980: 15). Es decir, es el poder de referirse al ser y a la verdad desde un segundo rango de sentido.

Así vimos que el uso de la metáfora por parte de las Madres del Dolor expresa su visión del mundo y marca fronteras sociales. De modo que apelar a la *sangre* como portadora del bien o del mal construye un *nosotros* y un *los otros*. Mientras que la *sangre* como vehículo de vida o de muerte fortalece un discurso cuyo objetivo es instalar en la escena pública su principal demanda: respetar el derecho a la vida.¹⁵ Además, desde este lugar, los usos metafóricos de la sangre, por parte de este grupo, visibilizan un reclamo más generalizado, que es que *la sociedad vea la cantidad de víctimas en democracia*.¹⁶

La metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescibir la realidad.

14 “No matarás” es uno de los mandamientos escritos por Dios en tablas de piedra que Moisés recibió en el Monte Sinaí. Este conjunto de leyes se conoce como los Diez Mandamientos o Decálogo.

15 En nuestro Código Penal el primer derecho es el derecho a la vida.

16 Entrevista de la autora a Elsa Gómez en la primera sede (Congreso) de las Madres del Dolor, el 26-5-2010

La religiosidad detrás de las prácticas

En las prácticas, la participación en ritos religiosos podía verificarse de manera concreta. Durante mi trabajo de campo, escuché que las Madres del Dolor se conocieron en marchas, en misas, en los pasillos de los tribunales. A través de fuentes secundarias, supe que participaron en misas de cuerpo presente y en ritos funerarios. También supe que quince días después de la muerte trágica de su hija, los padres de Lucila Yaconis participaron en una ceremonia de oración en su memoria. Este acto religioso fue convocado por la Red Solidaria y asistieron referentes religiosos de diferentes denominaciones.¹⁷

En el caso de Marcela Brenda Iglesias, sus padres convocan desde hace 25 años a un encuentro para recordar su trágica muerte en los arcos del viaducto ferroviario del Parque 3 de Febrero, en la ciudad de Buenos Aires (CABA). En estos encuentros, pude constatar la presencia del padre Juan Carlos de la Parroquia del Niño Jesús, junto a legisladores, funcionarios del gobierno, integrantes de diferentes asociaciones de familiares de víctimas, vecinos y personas anónimas que utilizan el parque.¹⁸

Sin embargo, dado que el discurso grupal no acompañaba estos signos de religiosidad, en los primeros tiempos de mi trabajo de campo fueron entendidos como simples adhesiones formales. Para el antropólogo Fábio Alves Araújo (2007), para el caso de las Madres de Acari en el contexto brasileiro, la asistencia a misa forma parte de un repertorio de acción que ayuda a sumar adeptos a una causa que reclama por la aparición de los cuerpos de sus hijos desaparecidos. Estas madres exigen el derecho a dar a sus hijos un entierro según los ritos cristianos. Si bien estas madres se declaran creyentes y algunas practicantes, Araújo define como *misas-protesta* a las que se realizaron en relación al *Caso Acari*, poniendo en evidencia la conexión entre ritual religioso y política.

Para el caso de las Madres del Dolor, con el tiempo, aquellas prácticas que fueron inicialmente desestimadas comenzaron a mostrarse como

17 La Red Solidaria es una asociación sin ánimo de lucro que fomenta la participación de jóvenes y mayores en acciones conjuntas de voluntariado. Su base operativa tiene sustento en la organización católica Caritas.

18 Ver más información en *De accidente a responsabilidad política. El caso de Marcela Brenda Iglesias en el Parque 3 de Febrero-CABA* (Rebollar, 2016:73-98) Disponible en <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/184>

verdaderos indicadores no solo de una adhesión religiosa, sino también de importantes procesos sociales. La participación en misas, responsos, ritos funerarios y religiosos, acompañando a otros familiares de víctimas, forma parte del repertorio de acción de las Madres del Dolor. Sin embargo, esta participación va más allá de ser una simple práctica. En un primer momento, implica *acompañar* al familiar de la víctima, compartiendo el duelo, escuchando y brindando apoyo emocional. Como se menciona en el estudio de Rebollar: “Lo nuestro es la contención, es lo que más necesita en esos momentos y es lo que tratamos de dar, para cada madre que nos llama su hijo es único e irrepetible y quiere que la escuches” (2019: 25). Más adelante es *acompañar* el proceso judicial y las sentencias. Los aniversarios de las muertes de los hijos son momentos duros de afrontar que son *acompañados* recíprocamente entre los familiares, de esta manera, se van construyendo vínculos afectivos. Como don, en el sentido que le otorga Marcel Mauss (2012), el *acompañamiento* exige siempre una retribución. Como acción moral se inserta en redes de reciprocidad, contribuye decididamente a conformar y consolidar las asociaciones y prescribe un comportamiento esperado al interior de estas. Estas redes se activan para manifestarse frente a los Tribunales, en marchas, en manifestaciones, de modo que, el *acompañar* es una categoría política, en tanto se integra al repertorio de movilización de estas asociaciones (Rebollar, 2019).

La religiosidad detrás de la materialidad

El primer día que ingrese en la sede de las Madres del Dolor, me causó gran impresión el logo pintado sobre la pared que enfrentaba la entrada. Se trataba de un corazón partido que las Madres del Dolor han logrado unir por medio de dos palabras: Justicia y Esperanza, y cuyo centro lo ocupa una madre acunando a su niño. La imagen me resultaba muy familiar, pero pasó un tiempo hasta poder descifrar el por qué. Durante una conversación con una de las madres sobre el color violeta que las identifica surgió el origen del logo, Silvia explicó que *en principio el logo era la Virgen Niña, pero lo fuimos cambiando para que parezca una mujer con un niño*.¹⁹ Esta era la causa de la familiaridad que me transmitía el logo, la imagen de la madre acunando a un

19 Entrevista de la autora a Silvia Irigaray en la primera sede (Congreso) de las Madres del Dolor, 10-10-2010



Figura 1.

niño rememoraba a la Virgen Niña un ícono de la religiosidad católica en los años sesenta. Durante esa década se la podía ver enmarcada en alguna pared, en una repisa, o como dije en alguna cadena colgada al cuello.

Un buen comienzo para el análisis es prestar atención a las palabras Justicia y Esperanza, que se unen en el logotipo con un corazón desgarrado. Este enfoque nos remite a las ideas de Bronislaw Malinowski en *Magia, ciencia y religión*, donde plantea que si la lógica pragmática pone en peligro la organización interna del individuo y de las colectividades, entonces es imperativo preservar *el optimismo humano y reforzar la fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo* (1985:25-35).

Esta simultaneidad cultural entre la lógica racional y las concepciones mágicas, y su praxis, es considerada por el historiador del arte Aby Warburg como una esquizofrenia que se traduce en hibridaciones y transiciones culturales. Siguiendo el pensamiento de Warburg, José Emilio Burucúa (2003) postula que el arte, frente a las crisis, cumple el papel de volver al origen y regresar a la magia, desempeñando un papel ambivalente.

Por un lado, el *pathosformel*, concepto acuñado por Warburg, ofrece la materia prima con toda la fuerza de un elemento figurativo que consolida el pensamiento racional. En el caso del logotipo de las Madres del Dolor, esa materia prima se aporta mediante la imagen tradicional de la Virgen Niña. Por otro lado, esa imagen apela a la potencia de los sentidos, despertando la fascinación de la magia. A partir de la ambivalencia entre tradición y magia,

el arte revela choques, compromisos, mezcla de horizontes, metamorfosis y una dirección hacia la razón o hacia la magia.²⁰

Burucúa menciona el interés de Warburg sobre ese enigma de la función de la memoria que une el milagro de la constancia con el milagro de la transformación revelando las elecciones conscientes o inconscientes de las tendencias de una época. Este era el fenómeno operado en mi memoria ante la familiaridad del logo, el recuerdo de una imagen tradicional de la Virgen Niña ahora transformada en una madre con un niño en brazo como logo de una asociación de familiares de víctimas. Si bien el logo condensaba el dolor por el hijo perdido y la esperanza en encontrar justicia por su muerte, la elección de un fuerte símbolo de la religión católica en los años sesenta incluía, como veremos, lazos generacionales y religiosos. Para Tim Ingold *las propiedades de los materiales [...] no son objetivamente determinadas ni subjetivamente imaginadas, sino experimentadas en las prácticas.* (2013:18). De modo que seguir su perspectiva nos permitirá acceder a creencias, valores y la cultura religiosa inscriptos en los objetos.

En este sentido, el símbolo de la Virgen Niña encapsula el catolicismo de los años sesenta y la mística revolucionaria de una generación que se formó bajo el lema *queremos cambiar el mundo*. Ahora, convertido en logotipo, se suma a la lucha de los familiares de las víctimas. Al seguir las trayectorias personales de las Madres del Dolor, se pudo constatar su afinidad con militantes católicos comprometidos con los sectores populares, cuyas raíces se encuentran en los movimientos tercermundistas.

Varias de estas madres mantuvieron vínculos durante su adolescencia o juventud con instituciones de acción social católicas como Cáritas, así como con sacerdotes católicos como el padre Mújica o el Padre Tissera. Apoyaron las gestiones del padre Pepe Di Paola, se identificaron con el tipo de gestión social de líderes católicos como Manuel Lozano de la Fundación SÍ, y se constató el papel facilitador que desempeñó el líder social Juan Carr en la formación de la asociación.²¹

20 Agradezco al Lic. Mauro Vázquez por sugerirme la inclusión en el análisis del concepto de *pathosformel* de Aby Warburg.

21 El sacerdote Carlos Mújica perteneció al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y participo de las luchas populares de la Argentina de la década 1960 y 1970. En la Villa 31 de Retiro realizó su mayor labor comunitaria, allí fundó la parroquia Cristo Obrero. Fue asesinado el 11 de mayo de 1974.

El padre Pablo Tissera terminó sus estudios en el Instituto Monserrat dirigido por jesuitas en la ciudad de Córdoba. Allí hizo el Noviciado y estudio Humanidades y Literatura en la Compañía de Jesús. En el Seminario Metropolitano de Buenos Aires en Villa Devoto se reencontró con su alumno Carlos Mújica.

Las trayectorias de estas madres nos acercan a la participación de los laicos católicos en nuestro país. Durante los años sesenta, surgieron acciones católicas que lograron canalizar las inquietudes de compromiso social de amplios sectores de la juventud movilizada. La tradicional Acción Católica, que agrupaba el activismo católico de los laicos, fue fuertemente cuestionada en ese momento, y muchos católicos se involucraron en movimientos revolucionarios.

Hubo una constante fuga de militantes católicos hacia organizaciones políticas y guerrilleras, lo que llevó a la disolución de los movimientos más radicalizados por parte del episcopado, como los Movimientos Rurales de Acción Católica y la Juventud Universitaria Católica. Tras la dictadura, a partir de la década de 1980, grupos de laicos católicos formados al margen de la institución comenzaron a llamar la atención de las jerarquías episcopales. Se trataba de movimientos con una gran diversidad de objetivos y de carismas, pero que compartieron un eje de acción, no habían sido fundados por las jerarquías eclesásticas sino por religiosos, laicos o sacerdotes en tanto iniciativas personales. Dentro de este marco se podrían incluir las acciones de Juan Carr, Manuel Lozano y su influencia sobre las Madres del Dolor.

Otro impacto de la materialidad ligada a lo religioso llegó el 28 de octubre de 2010 cuando se transmitió el velatorio de Néstor Kirchner en la Casa Rosada. A través de la pantalla pude ver a Viviam Perrone, quien entonces lideraba Madres del Dolor, dando sus condolencias a Cristina Fernández de Kirchner y entregándole en mano un rosario de cuentas negras que Máximo, su hijo, enganchó en el ataúd junto a los pañuelos de las Madres de la Plaza de Mayo. A ese lugar solo llegaron importantes personalidades de la cultura, de la política y de la vida social. La presencia de Perrone en ese lugar representando a las Madres del Dolor, y el fuerte contraste del rosario negro con

En 1981, en el barrio de Florida del municipio de Vicente López, organizó la *Olla de Dios*, donde concurrían a comer aproximadamente cien personas provenientes de barrios carenciados de la zona.

El padre Pepe Di Paola pertenece al Equipo de Sacerdotes para las Villas de Emergencia que, con la ayuda del entonces obispo Bergoglio, contaba con ocho sacerdotes dedicados a la asistencia de las 180 mil personas que se calcula que vivían en los asentamientos de la Capital. Los integrantes de este equipo se consideran hijos del movimiento de sacerdotes tercermundistas que lideraba Carlos Múgica.

Juan Carr, en 1995 fundó la Red Solidaria junto a cinco amigos. La idea era crear una comunión entre quienes tuviesen una necesidad determinada y todos aquellos dispuestos a ofrecerles ayuda. Sus acciones se basan en un fuerte vínculo con la parroquia de Santo Tomás Moro en Vicente López.

Manuel Lozano es director de Fundación Sí, una ONG constituida en 2012 que tiene como principal objetivo promover la inclusión social de los sectores más vulnerables de la Argentina. Fuertemente ligado a la asistencia de gente en situación de calle.

el pañuelo blanco de las Madres de Plaza de Mayo dejó abiertas varias preguntas que por el momento solo pueden ser contestadas con especulaciones.

En otra ocasión ingresando a la asociación encontré a una madre organizando recortes de diario.

—¿Qué haces, Elsitita, con los recortes de diario?

—Lo que hacemos todas, cuando estamos acá, son los diarios y noticias vinculados a las Madres del Dolor: hechos trágicos, funcionarios. Los cortamos y guardamos, es interesante porque hay olvido. Es como una investigación, los encarpetamos, cuando les va mal los familiares nos llaman. Ahí tengo mi Biblia, cuando te va mal te vas a la Biblia.²²

En principio, me pareció que era una conducta compulsiva más, como el hábito de acumular información sin un beneficio claro. Sin embargo, luego pude corroborar lo observado por Vecchioli (2001) en relación a las asociaciones de familiares de víctimas del terrorismo de Estado. Según Vecchioli la búsqueda de nuevos datos y la confección de listados es una tarea fundamental de las organizaciones de derechos humanos, ya que esta información es crucial para presentar pruebas ante la justicia, buscar el paradero de menores apropiados, denunciar a los responsables, rendir homenaje a las víctimas, colocar placas conmemorativas o crear monumentos.

En el caso de las Madres del Dolor, esta acción se presenta como una forma de documentar las muertes violentas y las respuestas que los funcionarios públicos dan ante ellas. Además de esta función constitutiva podemos ligar a la religiosidad del grupo la confección de una carpeta de recortes de diarios que las Madres del Dolor reconocían como *la Biblia*. En esa carpeta, a modo de archivo, se encontraban los datos necesarios para poder brindar un servicio de asistencia y asesoramiento a otros familiares de víctimas. Una tarde en la asociación, Elsitita le comenta a una de sus compañeras:

¿Viste el diario? Te lo dejé marcado para que lo vieras, es el caso en el que Protección a la Víctima de la Provincia de Buenos Aires decía que les

22 Conversación informal de la autora a Elsa Gómez en la primera sede (Congreso) de las Madres del Dolor el 28-5-2010. El resaltado corresponde a la autora

daban protección a las víctimas, que los proveía de asistencia psicológica y hasta ahora nada, los chicos siguen enclaustrados.²³

Este seguimiento que las Madres del Dolor hacen de las acciones de los centros estatales de asistencia integral a las víctimas cobra sentido, ya que le otorga justificación al trabajo de la asociación. *Las madres* se ven en la necesidad de realizar tareas *que* deberían ser responsabilidad *del Estado*, como acudir *a la fiscalía*, presionar a los abogados *para que trabajen* y *presionar a los jueces para que den la condena que corresponde*.²⁴ Pero ¿qué sentido tiene nominar *la Biblia* a una artesanal carpeta de datos? ¿Qué es la Biblia, el libro sagrado, para nuestra sociedad occidental contemporánea? Jorge Luis Borges escribió sobre la diversidad de los textos allí reunidos:

¡Qué idea excepcional, la de reunir textos de distintos autores y distintas épocas y atribuirlos a un autor único, el Espíritu! ¿No es maravilloso? Es decir, obras tan dispares como el Libro de *Job*, el *Cantar de los Cantares*, el *Eclesiastés*, el Libro de los Reyes, los Evangelios y el Génesis: atribuirlos todos a un solo autor invisible. Los judíos tuvieron una magnífica idea. Es como si alguien pretendiera conjuntar en un solo tomo las obras de Emerson, Carlyle, Melville, Henry James, Chaucer y Shakespeare, y declarar que todo proviene del mismo autor.²⁵

Esta visión desnaturalizadora de Borges no va en desmedro del impacto de este texto sagrado en la civilización occidental. George Steiner lo ha delineado así:

En Occidente, pero también en otras partes del planeta donde el *Buen Libro* ha sido introducido, la Biblia determina, en buena medida, nuestra identidad histórica y social. Proporciona a la conciencia los instrumentos, a menudo implícitos, para la remembranza y la cita. Hasta la época moderna, estos instrumentos estaban tan profundamente grabados en nuestra mentalidad, incluso –tal vez especialmente– entre gentes no

23 Conversación informal de la autora a Elsa Gómez en la primera sede (Congreso) de las Madres del Dolor el 28-5-2010

24 *Ibidem*

25 Respuesta de J.L. Borges (1899-1986) a una pregunta de Carlos Cortínez (1934), escritor y poeta chileno en el marco de una serie de charlas en el Emily Dickinson College en la primavera de 1983. En Revista Fractal N° 7 octubre y diciembre, 1997, Año 2, Volumen II, pp.63-88. Recuperado de <https://www.mxfractal.org/F7borges.html>

alfabetizadas o pre-alfabetizadas, que la referencia bíblica hacía las veces de autoreferencia, de pasaporte en el viaje hacia el ser interior de la persona. (2000:14)

Podemos agregar que en este texto se recopilan los testimonios de los profetas que expresaron la palabra de Dios. En la actualidad, en el ámbito de la justicia, dar testimonio implica declarar la veracidad de un hecho. Aunque en el ámbito legislativo esto ha cambiado, muchos diputados o senadores aún juran *cumplir con lealtad y patriotismo* sus funciones públicas sobre la Biblia. La importancia de este juramento desde una perspectiva bíblica se encuentra en el Evangelio de Mateo: *También se les ha dicho a sus antepasados: No perjurarás y cumplirás tus juramentos al Señor* (Mateo 5:33). A través de este enunciado, podemos ver que el testimonio no se limita a una mera declaración oral o predicación, sino que implica una dimensión ética y moral que da valor a la palabra comprometida.

Es en este sentido que las Madres del Dolor utilizan *la Biblia* como respaldo para fundamentar sus argumentos contra un funcionario público. Cuando sostienen la Biblia, están haciendo referencia a los testimonios recopilados, que operan como pruebas de que se ha faltado a la palabra comprometida, es decir, brindar justicia a las víctimas, prevenir y garantizar la seguridad de la ciudadanía.

Reflexiones finales

Entender los procesos sociales en los que se insertan los objetos materiales, como el logo institucional, el rosario y la Biblia, nos ha permitido comprender el sistema de símbolos y narrativas que sustenta el discurso del grupo de las Madres del Dolor. A través de este análisis, hemos podido acceder a un mundo de valores, creencias y fronteras que revelan una religiosidad que no es evidente en el campo superficial. Además, hemos observado que la materialidad y las metáforas presentes en las narrativas de las Madres del Dolor revelan una adhesión religiosa que está excluida del discurso público, tanto cuando se dirigen al Estado como cuando dialogan con los medios de comunicación. Los orígenes de esta religiosidad pueden rastrearse en concepciones arraigadas desde hace siglos en nuestra cultura occidental judeocristiana, independientemente de las adhesiones a las religiones tradicionales.

Desde un punto de vista sociológico este relegamiento a un plano secundario de las creencias religiosas, cuestiones de fe o sobrenaturales resulta productiva la visión de Valeria Hernández (2006). Esta antropóloga afirma que la dicotomía entre lo privado y lo público constituye las formaciones sociales contemporáneas, dado que la irrupción de hechos privados en los espacios institucionalizados puede ser vista como *disfuncional*.

Se trata de una tensión que resulta de la represión, en la escena pública, de las relaciones que podemos llamar primarias, es decir, las derivadas de los lazos familiares, afectivos o, de una manera general, asimiladas al espacio de lo íntimo. La distinción aceptada comúnmente entre vida pública y vida privada implica la idea de que las razones válidas en un dominio no lo son en el otro (2006:61).

Entonces, las Madres del Dolor reprimen en el discurso público sus creencias religiosas relegándolas al *espacio de lo íntimo*, entendiendo que incluirlas al interpelar a un Estado laico podría ser entendido como *disfuncional* a sus reclamos. Esa represión muestra una forma de gestionar el sufrimiento de los familiares de las víctimas que pone en juego una forma de pensar un mundo de relaciones en el que lo religioso tiene una relevancia no explicitada. Lo vemos en el incansable camino, igualado a un *vía crucis* o *peregrinación*, que los familiares emprenden en búsqueda de justicia por la muerte de su pariente.

Algunas veces, el uso del término *sangre* homogeneiza diferencias, identificándolas con una causa. En otros momentos, la *sangre* se utiliza para mostrar el compromiso militante con la causa de las víctimas en democracia, dando lugar a la denuncia pública por la muerte de los familiares. Cuando se clasifica entre *sangre buena* o *sangre mala*, se están trazando fronteras sociales tanto con los victimarios como con sectores sociales que defienden políticas dirigidas a la reducción de penas, la libertad anticipada o las salidas transitorias. Por otro lado, el uso de los términos *paz* y *hombre de bien* trasciende el trabajo político del grupo, interpelando al Estado, los proyectos de ley o la incidencia en las políticas públicas.

Además, de este análisis surge que categorías nativas como *paz* y *sangre* confrontan con las categorías justicia y derechos. ¿De qué manera paz, sangre, justicia y derechos interactúan en la narrativa de las Madres del Dolor? En principio, justicia y derechos pertenecen a lo público y frecuentemente entran en contradicción. Por ejemplo, cuando se mostró la confrontación entre el derecho de los familiares a la reparación por la muerte de su pariente,

y el derecho del victimario a ser beneficiado con reducción de penas, prisión domiciliaria, salidas anticipadas, entre otros beneficios. Contrariamente, el *encontrar la paz* parece corresponder al ámbito la intimidación. Sin embargo, la inquietud que genera la posibilidad de que el acuerdo de una vida por otra vida, subyacente a las sentencias a reclusión perpetua, implica salir del *inmovilismo*, es decir trabajar para que ese acuerdo no caiga. Es en ese andar buscando la *paz* que las asociaciones de familiares de víctimas interpelan al Estado, o cooperan con agentes estatales hasta lograr políticas de asistencia o de reparación que a su vez impactaran en la escena pública.

En tanto que las prácticas de *acompañamiento* en misas, entierros, cadenas de oración, ritos religiosos y funerarios, marchas, actos de conmemoración y presencia frente a tribunales forman parte del repertorio de acciones del grupo. Estas acciones se basan en la reciprocidad y, a lo largo del tiempo, contribuyen a la creación de espacios asociativos en los que convergen diversos grupos de familiares de víctimas. Prestar atención a la materialidad producida por el grupo nos permite acceder a su visión del mundo, a su historia y a las concepciones que los guían.

Referencias

- Alves Araújo, F. (2007). *Do luto à luta: a experiencia das Mães de Acari*. Rio de Janeiro: UFRJ / IFCS.
- Burucúa, J.E. (2003). *Historia, arte, cultura de Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Das, V. (2002). Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, XLIX(154).
- Elías, N. (2009) *El proceso de la civilización*. Ciudad de México: Fondo de la Cultura Económica.
- Evans Pritchard, E. [1940] (1987). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez Béliveau, V. (2005) Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido histórico. *Primas, Revista de historia intelectual*, 9, 217-227.
- Hernández, V. (2006). Estudiando el orden jerárquico a través del dispositivo Implicación-reflexividad. *Cuadernos de antropología Social*, 23, 57-80.
- Ingold, T. (2013) Los materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo*, 7(11), 19-39.
- Latour, B. (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Malinowski, B. [1948] (1985). *Magia, ciencia y religión*. Madrid: Planeta Agostini.
- Mauss, M. [1924] (2012). *Ensayo del don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- Pita, M.V. (2010). *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Rebollar, A. (2019) *Mucho más que dolor y lazos de sangre: el activismo de las víctimas en democracia en la Asociación Madres del Dolor*. Buenos Aires: Dunkin.
- Ricouer, P. (1980) *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad.
- Steiner, G. (2000) *Un prefacio a la Biblia hebrea*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Vecchioli, V y Rebollar, A. (2019). El activismo de las víctimas y sus repertorios de acción. En *Derechos Humanos y conflictos por la Justicia en América Latina*. México: UNAM.

- Vecchioli, V. (2014). Víctima. En Adelstein y Vommaro (Eds.), *Diccionario del léxico corriente de la política argentina. Palabras en democracia (1983-2013)* (pp.358-361). Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Vecchioli, V. (2001). Políticas de la Memoria y Formas de Clasificación Social. ¿Quiénes son las Víctimas del Terrorismo de Estado en la Argentina?. En Groppo, B. y Flier, P (Comps.), *La imposibilidad del Olvido. Recorridos de la Memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata: Al Margen.
- VV.AA. (1989). *La Biblia Latinoamérica*. (1989). Madrid: Ediciones Paulinas.
- Weber, M. (2009). *La política como vocación*. Buenos Aires: Alianza.

Cultura

CAPÍTULO 15

Patria y ritual

Identidad nacional en dos escuelas bonaerenses

Julián M. Tordini

Introducción

Este trabajo analiza cierto tipo de ceremonias escolares para indagar en la construcción y reproducción de una identidad nacional en dos escuelas del partido de General San Martín, en la provincia de Buenos Aires. Para llevar adelante esta aproximación etnográfica investigué durante dos años la realización de diferentes actos escolares. El objetivo primario fue observar cómo se entretejían y a qué aludían las nociones de patria y de nación para los docentes de las escuelas.

Durante el desarrollo del trabajo de campo, noté que la heterogeneidad de las definiciones nativas acerca de lo nacional y las clasificaciones sociales de ordenamiento entre lo que es propio y ajeno, así como las identificaciones manifestadas en las entrevistas o charlas espontáneas, no coincidían con lo que después se ponía en escena durante las ceremonias institucionales. Al profundizar en esta dirección, encontré que los docentes aludían a un *no-sotros*, en referencia a *los argentinos*, dado por obvio y compartido, pero ese nosotros era muy diferente para cada uno. Entonces, ¿dónde estaba lo obvio, lo compartido? Observé que había momentos en los que las diferencias se disolvían y se evocaba a una comunidad argentina con cierta historia en común, un territorio delimitado y naturalizado, rasgos soberanos, simbología propia y simultaneidad en el sentido de pertenencia. Estos momentos eran los actos escolares, en tanto que, como *performances*, producían cambios en los mismos participantes a través de los lenguajes y tenían el poder instituido de apelar a una identificación colectiva, coincidiera o no con la noción

que tuvieran los presentes. Por eso, sus implicancias son el eje principal de este trabajo.

El interés por el ámbito escolar me acompaña desde hace casi veinte años, pero las complejas relaciones entre la patria y sus rituales se me presentaron como un campo específico hace cuatro, precisamente en un acto. Lo despertó una frase pronunciada por un docente durante una ceremonia de promoción en un profesorado: *Cuando educamos, hacemos patria*. Así planteada y en ese contexto, la frase expresaba, como una profecía que se cumple a fuerza de pronunciarla, los muchísimos momentos en que un docente se ve implicado en ciertas relaciones entre las *cuestiones patrióticas* y la escolaridad. Por su estructura textual es una sentencia, y como tal prescribía una finalidad clara y contundente para el rol docente: *hacer patria*.

Me pregunté entonces a qué hacía referencia esta noción, si a un país en tanto límites geográficos, a *la patria* como aquello que permitiría generar identificaciones, a la forma en que nos vemos como parte de un Estado, a supuestos valores en común, o a cómo se imagina la sociedad y la nación, entre otras opciones. En este trabajo exploraré y desarrollaré los sentidos ligados a algunas de estas alternativas.

Es importante aclarar, en desmedro de las pretensiones de exotismo que supo tener la antropología en otras épocas, que en mi carrera académica y laboral he seguido exactamente el recorrido que me propuse investigar: fui estudiante y luego docente en las instituciones estudiadas. Esta pertenencia no pretende edificar un enfoque autobiográfico ni se percibe como un obstáculo para la investigación, sino que, por el contrario, opera como una posibilidad privilegiada de acceso al campo. Esto sin olvidar que la distinción entre nativo e investigador se sostiene en los registros, en las articulaciones teóricas, en la reflexividad en el campo y en el escritorio, y no menos significativo, en los intereses que se persiguen.

Por otro lado, no es posible negar las naturalizaciones que tengo después de tanto tiempo de presenciar, participar y organizar actos en ambas instituciones. El sentido común de mi campo de estudio, para bien o para mal, es también el mío. Sin embargo, considero que no puede ser este un motivo de veda para formular este problema de investigación, porque si así fuera, solo nos quedaría lo exótico o, en mi caso, lo extranjero y lo extraescolar. Sostener esta posición implica un compromiso con la distancia social para pensar sobre un mundo que me es conocido, un esfuerzo por alejar lo que está tan cerca y, en el mismo movimiento, acercar aquello que no se estaba observando. Este proceso fue, sin duda,

el aspecto más complicado de la investigación. Por eso quise contrarrestar la pertenencia y los supuestos invisibles (para mí) con un nutrido registro de lo que decían, actuaban y sostenían los demás, para que sus sentidos me alejaran de los míos aunque coincidieran. Hecha la justificación del ego, podemos adentrarnos en las escuelas y su contexto distrital.

Las escuelas y el contexto distrital

A causa de su misión educativa y de formación ciudadana, las escuelas constituyen un campo privilegiado para indagar en la condensación de símbolos y conceptos tradicionalmente imaginados como expresiones de una determinada noción de identidad nacional. Dentro de estas instituciones y sus momentos, los actos escolares en particular movilizan sentidos, emociones y cuerpos que se organizan alrededor de un núcleo y que apelan a una identificación común: la patria. Esta idea se encuentra, circula y se representa permanentemente en el ámbito escolar, por ejemplo, en los símbolos e íconos que distinguen a estos espacios, como el escudo nacional que está sobre la puerta de entrada a los colegios, los bustos y retratos que pueblan los salones, los mástiles con sus banderas, las imágenes de Malvinas y las efemérides, entre otros. Está también en los relatos, tal como se manifiesta en las gestas patrióticas, en los próceres que las protagonizaron y en los múltiples discursos y libros de texto en los que se la menciona. Asimismo, podemos hallarla en los cánones escolares, como se evidencia en la selección de autores, músicos, pintores y demás personalidades del panteón nacional, cuyos contextos se entrelazan con ciertos hechos históricos y movimientos artísticos como la poesía gauchesca o el grotresco criollo.

Las nociones de patria son diversas, al igual que las identidades con las que se asocian, ya que cada persona imagina a la comunidad a la que alude de manera distinta y según parámetros propios. Es decir, dependiendo a quién se le pregunte, el nosotros no incluye a las mismas personas ni la patria refiere a una sola idea. No obstante, existen circunstancias particulares dentro del ámbito escolar en las que esas nociones se homogenizan y se unifican. Estos momentos están dados por los rituales y las conmemoraciones. Objetos de estudio por excelencia de la antropología, estos espacios de acción colectiva se destacan por su apelación a la comunión social, de acuerdo con su acepción del compartir y del estar ahí.

Así concebidos, los rituales presentan un núcleo que concentra la atención y expresa a la comunidad, articulando los diversos sentidos de los participantes sobre lo compartido en una identificación común. Esta *simultaneidad*, necesaria para que el compartir sea tal, implica emociones, significados, relaciones, imaginarios, ideologías, imposiciones, historias personales y familiares, movilizándolo de esta manera lo que se supone que somos. A esa conciencia de *cómo uno mismo* se la ha llamado identidad, constituye otro término que también ha sido muy estudiado y que no podemos eludir a pesar de su ambigüedad, ya que su reiterado uso por parte de los docentes con los que trabajé obliga a tenerlo como eje de la investigación.

Las dos instituciones analizadas se encuentran en la localidad de Villa Ballester, partido de General San Martín. En términos históricos y simbólicos, este distrito presenta una particularidad respecto a las expresiones sobre lo patriótico que se manifiestan en los ámbitos escolares y que –según los docentes– no suceden en otros lugares. Esto obedece a que en San Martín acontecieron ciertos hechos de relevancia histórica que pondremos de relieve porque, precisamente, influyen en las maneras en las que los actores piensan y referencian a la patria en los rituales escolares.

Sergio Visacovsky (2007) se refiere al partido, aludiendo a los hechos "patrios" que allí sucedieron, como un "escenario mítico de la Historia Argentina". Esta importancia se manifiesta también en la declaración que designó al distrito como "Ciudad de la Tradición". La categorización se debe principalmente a que en este sitio se reunificaron las milicias patrias que luego fueron vencidas en el Combate de Perdriel¹. Este encuentro de poco más de mil milicianos "criollos" sucedió en lo que hoy es la Chacra Pueyrredón, lugar que luego fue adquirido por la familia Hernández y que establece el segundo motivo para exaltar el patrimonio histórico del distrito, ya que allí vivió José Hernández (1834-1886), el renombrado autor del libro canónico de la literatura nacional "*El gaucho Martín Fierro*", cuya fecha de nacimiento, el 10 de noviembre, corresponde a la efeméride del Día de la Tradición.

En adición, el tercer motivo que da densidad histórica al partido está dado porque en San Andrés (localidad adyacente a Ballester y del mismo partido de San Martín) se encuentra una de las casas que perteneció a Juan

¹ En 1806, ante el avance de las tropas inglesas, Juan Manuel de Pueyrredón y otros combatieron contra Beresford en donde hoy se encuentra el Liceo Militar de Gral. San Martín, después de haberse reunido las tropas en la que hoy es la Chacra Pueyrredón – Museo José Hernández.

Manuel de Rosas (1793-1877). En la actualidad, ambas propiedades son museos que exhiben diferentes aspectos de la vida de estas personalidades históricas y se utilizan a diario como lugar de visita educativa para alumnos de las escuelas primarias y secundarias.²

Tanto la declaración como los sucesos históricos tienen que ver con la investigación porque influyen directa e indirectamente en la vida escolar y en los relatos que en ella circulan. Esta particularidad que tendría el distrito en relación a *nuestra historia nacional* fue resaltada por los profesores entrevistados, quienes explicaron cómo el hecho de estar en un *lugar con historia* se manifestaba en sus narrativas y en sus prácticas docentes. La relación entre tradición, escuela, distrito y José Hernández estaba presente en todos los docentes. El escritor tiene su museo, sus bustos se erigen en varios lugares del partido, posee su efeméride y una imagen icónica³ que se repitió en los actos del Día de la Tradición que pude presenciar. Además, las escuelas del partido tienen asueto el día de su nacimiento y suelen celebrar el acto respectivo.

Por otro lado, no es solo la figura del escritor la que, al decir de los docentes, formaba parte de lo que se transmite y se revaloriza en el marco de lo patrio, sino y principalmente su obra. *El gaucho Martín Fierro*, además de ser de lectura obligatoria en la secundaria, es una figura canónica del relato nacional que se encuentra presente en las dos escuelas, tanto en los discursos como en las imágenes. Como sostiene el Ministerio de Cultura en su página web, “[G]racias a José Hernández, todos los 10 de noviembre homenajeamos las bases de la argentinidad”. Esto es así, explica la misma página respecto al alcance nacional de la conmemoración, porque representó a través de su literatura “las tradiciones gauchas de Buenos Aires”⁴. Estas palabras se ven confirmadas por Ezequiel Adamovsky (2016) en sus estudios sobre el criollismo, en los que muestra cómo cierta imagen de los pampeanos, y particularmente Martín Fierro, se convirtieron “en emblema de la argentinidad”.

Ahora bien, podría pensarse que los docentes secundarios y terciarios de otros partidos también pueden realizar excursiones a museos relacionados con figuras del panteón nacional, e igualmente podrían reconocer escritores u otros artistas que valoran como parte de una identidad nacional, y

2 La municipalidad promueve enérgicamente estos destinos a través de banners, posters y folletos que llegan a las escuelas. También se ofrecen micros, viandas y recorridos guiados a cualquier grupo de alumnos perteneciente a escuelas de gestión pública.

3 Me refiero a la de su rostro serio y barbado, con el pelo hacia atrás y con saco, chaleco y camisa.

4 <https://www.cultura.gob.ar/por-que-se-celebra-el-dia-de-la-tradicion-en-argentina-8528/>

así tendrían sus efemérides, sus actos y sus narrativas que se encargarían de exaltar *la argentinidad*. Entonces, ¿por qué sería lo suficientemente particular el caso de San Martín en relación a lo patriótico? Porque después de entrevistar a docentes y alumnos, observé que en los registros se repetían frases como "*estamos en un lugar con mucha historia*", o "*acá había gauchos, en Chilavert⁵ tenés casas de principios del siglo pasado, pulperías, imaginate*", o "*bueno, estamos en San Martín*". El "*imaginate*" y el "*bueno*", como marcadores del discurso, permitían inferir algo que era percibido como una obviedad. Para los docentes, el reconocimiento de ciertos sucesos, obras y personajes como hechos de índole histórica y nacional, y por lo tanto institucionalmente jerarquizados, era la marca de distinción respecto a otros partidos, fuera o no verosímil esta distinción.

Símbolos que hacen patria

A partir de la observación etnográfica, advertí que, como sostiene M. A. K. Halliday (2013), hay un hilo conductor, una relación de sentidos posibles, entre los símbolos que configuran un "contexto de situación" (Halliday, 2013) y que, en este caso, se manifiestan en las escuelas. Este tema predominante es parte del sentido común y sus símbolos tienden a estar naturalizados, por lo que según el mismo autor trasciende códigos, lenguajes y canales. Ese hilo conductor tenía que ver en la mayoría de los casos con alusiones que los profesores consideraban patrióticas o relacionadas con lo nacional. Estas referencias se expresaban en distintos lenguajes, como la música (himnos y marchas) y la escultura (bustos); a través de diferentes canales, como la oralidad y la escritura; y aun bajo múltiples formatos, como la poesía y el poster. No obstante, en todos los casos cada uno de estos símbolos refería a algún aspecto de cierto relato nacional y sus héroes o al territorio definido como argentino. En otras palabras, operaban retóricamente para producir "un territorio y una historia común" (Romero, 2004).

La escuela es un ámbito en el que los conceptos de patria y de nación circulan de manera particularmente intensa. Los términos están íntimamente ligados, tanto que los docentes los utilizaron como sinónimos y aun para explicarlos

⁵ Región sin existencia en el catastro que corresponde a las cercanías de la estación homónima, inmediata a Villa Ballester.

mutuamente. Sin embargo, sus sentidos, y por lo tanto sus usos, aludían a cuestiones diferentes según quién y cuándo los invocara. La principal de ellas, presente permanentemente a mis registros de campo, es la referencia ineludible a una *identidad*, tan ambigua como las ideas de patria y nación.

La misma distinción entre algo abstracto, imaginario, emocional y algo concreto, tangible, medible, se aplicaba tanto a la identidad como a la nación y la patria. Los mismos docentes la utilizaban de manera diferente en distintas partes de los intercambios. Tanto en las conversaciones casuales como en las entrevistas, símbolos como la bandera, los bustos y el himno, entre otros, fueron descritos como *evidencias*, como *objetos emotivos*, como *referencias*, como *figuras o cosas que hacen a la patria* (o a la nación), como *manifestaciones o expresiones*; es decir, se los concebía como entes *físicamente reales* y al mismo tiempo como manifestaciones abstractas de lo que *imaginamos como patria*. Es necesario aclarar que la distinción no refería a una materialidad –en el sentido semiótico, como soporte– o a una semántica; sino a una existencia física palpable, por un lado, y a *algo que está en el corazón y en la cabeza*, por el otro.

Pero entonces, ¿qué importancia tiene esta diferenciación si se aplica indistintamente y los términos son intercambiables? Es importante porque estas polisemias que hacen de la heterogeneidad la característica principal no las encontré en los rituales escolares hechos por estos mismos docentes.

Ahora, para profundizar en las características que se les atribuyeron a la patria y a la nación, comenzaremos por las supuestas abstracciones. Tanto la patria como la nación fueron descritas como una *comunidad* o un *conjunto*, ya sea de personas, culturas, tradiciones o sentimientos. El uso del término "comunidad" aludía a la existencia de lazos, ya fueran afectivos, de parentesco o de territorio; por su parte, el uso de la noción de conjunto hacía referencia a *una sociedad con sus leyes* y también a un territorio. Esa comunidad o conjunto incluía elementos diferentes según cada docente. Por ejemplo, podía tratarse de ciertas *costumbres*, *valores en común*, *una historia compartida* o de un *marco legal*. Por otra parte, estas categorías, aun cuando coincidieran en su enunciación, en muchos casos no se referían tampoco a los mismos elementos.

Al preguntarles por estas *cosas en común*, algunos se referían a que *compartimos un pasado*, comparando los hechos históricos canónicos con las vivencias personales que *nos hacen ser lo que somos*. Otros discutían esos mismos cánones ya que *es relativo*, porque *depende de los poderes y de quien la cuenta en cada momento*. Para otros eran *nuestras riquezas como país* las

que constituían a la nación, refiriéndose a *las bellezas naturales, a la variedad de climas, al campo*. Para otros eran *las costumbres, las formas tradicionales de vestirnos, la manera de hablar, el folclore, el asado y las empanadas o nuestras danzas*. Otros evocaban ciertos valores en común, como *el respeto por nuestros símbolos, la importancia que para nosotros tiene la familia y, sobre todo, el valor de nuestra historia*. La historia como fundamento de cierta *identidad nacional* y como sostén de valores morales, al igual que el territorio como límite, se repitió en la mayoría de las conversaciones.

Como puede observarse hasta acá, los componentes que les dan sentido a la patria y a la nación son heterogéneos y abarcan desde una comida hasta un tipo de geografía, desde el respeto hasta un personaje histórico. Sin embargo coincidieron en varios aspectos, expresados por Benedict Anderson cuando sostiene que la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (2016). Es una comunidad porque se concibe horizontal y unida por algún tipo de lazo. Es imaginada porque, según el autor y también los docentes, los elementos que la componen, ya sean las personas y sus costumbres o los valores y sus símbolos, no podrían hacerse tangibles todos juntos al mismo tiempo, es decir, no es posible una *simultaneidad* salvo que sea, justamente, *imaginada*. Además, es limitada porque tiene “fronteras finitas” que se manifiestan en los mapas, por ejemplo, o en las historias de batallas por los límites (Anderson, 2016). En otras palabras, la nación tal como la describieron los docentes encuentra sus límites indefectiblemente en el territorio y en la historia. Y por último, siguiendo al mismo autor y de acuerdo a mis registros, es soberana, puesto que pretende una libertad (respecto a otros sistemas como el feudal) cuya expresión y emblema es el Estado soberano, omnipresente en las escuelas en las que realicé el estudio; ya que tanto las reglamentaciones como los contenidos que se enseñan, la estructura de las clases, el funcionamiento institucional, el cronograma escolar y muchos aspectos de las conductas, entre otras cosas, están regidas por las normativas *bajadas por el Estado*. Los docentes que entrevisté coincidieron en señalar al territorio como fundamento *obvio del ser argentino*, como la materialidad de la nación. Cabe preguntarse entonces a qué refiere esa obviedad y cómo se constituyó como tal, ya que bien puede alguien nacionalizarse argentino sin haber nacido en el territorio, como también puede observarse que las fronteras de hoy no son las mismas que en el pasado, o que las representaciones del territorio en los mapas han variado de acuerdo al poder político.

Teniendo en cuenta estos interrogantes, quisiera destacar tres cuestiones a partir del análisis de las entrevistas y de los mapas de la República Argentina que pude observar en las instituciones en diferentes momentos y espacios. Primero, una observación meramente fáctica: la exhibición de mapas representativos del territorio nacional, sea que ellos provengan de medios industrializados o hayan sido realizados por alumnos y docentes, aumenta considerablemente durante la realización de los actos correspondientes al 25 de mayo y al 9 de julio. Segundo, la imagen del territorio argentino se presenta en todos los casos como una realidad indiscutible, ahistórica y definitiva, con la salvedad de las Islas Malvinas y la Antártida. Tercero, el mapa trabaja, según los datos recolectados, como un logotipo de la nación y la patria.

Vladimir Montoya Arango (2007) sostiene que hay dos tipos de mapas, aquellos que se caracterizan por ser “informativos y prácticos” y que llama “mapa instrumento”, y aquellos que albergan una abstracción, “una representación que integra las interpretaciones cosmológicas, políticas o religiosas, centradas en el mundo de aquel que lo dibuja” (Montoya Arango, 2007) y que denomina el “mapa imagen”. A los primeros pertenecen, según la mirada evolucionista del autor, los mapas prehistóricos tejidos o las tablillas que indicaban las posiciones de islas, montañas y demás accidentes geográficos. A los segundos el resto de los tipos de mapas existentes. Con esta diferenciación Montoya Arango quiere defender un entendimiento del mapa como un “producto cultural, situado geopolíticamente y enunciado epistémicamente desde el poder” (2007). Solo dos docentes, uno de historia y otra de geografía, hicieron mención a hechos históricos en referencia a la configuración de los mapas. En un caso se nombró, como factores que incidieron en los mapas de la república, la guerra del Paraguay y el conflicto con Chile por el canal de Beagle y los lagos del sur; en el otro caso la profesora solo mencionó el conflicto con Chile. Según Luis Alberto Romero (2004), los libros escolares son uno de los principales canales de transmisión de esta ahistoricidad y de una imagen del territorio que responde a un esencialismo cuyo propósito es fundir “la diversidad en la unidad” (2004). Esta “deshistorización” tiene consecuencias profundas en la manera en que se define el *nosotros* de los *extranjeros*, ya que se produce “un juego de asociaciones positivas y negativas construidas a partir de ese territorio” (2004).

Este mapa imagen o logotipo encuentra su máxima expresión en los dibujos de las Islas Malvinas. Los docentes a los que consulté no me dieron características de las islas, sea en cuanto a las formas de vida de sus habitantes,

a su geografía interna, a sus recursos, clima o alguna cuestión que mostrara el contenido y no solo la forma externa. Sin embargo, todos reconocieron inmediatamente las líneas que transmiten su representación icónica.

De acuerdo con el efecto “rompecabezas” que propone Anderson (2016), podemos observar la disrupción que existe con las Malvinas en su posibilidad de separarse del resto del país; junto con la Antártida ellas son las únicas dos partes del territorio que los docentes consideraron argentinas y que a pesar de eso aparecen como logotipos propios aislados de todo lo demás. El caso de la Antártida no fue nombrado como un conflicto por los docentes, no obstante, es destacable que hasta mediados del siglo XX no era incluida en los mapas y después aparecía como un recorte triangular a un costado de la cartografía. Recién en 2010 se denominó a la Argentina como país bicontinental y se incluyó a la Antártida siguiendo la misma escala que para el resto del país.

Los docentes coincidieron en la representación del mapa de la Argentina como un elemento que *tenemos en común*, sin que pudiera detectar variaciones en sus formas expresivas, lo que muestra la profunda interiorización que posee el mapa imagen que se instaló en las escuelas secundarias desde 1954⁶. El otro elemento presente en mis registros es la historia nacional, pero a diferencia del mapa en este caso *lo común* solo es la consideración de que compartimos un pasado, dado que al indagar en lo que cada uno presentaba como historia las diferencias resultaron notables.

Al preguntarles sobre la historia que, según los entrevistados, *tenemos en común*, solo coincidieron en dos acontecimientos, y los dos corresponden a fechas en que se realizan actos patrios: la Revolución de Mayo y la Independencia nacional. Más allá de estos dos momentos, cada docente consideró de manera distinta aquellos elementos del pasado que *nos hacen argentinos*. Algunos ejemplos son: *nuestro pasado es Perón, eso es lo que nos distingue; la campaña al desierto es lo que hizo este país lo que es, porque acá los mataron a todos y hubo que repoblar, eso no pasó en otros lados, salvo en Chile o Uruguay*; enunciados que se referían a la *migración*, a la *descendencia europea*, a la *particularidad del pasado argentino que recibió gente de todos lados*, al *crisol de razas*; los *recursos naturales que le dieron a este país un pasado de gloria*; *nuestro pasado es lo que hicieron los argentinos de antes, los próceres*.

⁶ Realizado por el Instituto Geográfico Militar, muestra las formas y límites que los docentes reconocieron y dibujaron (Prieto, 2016).

Muchos nombraron a los próceres como ejemplo del pasado común, lo que coincide, junto con la idea de la *descendencia europea* y las fechas patrias, con tres de las principales ideas que, según Romero (2004), las escuelas se encargaron de transmitir y reproducir explícitamente y con fervor. Estas ideas forman parte, de acuerdo al mismo autor, del “sentido común” que la ley establece como principal función de la escuela, consistente en “hacer argentinos” (2004). Por otro lado, podemos observar que tanto la idea misma de prócer como “hombre ilustre”, la búsqueda de “imaginarse a sí mismos como comunidades paralelas y comparables a las de Europa” (Anderson, 2016: 267) y la consideración de ciertas fechas como marcadores de la historia, responden a lo que Anderson (2016) denomina “calidad de nación”. Esta idea del pasado entiende al azar como destino, a la fatalidad como continuidad y le da significado a la contingencia (Anderson, 2016: 29), lo que provoca la sensación de “simultaneidad”, de compartir algo que solo comparten los argentinos y que se manifiesta como una narrativa común más allá de las diferencias personales.

Rituales, mitología e identidad nacional

El término identidad, sus implicancias, sus ambigüedades y la polisemia que deviene de sus variados usos fueron ampliamente estudiados por la antropología. Tanto que algunos autores, como Roger Brubaker y Frederick Cooper (2001), propusieron cambiarlo en los análisis sociales por otros términos que expresasen algunos de sus sentidos de manera más clara e inequívoca. En este trabajo su análisis es ineludible porque el uso que de él hicieron los docentes justifica su presencia; es decir, tanto los símbolos nacionales como los rituales escolares, los mapas, la historia y el territorio confluyen en el concepto de identidad nacional.

Brubaker y Cooper (2001) distinguen entre “concepciones fuertes” y “concepciones débiles” de identidad. Las nociones “fuertes” guardarían estrecha relación con el sentido común del significado e implicarían ideas también fuertes sobre los límites y la homogeneidad de un grupo; mientras que las “débiles” romperían conscientemente con ese sentido común y tendrían como principal característica la elasticidad, es decir, la posibilidad de significar casi cualquier cosa. El problema es la dificultad del concepto por ser demasiado “duro” y demasiado “flexible” al mismo tiempo. Por eso para ejemplificar lo que observé en las

escuelas usará el término “identificación”, que al ser derivado de un verbo y aludir a un proceso no tiene las “connotaciones reificantes de identidad” (Brubaker y Cooper, 2001). En las escuelas prevalecían las concepciones fuertes de identidad, como las que referían a una supuesta *homogeneidad argentina*, o aquellas que relacionaban determinada fisonomía con la pertenencia al territorio. Además, el concepto aludía a un modo categorial de relación, ya que se sostenía en una categoría como la de nación o patria que no implica ningún parentesco. Ahora bien ¿cuándo se manifestaba esa identificación patriótica en las escuelas? ¿Cuándo lo común se hacía presente? En los actos.

Consideraremos a los rituales escolares como actos performativos, es decir, como acciones colectivas instauradas por la tradición y la costumbre que ejercen algún cambio en las mismas personas que las producen. John Austin (en Duranti, 2000) denominó “perlocutivos” a estos actos comunicativos, y los definía por su conexión obligada entre el lenguaje y la acción, o sea, por la posibilidad de efecto que tiene un enunciado en determinado contexto. Por otra parte, utilizaba el término performatividad para referirse a la capacidad de hacer a través del lenguaje. Esa capacidad, en los actos, tenía el objetivo de inculcar cierta perspectiva de la historia nacional a partir de incorporarla como propia, es decir, como parte de *nuestra identidad*.

Cuando ciertas acciones y representaciones se unen en una sucesión coherente y cohesiva, tenemos un relato. Por lo general, en los relatos hay un protagonista y un antagonista, a veces sin matices intermedios, y, por supuesto, un narrador. Los actos escolares son parte de un relato cuyos narradores varían y que tienen como eje de las secuencias a la patria-nación, puesto que, como se puede observar en el calendario escolar para la provincia de Buenos Aires⁷, las motivaciones de la mayoría de ellos son de índole nacional y están asociadas a la reafirmación de un pasado común, a la soberanía y a la puesta en escena de lo que en literatura antropológica se suele llamar tiempo mítico. En esos momentos fundacionales había héroes que resultan ser tales por haber participado en los orígenes épicos de la nación y, por ello, se convierten en próceres reconocidos por el legado que dejaron. Justamente, es el nacimiento o la muerte de esos personajes históricos masivamente aceptados y reconocidos lo que suele conmemorarse. Así, figuras fundantes como Belgrano, San Martín y Sarmiento, por ejemplo, tienen sus días pese a que sus vidas se distancien cronológicamente y sus quehaceres e ideologías nada tengan que ver entre sí. Además, siguiendo

7 <https://actosenlaescuela.com/>

en la línea del relato mítico, se conmemoran ciertos acontecimientos que se establecieron como orígenes o, como suele aparecer en los diseños curriculares, *tiempos fundacionales*, como la llamada Revolución de Mayo y la firma de la Declaración de la Independencia. Margarita Quezada (2009) denomina ritos identitarios a estas conmemoraciones, ya que tienen el objetivo fundamental de “marcar y refrendar una identidad socioterritorial, estableciendo una especie de pacto comunitario y personal con el objeto que se erige sobre los participantes: la patria” (Quezada, 2009: 207).

Conclusión

A modo de cierre quisiera destacar tres puntos entre los observados en el desarrollo de este trabajo. El primero se refiere a las variadas nociones de patria y de nación circulantes entre los docentes; el segundo tiene que ver con el poder identificador que poseen los rituales escolares; y el tercero quiere explicar los dos anteriores a partir del concepto de comunidades imaginadas de Anderson (2016). Estos tres ejes condensan la propuesta, por eso vamos a concluir señalando las relaciones más importantes que los entretujan con los distintos aspectos desarrollados.

Como vimos, la heterogeneidad respecto a las nociones centrales de patria y de nación para los docentes puede dividirse en dos. Por un lado, la variedad en cuanto a la significación de los conceptos en sí mismos, o sea, qué era la patria y la nación para cada uno. En tanto que todos coincidieron en el campo semántico de lo compartido: para que exista una como la otra *tenemos que tener algo en común*. Esto nos lleva al otro aspecto de la heterogeneidad, ya que *lo que tenemos en común* resultaba ser diferente según las subjetividades. Es decir, la patria y la nación no solo tenían significaciones conceptuales diferentes y eran concebidas de acuerdo a parámetros distintos, sino que además suponían algo compartido que no era así. Teniendo en cuenta que las observaciones se realizaron entre personas que ejercían la misma profesión en las mismas instituciones, que vivían en el mismo partido, compartían estudios semejantes y tenían la misma nacionalidad, es dable suponer que las diferencias podrían acentuarse si hiciéramos una investigación parecida en otro contexto, en otras clases sociales o en otras geografías, por ejemplo.

Ahora bien, de acuerdo a lo investigado, esta heterogeneidad se disolvía en ciertos momentos especiales del calendario escolar que estaban dados

precisamente por los actos. Durante estos rituales las disidencias desaparecían en cuanto la puesta en escena generaba y reproducía una única visión canónica de lo que constituye *ser argentino*. Las performances patrióticas observadas mostraron cómo las dicotomías entre creencia y acción, entre el decir y el hacer se integraban en un lenguaje cuya transmisión era propiamente escolar. Este lenguaje estaba caracterizado, entre otros aspectos, por la profusión de símbolos nacionales que condensaban un relato mítico constituido principalmente por ciertas ideas sobre la historia nacional, el territorio y la soberanía. Dicho lenguaje performativo, que actuaba sobre todos los presentes y gracias a ellos, tenía el poder institucional e instituido de identificar un nosotros que se correspondería con *lo argentino*, aun cuando las características de este nosotros, ya sean de género, de clase, de contexto histórico o de nacionalidad, por ejemplo, no coincidieran con las de los participantes.

A lo largo del trabajo, para relacionar los ejes anteriores, recurrimos al concepto de “comunidad imaginada” (Anderson, 2016), ya que a pesar de las críticas que ha recibido nos permite explicar cómo la noción de identidad nacional manifestada en los rituales escolares puede ser al mismo tiempo una disolución de las diferencias y una evocación de lo común, de lo argentino. Cuando *lo común* se pone en escena no está en relación con lo empíricamente compartido, sino que apela, a través de su poder identificador e institucional, a cierto sentimiento de pertenencia a una comunidad que está en la subjetividad de cada uno y en la que todos los argentinos se encontrarían “simultáneamente” (Anderson, 2016).

Lo importante no es, entonces, qué tan real o empíricamente demostrable sea esa comunidad, sino el estilo y las propiedades que expresa. En el caso estudiado sus expresiones fundamentales se referían a tres cuestiones centrales: en primer lugar a un pasado mítico que nos hizo ser lo que somos, amplificado además por estar en un distrito en el que se anclaban algunas de las tradiciones que sostenían los discursos identificadorios; en segundo lugar, a un territorio como límite de pertenencia y motivo de defensa soberana; y en tercer lugar, a ciertos personajes históricos siempre hombres y blancos que se erigieron en próceres del relato. Todo ello se condensaba en los “ritos identitarios” (Quezada, 2009) mediante la simbología, la “ambientación nacional” (Blázquez, 2013) y la identificación de un nosotros siempre apelativo. Estas performances dejaban afuera las diferencias que los docentes pudieran tener entre sí y reproducían un canon estilístico que cerraba las posibilidades para los juegos de sentido que atravesaban y enriquecían a las escuelas.

Referencias

- Adamovsky, E. (2016). *La cultura visual del criollismo: etnicidad, color y nación en las representaciones visuales del criollo en Argentina, c 1910-1955*. <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1738>.
- Anderson, B. (2016). *Comunidades imaginadas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Blázquez, G. (2013). *Celebraciones escolares y poéticas patrióticas: la dimensión performativa del Estado nación*. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/14803>.
- Brubaker, R.; Cooper, F. (2001). *Más allá de identidad*. https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/jovenesymemoria/bibliografia_web/ejes/Brubaker-Cooper%5Bdefinitivo%5D.pdf.
- Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- Halliday, M. (2013). *El lenguaje como semiótica social*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya Arango, V. (2007). *El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del poder en la cartografía*. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2341>.
- Romero, L.A. (2004). *La Argentina en la escuela*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Quezada, M. (2009). *Las ceremonias cívicas escolares como ritos identitarios*. <https://biblat.unam.mx/es/revista/revista-latinoamericana-de-estudios-educativos/articulo/las-ceremonias-civicas-escolares-como-ritos-identitarios>.
- Visacovsky, S. (2007). *General San Martín. Ciudad de la tradición y capital de la industria: escenario mítico de la historia Argentina*. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/epyg-unsam/20190702045102/dt22_Visacovsky.pdf.

CAPÍTULO 16

La reconstrucción del objeto Relectura de las notas de campo realizadas en recitales de La Renga (2015-2016)

Martín Recanatti

Introducción

Durante sus años de apogeo, múltiples investigaciones, desde varias disciplinas, han posado su mirada sobre el fenómeno del rock, ya sea en los aspectos estéticos y discursivos que conciernen a la producción musical o en la conformación de públicos en torno a ella. La investigación que realicé en el marco de mi tesina de grado se centró en las prácticas y representaciones de los aficionados de una de las bandas más populares de las últimas décadas en la Argentina.

Inicialmente, me cuestionaba sobre las características de dicho público y los efectos que su participación produce en las subjetividades individuales. Para ello, realicé un trabajo de tipo etnográfico, acompañando a diferentes seguidores en sus viajes para asistir a las presentaciones de La Renga¹ en cuatro ocasiones. En dicho trabajo planteaba que en estas instancias se configuraban una serie de valores morales vinculados con el rock en su versión barrial (popular). Al interior de estos escenarios, se establecían una serie de prácticas ritualizadas a las cuales los seguidores se adaptan con mayor o menor tensión, según el caso.

Desde el inicio de mi trabajo de campo, el público de La Renga se presentaba como el objeto de investigación. Una rápida caracterización del mismo permitió observar que se trataba de un grupo heterogéneo,

¹ Banda de rock surgida en el barrio de Mataderos (Ciudad Autónoma de Buenos Aires) a finales de la década de 1980. Su primer disco fue editado en 1991.

efímero e itinerante. Estos aspectos pusieron en tensión la estrategia metodológica originalmente concebida para su abordaje. En este trabajo, me propongo revisar esos pasos sinuosos para, a partir de aquel estudio, plantear otras posibles líneas de investigación que surgen de la construcción de un objeto distinto.

Seis años después de aquel trabajo, volver sobre los registros de campo permite iluminar nuevas preguntas que, si bien no invalidan las originales, abren paso a un nuevo ejercicio de reflexión. ¿Cómo abordar el análisis de un fenómeno cultural masivo? ¿Qué dimensión espacio-temporal se presenta como la más adecuada para llevar a cabo el trabajo de campo? ¿Con qué nuevas producciones teóricas es posible establecer un diálogo a partir de esta investigación? ¿Qué nuevas interrogantes surgen en este proceso?

En el momento en que comencé mi trabajo de campo, se estaban produciendo importantes contribuciones en la investigación de fenómenos socio-musicales. En ese momento inicial, estas no formaron parte de los diálogos planteados en mi investigación, pero ahora resulta interesante retomarmas. Estas producciones abrieron el camino hacia la construcción de nuevos objetos de estudio, como la nocturnidad y la escena tecno-dance (Gallo, 2014-2015) y las mujeres que forman parte de clubes de fans (Spataro, 2013). Tomando como referencia estas contribuciones y las perspectivas teórico-metodológicas adoptadas en ellas, en este trabajo actual realizó un ejercicio de reconstrucción del objeto de investigación con el cual realicé y defendí mi tesina de grado en el año 2016.

Propongo, por lo tanto, a partir de revisar el trabajo de campo realizado durante los recitales de La Renga en 2015-2016, reflexionar sobre la relevancia que adquiere la experiencia colectiva del recital de rock como una instancia masiva que activa diversas formas de participación. En este sentido, al examinar detenidamente las notas de campo, se vislumbra la posibilidad de formular nuevas preguntas que podrían convertirse en campos de investigación interesantes.

¿Somos los mismos de siempre? El rock y lo barrial en escena

En las últimas décadas, se han producido una serie de transformaciones dentro del campo del rock, lo cual ha llevado a la consolidación de nuevas dinámicas y reglas. Según lo señalado por Pablo Semán (2005), desde los

comienzos del rock en Argentina, la clase media ha sido el estrato que ha nutrido al género, proporcionando músicos y compositores que han tenido una gran influencia en sus formas musicales. Sin embargo, hacia fines de los años ochenta, surgieron y se consolidaron numerosas bandas de rock provenientes de las periferias de la Ciudad de Buenos Aires, las cuales se caracterizaban por hacer referencias constantes a la dimensión territorial (el barrio) y a la clase social (sectores populares). Este fenómeno se conoció como *rock barrial* o *rock chabón* (Semán y Vila, 2008).

Como resultado de su creciente popularidad, los conciertos de algunas bandas pertenecientes a este novedoso fenómeno tuvieron que comenzar a realizarse en espacios que antes eran dominados por exponentes del rock asociados predominantemente a los sectores medios urbanos. Este proceso contribuyó a consolidar la impugnación moral y estética dirigida hacia estas expresiones (especialmente hacia sus públicos) por parte de la crítica musical especializada y algunos músicos reconocidos. La trágica noche de Cromañón² se convirtió en un hito que reforzó la mencionada estigmatización. Sin embargo, este episodio no necesariamente determinó la desaparición del género. Como señala Semán, el desafío planteado por el rock barrial a la hegemonía del rock de los sectores medios y sus estéticas provocó que los juicios musicológicos y las consideraciones sociológicas, acostumbrados a ver en lo emergente una expresión decadente y degradada de lo establecido, llevarán a cabo "un ajuste de cuentas involuntario que habían anhelado durante mucho tiempo" (2005: 255).

Durante su período de crecimiento y auge, el fenómeno del rock barrial despertó el interés de la comunidad académica. Numerosas investigaciones se centraron en diversos aspectos del mismo (Alabarces, 2008; Garriga Zucal, 2008; Salerno, 2008; Salerno y Silba, 2005; Semán, 2005; Semán y Vila, 2008; Citro, 2008; entre otros). Una premisa general que guió estas investigaciones fue que el público seguidor de estas bandas estaba compuesto principalmente por jóvenes de sectores populares.

Si bien es cierto que algunas de las bandas más representativas del género lograron mantener su popularidad durante algunos años después del incendio de Cromañón, es importante destacar que lo hicieron gradualmente

2 Incendio producido la noche del 30 de diciembre de 2004 en República Cromañón, establecimiento ubicado en el barrio de Once de la ciudad de Buenos Aires, durante un recital de la banda de rock Callejeros. Este incendio provocó una de las mayores tragedias no naturales en Argentina y dejó un saldo de 194 muertos y al menos 1432 heridos.

desvinculando sus estéticas y narrativas de lo barrial y popular. Las trayectorias de las bandas que adoptaron esta estrategia de alejamiento de sus orígenes en el género resultaron, en la mayoría de los casos, en su ruptura o desintegración unos años más tarde (como Los Piojos y Bersuit Vergarabat, por mencionar algunos de los casos más conocidos).

Este no fue el caso de La Renga. Por un lado, sus músicos, su público seguidor, su estética y las temáticas presentes en sus canciones han permanecido fuertemente arraigados en el *ethos* barrial y en aspectos simbólicos y materiales propios de los sectores populares (Semán, 2005). En parte, podría decirse que precisamente como resultado de esto, La Renga ha dejado de realizar presentaciones en vivo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y en localidades cercanas. Desde el año 2007, que fue el último show de La Renga realizado en el Autódromo Oscar Gálvez al momento de escribir la tesina, el gobierno de la ciudad no ha autorizado nuevas presentaciones dentro del distrito. El carácter masivo y "peligroso" atribuido al público, en consonancia con la estigmatización mencionada anteriormente, ha llevado a que La Renga no pueda realizar presentaciones en vivo en la ciudad de la que surge, lo que ha dado lugar a una dinámica nómada en la que trasladan sus shows por diferentes ciudades y pueblos del interior del país. Esta dinámica, la de un fenómeno popular masivo arraigado en un *ethos* barrial que recorre poblaciones pequeñas alejadas de las lógicas urbanas, es lo que despertó el interés para la tesina.

En esta línea, Claudio Benzecry (2012) se cuestiona sobre la conformación del público fanático de la ópera que asiste al Teatro Colón de Buenos Aires. El autor observa que, a pesar de las diferencias de ingresos, educación y edad de dicho público, en todos los casos aparece una suerte de "afiliación al imaginario de clase media urbana de un país basado en la homogeneidad social" (2012: 95). El caso del rock, y en particular el de La Renga, invita a cuestionar las consideraciones que atribuyen homogeneidad de edad y clase social a quienes forman parte de él. En oposición a eso, durante el trabajo de campo pudimos observar una composición marcadamente heterogénea pero que, en consonancia con lo planteado por Benzecry, muestra una fuerte identificación con un imaginario vinculado a los sectores populares de los suburbios. Esta particular identificación con valores de la cultura popular por parte de miembros de sectores medios y medios-altos es un terreno que merece ser abordado con detenimiento.

Resulta interesante señalar que el fenómeno del rock barrial surge en un contexto económico, social y político muy particular. La década de 1990 se

caracterizó por la crisis de las identidades “fuertes” (identidades políticas) y la aparición de identidades fragmentadas, efímeras, parciales y menos inclusivas que se construyen en torno a “nuevos registros de sentido centrados en el primado del individuo, en la cultura del yo y en los consumos culturales, fomentados por las subculturas juveniles” (Svampa, 2009: 154).

Al mismo tiempo, el fenómeno del rock barrial obtiene su popularidad en un contexto de constantes movilizaciones populares producto de la crisis desatada en diciembre de 2001.³ En dicho contexto, valores como la organización popular, el compromiso social y la resistencia lograron conformar espacios que, aunque de manera efímera, trascendieron las barreras de clase social (un buen ejemplo de ello fue la experiencia de las Asambleas Barriales y el espíritu plasmado en el lema *piquete y cacerola, la lucha es una sola*).

La Renga, tanto en la estética de sus músicos como en la producción simbólica de sus canciones, y especialmente en sus conciertos en vivo, reivindica de manera constante una suerte de autenticidad que los vincula de forma coherente con sus orígenes (Salerno, 2008). Desde esta perspectiva, es importante destacar que la escena musical en la que se enmarcan los conciertos de La Renga desempeña un papel central en el tipo particular de identificación que experimentan sus seguidores, creando un espacio de apropiación y puesta en práctica de valores asociados a una identidad barrial y subalterna.

Las transformaciones en los modos de producción, distribución y consumo de la música han llevado a una tendencia hacia la individualización de las preferencias musicales y a la desaparición de los géneros musicales como categorías bien definidas (Semán y Vila, 2008; Semán, 2011). Además, se ha observado una creciente dinamización de nuevas configuraciones socio-musicales (Gallo, 2015). En este contexto, el público analizado en la tesina reivindicaba el respeto por sus orígenes, una suerte de fidelidad y coherencia propias de un pacto que se sella una vez y para siempre. Sin embargo, al observar el fenómeno desde cierta distancia, la masividad del mismo pone en tensión estos discursos. El

3 Crisis política, económica, social e institucional, potenciada por una revuelta popular generalizada, que causó la renuncia del entonces presidente de Argentina Fernando de la Rúa, dando lugar a un período de inestabilidad política durante el que cinco funcionarios ejercieron la Presidencia de la Nación. Sucedió en el marco de una crisis mayor que se extendió entre 1998 y 2002, causada por una larga recesión que disparó una crisis humanitaria, de representatividad, social, económica, financiera y política.

público seguidor de La Renga no es, como dice una de sus canciones más emblemáticas,⁴ el mismo de siempre.

A pesar de ello, y como pudimos ver a lo largo del trabajo de campo, la apelación a la génesis barrial del fenómeno sigue siendo efectiva para legitimar la pertenencia auténtica de un público crecientemente heterogéneo.

La nave del olvido.⁵ El show y sus rituales

Para presenciar un concierto en vivo de La Renga, es necesario seguirlos y comprender lo que implica esta dinámica, que se relaciona estrechamente con las características de sus recitales. Durante varios años, los shows de La Renga se llevaron a cabo en diferentes puntos de Argentina, así como en otros países de América Latina. Sin embargo, al momento de realizar el trabajo de campo, no se habían realizado presentaciones en vivo de la banda en la Ciudad de Buenos Aires desde 2007, excepto por la ocasión en la que participaron en los festejos por los 30 años de democracia en Plaza de Mayo, organizado por el Gobierno Nacional.

Durante más de una década, los conciertos de La Renga siguieron una lógica nómada, desplazándose por diferentes ciudades a lo largo del país. Los/as seguidores/as de la banda se vieron obligados/as a organizar sus viajes con anticipación para asegurarse las entradas, el transporte y el alojamiento. Es importante destacar que no todo es autogestivo, ya que se han establecido emprendimientos en torno a estos eventos. Se ofrecen paquetes que incluyen las entradas para el concierto, el transporte (generalmente en autobuses ocupados exclusivamente por seguidores de la banda) y, en ocasiones, también el alojamiento.

El acceso al alojamiento dependía, en gran medida, del lugar en el que se presentaba la banda. En ocasiones, los shows fueron convocados en ciudades que carecen de la posibilidad de albergar a decenas de miles de personas. Esto, por lo general, hizo que se torne complicada la tarea de

4 En referencia a *Somos los mismos de siempre*, canción incluida en el primer disco de la banda "Esquivando charcos" editado en el año 1991

5 En referencia a la canción de La Renga "Voy a bailar a la nave del olvido", del disco *Bailando en una pata* (1991).



Figura 1. Foto aérea, a horas del recital convocado por La Renga en la ciudad de Bragado, abril de 2015

asegurarse alojamiento, por lo que en muchos casos los/as seguidores/as se vieron obligados/as a pasar las noches dentro de automóviles o micros de larga distancia que se ubican junto a calles, rutas o espacios públicos no habilitados para acampar. Ahora bien, ¿Por qué es necesario el alojamiento para ir a ver un recital? Esta, cómo veremos, no es una cuestión menor. Durante los recitales de La Renga, la escena montada por sus seguidores/as excede por mucho a las tres horas que suele durar el show en sí mismo, y los viajes, por lo general, son planificados con una duración que varía entre dos y cuatro días. A todo este periplo lo denominamos *escena musical*.

Para los grupos que organizan sus viajes con anticipación, el tema del alojamiento puede plantear otras cuestiones. En una de las ocasiones en las que seguí esta lógica, asistí a un concierto en diciembre de 2015. Acompañé el viaje de un grupo de seguidores que salió desde Buenos Aires en dos automóviles, dos días antes del show, con destino a la ciudad de Mar del Plata, donde se llevaría a cabo el recital de La Renga. El grupo estaba compuesto por ocho personas, todos hombres de entre 25 y 40 años, con diversos niveles de educación (desde secundaria incompleta hasta graduados universitarios) y diferentes ingresos económicos. Algunos de ellos residían en la zona oeste del conurbano (como La Tablada, Partido de La Matanza), mientras que otros vivían en distintos barrios de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (como

Caballito, Almagro y Floresta). Sergio,⁶ mi informante, fue el encargado de organizar la logística del viaje, incluyendo el alquiler de una casa *cerca del Faro* en la zona sur de Mar del Plata, lo suficientemente amplia como para albergar a las ocho personas.

Una vez llegados al lugar el viernes al mediodía, nos percatamos de que la casa presentaba condiciones precarias. Parecía evidente, aunque nunca fue afirmado por la propietaria, que la vivienda había estado desocupada durante mucho tiempo y se encontraba en proceso de renovación. Había polvo y olor a pintura en todas partes, incluso en los baños, los sillones y las camas. Además, tanto esta casa como las casas vecinas no tenían suministro eléctrico. Ante esta situación, se generó un debate extenso entre los seguidores. Javier, de 33 años, estudiante universitario y residente de Almagro, planteó la pregunta: “¡Che! ¿qué hacemos? Esta casa es un asco”. A partir de allí, el grupo se dividió en dos posiciones claras. Por un lado, Lucas (30 años, empleado del barrio de Tablada) proponía “Bueno, ya pusimos la seña, nos quedamos y listo. Ya fue, tocó esto. Hay que aguantársela”. Mientras que Julián (26 años, estudiante y empleado de Floresta), decía: “Yo el aguante te lo hago, pero busquemos un lugar para pasarla bien. Yo acá vine a pasarla bien”.

La disputa se centraba en diferentes formas de entender qué significa “pasarla bien”, y estas estaban relacionadas con las condiciones mínimas de comodidad necesarias para lograrlo. Lo interesante es que el nivel mínimo de confort que cada seguidor estaba dispuesto a aceptar variaba considerablemente. Para algunos, lo indispensable era tener una parrilla lo suficientemente grande, mientras que para otros era imperativo contar con electricidad, conexión a internet, limpieza y una cama cómoda.

Según los seguidores, los viajes se hacen *para ver a La Renga*, pero como hemos mencionado, presenciar el espectáculo musical no es lo único que sucede durante estas experiencias. En línea con lo planteado por Gallo (2014) en su trabajo de campo sobre la nocturnidad y la escena dance, abordar estas situaciones requiere una estrategia metodológica que incluya un trabajo de campo no solo *en* las escenas musicales de rock, sino también una reflexión *sobre* ellas.

En este sentido, Da Matta, en su investigación sobre los Carnavales de Brasil, plantea que dichos rituales son instancias que, lejos de borrarlos, destacan los aspectos del mundo cotidiano. El autor sostiene que el análisis

6 Los nombres han sido modificados para preservar la identidad de los verdaderos protagonistas.

de los rituales no debe consistir en una búsqueda de momentos cualitativamente especiales o diferentes, “sino una manera de estudiar cómo pueden desplazarse los elementos triviales del mundo social y, así, transformarse en símbolos que, en ciertos contextos, permiten generar un momento especial o extraordinario” (Da Matta, 2002: 87). Desde esta mirada, los rituales operan sobre la base de las relaciones sociales del mundo cotidiano. Esto implica que los seguidores no se despojan de su edad, su género, su origen de clase o su nivel de ingresos, pero tampoco se desprenden de sus vínculos afectivos ni de sus particulares angustias y padecimientos emocionales. Allí radica la necesidad de poner el foco en los mecanismos a través de los cuales se articulan, por un lado, lo que los seguidores *son* y los roles que desempeñan en su cotidianeidad y, por otro lado, todo aquello que acontece en el contexto de la experiencia colectiva rockera.

Los/as seguidores/as atribuyen sentidos a su participación en la escena musical, por lo que la misma es experimentada como una instancia placentera y libre (Spataro, 2013). Por lo tanto, las vivencias mencionadas por los seguidores no deberían ser concebidas en forma aislada del modo en que ellos mismos perciben y experimentan su cotidianeidad. Por el contrario, es en relación a esto último que la experiencia rockera asume características que la hacen portadora de efectos placenteros y liberadores. En el marco de esa relación tensa con la cotidianeidad, que no es continuidad pero tampoco ruptura, se configuran las instancias que rodean los recitales de la banda. La conformación del colectivo analizado carece, por tanto, de raíces territoriales. Quienes “siguen” a La Renga lo hacen identificándose con su lugar de origen, pero el valor de esa identificación solo cobra sentido en el marco de la conformación de un colectivo itinerante.

Tratando de ser en el montón.⁷ Etnografiar lo masivo

Un aspecto interesante que pudimos observar durante el trabajo de campo es que la recreación periódica de este colectivo supone su puesta en suspenso posterior a la actividad. En gran medida, quienes asisten a los recitales no son fanáticos a tiempo completo. Esta forma de concebir a las personas

⁷ Frase de la canción de La Renga “Miralos” y que ha sido incluida en el disco *Detonador de sueños* (2002) y que también fue utilizada como título de mi Tesina de Grado.

que consumen ciertos productos musicales obstaculiza la posibilidad de pensar el carácter diverso e incluso contradictorio de sus gustos y consumos musicales. Esto nos lleva a considerar que la constante reactualización de la conformación de la pertenencia a un colectivo implica su posterior puesta en suspenso.

Para lograrlo, resultó fundamental captar el sentido que los seguidores les atribuyen a las prácticas observadas durante dicho trabajo. Solo de esta manera fue posible comprender que el escenario del que hemos estado hablando es constitutivo de las mismas y, al mismo tiempo, que dichas prácticas adquieren un sentido particular en tanto se suscitan allí y no en otro momento o lugar. En esta línea, retomamos la propuesta de Claudio Benzecry (2013), elaborada a partir de analizar a los fanáticos de la ópera en el Teatro Colón de Buenos Aires, para desarrollar una tipología que permita identificar y clasificar las relaciones entre prácticas individuales e identificación colectiva en el marco de la escena musical del rock. De esta articulación, entonces, emergen cuatro tipos de seguidores según los criterios que ordenan sus prácticas en el contexto de la escena musical.

Auténticos: De las consideraciones de los seguidores de La Renga se desprende que su vínculo con el rock "procede tanto de una ética heroica del auto sacrificio y la obligación moral como condición de miembro estable [...], obtenida mediante el sacrificio, que otorga derechos y recompensas" (Benzecry, 2013: 192). Estos seguidores afirman ser "los de siempre", "los de la primera hora". Apelan a su historia no para obtener privilegios sobre los demás seguidores, como acceso a los músicos o a lugares preferenciales, sino para liberarse de ciertas coerciones morales que parecen imponerse en determinados momentos en el escenario colectivo. Un seguidor auténtico tiene permitido ir a la platea, negarse a participar en el *pogo*,⁸ evitar el consumo de sustancias ("está rescatado") e incluso rechazar habitar una casa en malas condiciones. Es importante señalar que todas estas prácticas no son aceptadas cuando son realizadas por aquellos que no forman parte del colectivo roquero. De este modo, la apelación no comprobable empíricamente a una especie de trayectoria personal opera como criterio de distinción, estableciendo jerarquías que ordenan la masividad y separan a los establecidos

8 Se denomina así a un tipo de baile en el que se genera una interacción entre seguidores basada en saltos y contacto entre sí. Dicho contacto consiste en, al mismo tiempo, empujar a otros y mantener el equilibrio a partir del mismo. Es un tipo de baile que se asocia directa y originalmente a la experimentación del concierto de rock en vivo.

de los marginados (Elías y Scotson, 2015). Las trayectorias contribuyen a legitimar a los seguidores como miembros del colectivo, al mismo tiempo que les otorgan la posibilidad, sin cuestionarlas, de tomarse ciertas licencias con respecto a las obligaciones morales que implica dicha pertenencia.

Extáticos-Corporales: Estos/as seguidores/as se caracterizan por definir su participación a partir del consumo excesivo de sustancias (principalmente alcohol y marihuana). Dentro de este tipo de seguidores, se pueden distinguir dos grupos. En primer lugar, aquellos que consumen con el objetivo de alcanzar un umbral de percepción sensorial que consideran solo es posible a través de dichas sustancias. En segundo lugar, aquellos que consumen hasta perder la capacidad sensorial, práctica conocida como “reviente” en su lenguaje nativo. En ambos casos, suelen presentar credenciales relacionadas con experiencias de consumo excesivo de sustancias (“quebradura”, “viaje”), lo que les permite acreditar su pertenencia al colectivo roquero.

Por otro lado, es interesante reflexionar sobre la forma en que el cuerpo se involucra en las prácticas rituales de la escena musical. Se puede trazar una progresión de menor a mayor implicación del cuerpo en estas prácticas, que va desde aquellos seguidores que contemplan el recital en aparente estado de pasividad, sentados y sin cantar las letras de las canciones, hasta aquellos que saltan, gritan, hacen pogo, consumen sustancias en exceso y exhiben con orgullo sus tatuajes de La Renga. De esta manera, el cuerpo se convierte en una especie de credencial en la cual se exhiben las marcas que otorgan a cada seguidor una forma particular y personal de legitimidad.

Nómades: La Renga realiza conciertos en todo el país, por lo que ser seguidor implica estar en constante movimiento. En algunos seguidores, se observa una constante reivindicación de su lugar de origen. Esto se evidencia en las banderas (“trapos”) que llevan consigo, donde la mayoría de ellas expresan frases de canciones de la banda, dibujos representativos y el lugar de procedencia de los seguidores en cuestión. Desde esta perspectiva, cuanto más largas sean las distancias recorridas y más obstáculos y contratiempos se presenten en el camino, mayor será el carácter épico que adquiere seguir a la banda, destacando el compromiso y la lealtad que solo alguien con una verdadera pasión por el rock puede enfrentar.

Por otro lado, es interesante resaltar cómo la barrialidad parece trasladarse junto con los seguidores y establecerse en diversos espacios. En las cercanías de los lugares donde La Renga realiza sus conciertos, se configura un escenario que, debido a sus características (seguidores tocando la guitarra,

cantando y bebiendo cerveza), parece ser una especie de teatralización de un barrio itinerante que ocupa el espacio público, transformándolo y recreando simbólicamente aquel territorio de origen.

Nostálgicos: Según Benzecry, este tipo de seguidores se caracteriza por su apego a la intensidad de las experiencias pasadas, las cuales siempre son consideradas superiores en comparación con lo que el presente puede ofrecer. Sin embargo, el autor sostiene que esta comparación no implica necesariamente el abandono de la experiencia del aquí y ahora, sino que la relevancia de las vivencias pasadas se refuerza al ponerlas constantemente en tensión con la experiencia presente. Durante las conversaciones con algunos seguidores, se pueden encontrar comentarios como: “Ya no compro los nuevos discos de La Renga, con los tres primeros está bien”, “Los recitales se llenan de pibes que usaban pañales cuando todo esto arrancaba”, “Sigo viniendo, y voy a venir toda la vida, pero ya no es lo mismo”. Este criterio no está necesariamente vinculado a la historia personal de los seguidores (como en el caso de los seguidores auténticos) ni tampoco a su edad. Diferentes seguidores relatan anécdotas de diferentes épocas o exhiben conocimientos sobre la banda y sus conciertos, a partir de los cuales se atribuyen a sí mismos el papel de portadores de una cierta esencia del rock. De esta manera, basándose en un pasado que no puede ser comprobado empíricamente, reclaman su legitimidad como parte del colectivo roquero al considerarse “la llama viva del rock”, una especie de guardianes que aseguran la supervivencia de una identidad que, según ellos, está en peligro de extinguirse.

Es importante tener en cuenta que estas clasificaciones son tipos ideales desarrollados con fines analíticos. Es posible que en cada seguidor coexistan varias formas de moverse dentro de la escena musical, incluso pueden activarse en diferentes momentos. Sin embargo, en la mayoría de los casos, esto no se manifiesta de manera explícita. Nadie presenta credenciales para legitimar su lugar en el colectivo, ya que nadie se las exige. El ejercicio analítico nos permite identificar formas de habitar un escenario altamente ritualizado y, al mismo tiempo, disruptivo en relación con las cotidianidades de los seguidores.

Estas categorías nos ayudan a comprender que el sacrificio, el compromiso (moral, emocional y físico), la lealtad y la historia (trayectorias como seguidores) son criterios que ordenan un conjunto de prácticas, elecciones y preferencias notablemente heterogéneas. Estos criterios establecen diferentes formas de pertenencia y, en la mayoría de los casos, son parciales

e incluso contradictorios. Todas estas categorías nos permiten entender cómo el colectivo roquero, que es masivo y heterogéneo, se (re)produce, se actualiza y se agota en torno a una configuración moral propia. Y esto ocurre exclusivamente en la escena musical desplegada en los recitales de la banda.

“Hablando de libertad”. Reflexiones finales

En el inicio de este trabajo se plantearon dos ejes a partir de los cuales se realizó una relectura del trabajo de campo realizado en el marco de mi tesina. En primer lugar, en cuanto a lo metodológico, se llevó a cabo una reconstrucción del objeto de estudio. De este modo, el foco que originalmente estaba puesto en el público seguidor de la banda pasó a las instancias colectivas que lo congregan. Este ejercicio supuso, por consiguiente, la formulación de nuevas preguntas para las cuales ensayamos una serie de reflexiones preliminares. Respecto al primer punto, sostenemos que la escena musical desplegada en torno a los recitales de La Renga se presenta como una dimensión constitutiva del fenómeno rockero.

En un segundo eje, y como resultado del anterior, fue fundamental volver sobre los comportamientos de los seguidores, contemplando el contexto en el que ellos despliegan sus prácticas, reflexiones y emociones, y evitando caer en la versión teatralizada y estereotipada que, en muchos casos, los seguidores tienen de sí mismos fuera de la escena musical (Semán, 2010). Considerando que, como señala Wacquant, en este tipo de investigaciones es necesario romper con el discurso moralista que produce una mirada lejana y objetiva del observador externo al universo específico, la intención es verificar que solo es posible comprender el sentido de los seguidores "desde el momento en que uno se toma la molestia de aproximarse para comprenderlo con el cuerpo de forma casi experimental" (2000: 21). Resulta interesante destacar que el lazo establecido entre la banda y su público no radica tanto en el producto musical en sí mismo ni tampoco se reduce a la experiencia musical colectiva que representan los shows en vivo. El trabajo de campo muestra que la *escena musical* se constituye como una instancia que actualiza y recrea la pertenencia de los/as seguidores a una suerte de colectividad barrial esporádica y nómada que no necesariamente se corresponde con aquel ethos barrial que dio origen al fenómeno. Los/as seguidores/as de La Renga, un público masivo y por tanto heterogéneo, asisten a cada recital



Figura 2. Horas previas al recital que La Renga dio en Olavarría, septiembre de 2015. Fuente: Olavarría Rock (disponible en <http://olavarriarock.com/la-renga-lleno-de-rock-y-fans-el-parque-agnes/>)

desde diferentes puntos del país, integran grupos diversos en cuanto a edades, trayectorias laborales y educativas. Sin embargo, podría decirse que, quienes siguen a la banda son vecinos de un barrio ficcional, cuya *pertenencia* se actualiza en diversos escenarios.

El trabajo de tipo etnográfico como medio para analizar un fenómeno masivo supone, entonces, un doble desafío. Por un lado, pensar la escena musical como instancias colectivas, es decir, atravesadas por criterios estéticos y morales que ordenan las prácticas que la integran; por otro lado, analizar las articulaciones que, con mayor o menor grado de tensión, se producen cuando ese colectivo está conformado por un universo masivo y, por tanto, marcadamente heterogéneo. En este sentido, la escena musical reproduce, en términos estéticos y morales, escenarios que remiten a un ideario barrial, y al hacerlo contribuye a la conformación y permanente actualización de la pertenencia legítima de los/as seguidores/as a un colectivo que no necesariamente se explica por su afición al producto musical.

Por último, el ejercicio de revisitar el trabajo de campo no invalida el análisis desarrollado en aquel primer momento, ya que es coherente con su punto de partida. Revisitar críticamente las notas de campo hace posible

desandar ese camino para volver al punto de partida y formular una pregunta diferente que, a partir de ello, habilite la construcción de un nuevo objeto de estudio. Volver sobre dicho trabajo permite dar cuenta de la importancia de establecer una permanente mirada crítica respecto de aquello que, desde las ciencias sociales, producimos, afirmamos y discutimos.

Referencias

- Alabarces, P. (2008) Posludio: Música popular, identidad, resistencia y tanto ruido (para tan poca furia. *Trans: Revista transcultural de música*. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/822/82201207.pdf>.
- Benzecry, C. (2012). *El fanático de la Ópera*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Citro, S. (2008). El Rock como un ritual adolescente. Tránsito y realismo grotesco en los recitales de Bersuit. *Trans. Revista Transcultural de Música*, 12.
- Elías, N y Scotson, J (2015). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre los problemas comunitarios*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.
- Da Matta. R (2002). Carnavales, desfiles y procesiones. En *Carnavales, malandros y héroes* (pp. 55-95). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. y Guattari, F. [1972] (2016). *El anti Edipo*. Buenos Aires: Paidós.
- Frederic, S. (1998). Rehaciendo el campo. El lugar del etnógrafo en el naturalismo y la reflexividad. *PUBLICAR*, 7, 85-103.
- Gallo, G. (2014). Tener noche y hacer amigos bailando: Transformaciones sociales en la cultura de la noche urbana. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP, 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4734/ev.4734.pdf
- Gallo, G. (2015). El más rockero de los djs. Iniciaciones en el mundo musical electrónico porteño. *Apuntes de investigación del CECYP*, XVII(25), 175-194.
- Garriga Zucal, J. (2008) Ni negros ni chetos, rockeros. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=82201204>
- Garriga Zucal, J. y Salerno, D. (2008). Estadios, hinchas y rockeros: variaciones sobre el aguante. En P. Alabarces y M. G. Rodríguez (Comps.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.
- Recanatti, M. (2016). Tratando de ser en el montón. Prácticas de afición y subjetividades en recitales de rock. El caso de los seguidores de La Renga. Tesina de grado, IDAES-UNSAM.
- Salerno, D. (2008). La autenticidad al palo: los modos de construcción de las alteridades rockeras. *Oficios Terrestres*, 23. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/45103>.

- Salerno, D. y Silba, M. (2005). Guitarras, pogos y banderas: el “aguante” en el rock. Ponencia presentada en *VI Congreso de la Rama Latinoamericana de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*, Buenos Aires.
- Semán, P. (2015). Música, juventud, hegemonía: crítica de una recurrencia. *Apuntes de investigación del CECYP*, XVII(25).
- Semán, P. (2011). Introducción. *Revista Argentina de Estudios de Juventud* 1(4). <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/revistadjuventud/article/view/1520/1289>.
- Semán, P. y Vila, P. (2008). La música y los jóvenes de los sectores populares: más allá de las ‘tribus’. *Trans. Revista Transcultural de Música*, 12, Sociedad de Etnomusicología.
- Semán, P. (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Gorla.
- Semán, P. (2005). Vida, apogeo y tormentos del “rock chabón”, Versión 16. UAM-x. México.
- Spataro, C. (2012). “Señora de las cuatro décadas”: un estudio sobre el vínculo entre música, mujeres y edad. *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, 15(2).
- Spataro, C. (2013). “¿A qué vas a ese lugar?”: mujeres, tiempo de placer y cultura de masas. *Papeles de Trabajo*, 7(11), 188-206.
- Svampa, M. (2009). Identidades Astilladas. De la patria metalúrgica al Heavy Metal. En Svampa, M. (Comp.), *Desde Abajo. Las transformaciones de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Wacquant, L. (2000). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Alimentación

CAPÍTULO 17

Un recorrido sobre las interacciones y prácticas de consumo de veganos y veganas en el Área Metropolitana de Buenos Aires

Laura Benavides

Introducción

Las formas culturales de comer traspasan la necesidad de satisfacer una demanda biológica y transforman la energía química de los alimentos en una gramática culinaria que se manifiesta en relaciones sociales, tradiciones, prácticas de consumo, estilos de vida, valores, creencias religiosas e ideología. Desde este punto de vista, comer es una acción que excede nuestra necesidad de supervivencia para convertirse en un conglomerado de instituciones, prácticas sociopolíticas, sistemas culturales, medios de comunicación, mercados, empresas e industria a nivel local y mundial.

Teniendo en cuenta el complejo entramado que implica la comensalidad como fenómeno sociocultural, el presente artículo describe las experiencias y las prácticas de consumo que atraviesan un colectivo que trasgrede las lógicas predominantes: veganos y veganas.

El veganismo se presenta actualmente a nivel mundial y local como un fenómeno social en acelerado crecimiento, observable en el incremento de ofertas de productos veganos y la proliferación de información en diversos espacios de consumo y medios de comunicación.

La Argentina, un país con una marcada tendencia al consumo de carne vacuna, una tradición carnista¹ y una gran comercialización de productos

¹ El término carnismo fue acuñado por la psicóloga estadounidense Melanie Joy para referirse al sistema de creencias que engloba a las personas que se alimentan de productos de origen animal. El

derivados de la industria ganadera, es un territorio que se presenta complejo y con grandes desafíos a sortear por quienes deciden sostener prácticas socioalimentarias por fuera del dominio histórico y cultural de la carne. Nos preguntamos, entonces, cómo lo hacen y cuáles son las principales tensiones y los cambios a los que se enfrentan.

El objetivo de este artículo es describir los principales análisis de *¿Cómo sobrevivir en el país del asado? Un recorrido sobre las interacciones y prácticas de consumo de veganos y veganas en el Área Metropolitana de Buenos Aires (2021)*.² El mencionado trabajo articula la mirada de distintos actores sociales en torno al veganismo, tomando en cuenta primordialmente la perspectiva de veganos/as, pero también se desarrolla un análisis que rescata las experiencias con licenciados/as en nutrición y médicos/as especialistas en nutrición, y el posicionamiento del Estado nacional a través del análisis de los distintos documentos de difusión y propaganda en torno a lo considerado alimentación saludable.

Para esta presentación, si bien la perspectiva trabajada en la tesina es pluridimensional, se retoman los resultados obtenidos principalmente de las experiencias personales de veganos/as, las cuales surgen de la realización de veinte entrevistas semiestructuradas realizadas en el año 2020.

El camino hacia la desviación

El veganismo irrumpe en la escena social en lo que en términos de Becker (2009) implica una *desviación* e infracción de las normas acordadas socialmente, e impacta en la relación y reacción frente a los otros. Los/as veganos/as desarrollan prácticas que involucran “comportamientos regidos por reglas diferentes a las establecidas, y atentan contra las normas morales convencionales, las instituciones y el mundo de las convenciones en general” (Becker, 2009: 58). Para analizar cómo se desarrolla esta *carrera hacia al veganismo*, el primer paso es conocer cuáles son las motivaciones para tomar esta decisión. El término *motivación* se aplica en sentido estricto en

concepto “consumidor/a de carne” no es suficiente, dado que tal concepto inhibe el hecho de que las personas que consumen carne están influenciadas por un conjunto de ideas específicos, como así también los términos carnívora/o y omnívora/o “describen situaciones biológicas, no opciones filosóficas personales”.

2 Tesina de grado realizada para obtener el título de Licenciada en Sociología.

referencia a los actores individuales, y desde este punto de vista la acción es motivada y tiene sentido cuando responde a los intereses y metas individuales del individuo (Parsons, 1968).

En respuesta a este interrogante, el respeto por los animales como seres sintientes/sufrientes es el principal motivo para ser vegano/a. El sufrimiento de los animales destinados al consumo humano representa una especie de revelación de la que hasta el momento “no habían sido plenamente conscientes”. Expresiones tales como “me di cuenta de que estaba mal” son las más recurrentes, y se presentan como una suerte de correr el velo, frente a algo que permanecía hasta el momento, oculto.

El modo de invisibilizar al animal como *ser sintiente/sufriente* es posible gracias a dos mecanismos que construyen lógicas socioculturales adquiridas: el especismo y la cosificación. El especismo es una forma de discriminación basada en la pertenencia a una especie, mediante la cual se establece una jerarquía moral que imparte que algunas especies son superiores. El especismo explica Méndez (2016) es la ideología naturalizada y enquistada que estructura el funcionamiento sociocultural de gran parte de los hechos sociales relacionados con nuestras formas de consumo de vestimentas, productos cosméticos, alimentos, producción industrial y legitima los modos de actuar y pensar del conjunto social. Esta ideología se instala en el imaginario social de nuestras sociedades mediante la socialización de los primeros años de vida, dominando en gran parte las lógicas de consumo y las prácticas sociales que nos rodean. En ellas lo que se aprehende es que los animales de *granja* son productos/cosas para todo tipo de consumo legítimo humano, y se reproducen lógicas de para su explotación y comercialización.

Por otro lado, existe un proceso de *cosificación* social que consiste en percibir naturalmente a los animales como cosas. Pensarlas como seres sintientes no es algo habitual para las personas que se alimentan regularmente con carne. La cosificación incluye, por un lado, las lógicas de lenguaje que nombra a los animales como objetos (medibles en kilos, cortes, o bajo el nombre de alimentos ultra procesados. Así los animales pasan a llamarse un kilo de vacío o salchichas, por ejemplo), y por el otro lado, la propia legislación, dado que la ley considera a los animales como cosas o propiedades. Las personas que se inician en el veganismo inician un camino de desaprender estas lógicas, y manifiestan haber tomado conciencia a raíz de ver un vídeo que exhibía el funcionamiento y trato de los animales en la industria ganadera. Tal es el caso de Matías (34 años).

Una persona que conozco solía publicar videos donde se mostraba lo que pasa en mataderos y criaderos. Viendo estos videos, en algún momento, tuve un cambio en la cabeza con el que ya no pude ver como algo normal el consumo de los productos de origen animal.

En menor medida, mencionan la influencia de un amigo/a o conocido/a que practicaba el veganismo. La figura de ese actor “experimentado” logra surgir influencia psíquica y emocional de manera personal para motivar la transformación. Así lo ilustra el caso de Marisa (36 años), que respondió: “Yo empecé por mi mejor amiga, que me venía contando lo bien que se sentía y hablando sobre maltrato animal, y me convenció”.

Dejar la vaca

El promedio de años de experiencia transitando el veganismo de los entrevistados es de siete años y medio, y a la hora de describir cómo vivenciaron los inicios de esa trayectoria las respuestas coinciden mayoritariamente: la transición fue gradual, desde una dieta omnívora a una vegetariana, y luego de una vegetariana a una vegana.

La gradualidad en el proceso de transición está relacionada con la necesidad de aprender una variedad de prácticas de consumo y con el modo de preparación de los platos clásicos culturalmente aprehendidos. La iniciación al veganismo implica redescubrir lo conocido de un modo diferente, y la gradualidad está relacionada con el tiempo que requiere adquirir conocimientos de cocina, nutrición y en la dificultad de encontrar dónde comprar productos veganos, por “falta de experiencia”. La mayor dificultad reside en quesos y embutidos, dado que son un gusto personal “difícil de abandonar”.

Otro patrón común de la gradualidad en la transición es el abandono primero de las carnes rojas, luego las blancas y, por último, el pescado. En este sentido, cabe destacar la relevancia en la sociedad argentina que tiene particularmente la carne roja, que en nuestro país se refiere principalmente al consumo de *carne vacuna*. Los argentinos son los mayores consumidores de carne vacuna del mundo: cada año se faenan quince millones de animales, y el 85% se consume en las mesas familiares (Barruti, 2013). La carne de vaca no solo es la más consumida, sino que forma parte de un conjunto de representaciones sociales, de un proceso histórico, cultural y parte de un

conjunto de tradiciones que cala profundamente en nuestra sociedad. *La vaca* implica, como describe Becerra,

ícono, logotipo, alegoría nacional, fetiche de argentinidad: en el imaginario, la vaca es carne para la nutrición, leche para el lactante, queso para el sibarita y silla BKF de cuero; cinturón, billetera reforzada, mocasín y tapizado argentino de auto importado para el estanciero. (2007: 8)

Dejar de consumir carne de vaca no supone solamente abandonar un alimento, sino que también implica un proceso de desidentificación con el sistema cultural y social.

En el proceso de cambio una minoría de los entrevistados sostiene que durante un tiempo fueron “carnívoros sociales”, es decir, que sostenían el veganismo a excepción de cuando participan en eventos, y algunos de ellos manifestaran que tenían retrocesos involuntarios porque “alguien me servía algo que tenía huevo o queso por error”.

El asado en familia

En la transición al veganismo las primeras reacciones del entorno cercano son mayormente negativas, especialmente la familia. En este aspecto, ser vegano/a implica modificaciones en sus formas de relacionarse con los demás y altera sus interacciones.

En relación con las tensiones surgidas con la familia, los entrevistados expresan preocupaciones por la salud, la posible pérdida de peso y la imposibilidad de adquirir los nutrientes vitales tales como proteínas o hierro. En este ámbito, aparecen sentimientos de enojo, dado que en primera instancia se sienten interpelados en lo personal o en sus costumbres. Así lo ejemplifica Marisa (36 años):

Toda la gente que se enteraba me decía que me iban a faltar proteínas, calcio hierro, etc. También al explicarles los motivos de mi cambio solían enojarse y hablar de manera agresiva. Supongo que se sentían atacados al decirles que me parecía que estaba mal algo que ellos hacían cotidianamente.

En este sentido, el enojo aparece como un mecanismo de defensa frente a la interpretación simbólica que el especismo construyó en los modos en los que percibimos el uso instrumental y material de los animales que consideramos destinados a la explotación humana. El veganismo irrumpe con ese sistema de interpretación social aprehendido desde la infancia y funciona como un embate contra un sistema de interpretación no solo de lo alimenticio, sino de un modo de ver la vida, por lo cual, enfrentar ese punto de vista es usualmente, combatir con los otros, ir en contra de la sociedad. Ana (42 años) expresó:

Al principio me costó con mi familia, lo único que intentaban era que consuma carnes, porque decían que, si no, me iba a morir..., como que era una falta de respeto, o que yo quería sobresalir y llamar la atención.

La comida familiar es un evento social fundamental para muchas personas. Implica compartir en compañía mucho más que nutrientes. Patiño (2010) sostiene que en la comida familiar se ven implicadas diferencias de género, influencias generacionales, la naturaleza del trabajo dada su preparación, lo aprendido culturalmente y las creencias socioculturales respecto de lo que significa alimentarse.

A su vez, Aguirre (2010) añade la idea de que la comensalidad es un sector de lo familiar, y que real o simbólica es patrimonio de la familia, por lo cual es esperable que el cambio social que implica ser vegano/a en un hogar en el cual se consumen animales sea el foco más fuerte de tensión con respecto a otras instancias de sociabilización de la vida cotidiana.

La gran mayoría de los entrevistados asume haber recibido algún tipo de agresión o burlas, tales como “ser vegano es ridículo”, “es incoherente”. En este sentido la burla actúa al igual que el enojo como otro mecanismo de defensa social frente a lo que viene a interpelar un entramado simbólico social y cultural de lo preestablecido.

Por otro lado, hacerse veganos/as también impacta en la identidad social y puede causar una gran sorpresa en su entorno. Tal es el caso de Nahuel (42 años), que dijo: “Nadie podía creerlo, dado que yo era el que siempre hacía el asado”. Allí el rol del asador, identidad con la que era reconocido por su grupo de amigos, fue remplazada por la de un nuevo defensor del veganismo. Este factor tiene un peso considerable en una cultura alimentaria local muy carnívora en que las personas “priorizan el placer personal asociado al

consumo de carne roja y el social, ligado a compartir determinados platos, especialmente en el ritual del asado” (Freidín, 2016). En otros casos esta nueva identidad social impacta en otras actividades compartidas con amigos, como es el caso de Nelson (48 años): “Dejé de usar ropa y accesorios de cuero que me encantaban, y dejé de ir a pescar con amigos, siendo fanático de la pesca, lo que me costó unas cuantas cargadas”.

Algunos desafíos

La transición al veganismo implica adquirir conocimientos relacionados con el ámbito de la salud, las formas de cocinar y de las prácticas de consumo. Las fuentes de información, consulta y aprendizaje para transformarse en vegano son para la amplia mayoría Internet y redes sociales. En segundo lugar, amigos o conocidos veganos y en menor medida estudios científicos y “fuentes serias”. Solo dos entrevistados consultaron a un nutricionista con distintas experiencias. Por un lado, el caso de una mujer manifestó haber consultado a una nutricionista idónea en el tema con buenos resultados, y en el otro caso haber concurrido a una nutricionista no especializada, atravesando una experiencia negativa, como expresó en una entrevistada:

También fui a varias nutricionistas, pero ninguna supo guiarme y armar una dieta acorde. No me decían más de lo que yo ya sabía, y siempre me cuestionaban y trataban de hacerme consumir huevo o yogurt. Obviamente jamás volví a ver a una nutricionista, estaba enojada. (Luciana, 32 años)

Las entrevistas muestran que la mayoría decidió ser ellos mismos quienes confeccionan su plan alimenticio, el cual consideran variado y completo y aseguran que tienen la suficiente información para alimentarse adecuadamente. En este sentido, es posible pensar que en lo referente al sostenimiento y cuidado de la salud desarrollan estrategias de *autoatención* para aprender y conservar formas alternativas de augurar su buen estado general. Por autoatención se refiere a un proceso grupal y social que implica las “representaciones y prácticas que la población utiliza a nivel de sujeto y grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan su salud en términos reales o

imaginarios, sin la intervención central, directa e intencional de curadores profesionales, aun cuando estos pueden ser la referencia de la actividad” (Menéndez, 2003: 198). Algunas de las expresiones dan cuenta de esto:

Los nutricionistas no te hablan de ningún alimento de los que más consumimos nosotros, solo te arman planes con lo mismo que les dicen a todos. Yo prefiero hacer la mía e investigar por otro lado. (Luciana, 32 años)

Los/as veganos/as que acudieron a nutricionistas, rescataron la necesidad de que el profesional sea especializado en veganismo para no frustrarse y comentaron que afortunadamente, cada vez hay más profesionales idóneos en el tema. Con respecto a las consultas con otros profesionales de la salud, la gran mayoría acude a médicos clínicos solo porque necesitan las órdenes médicas para realizar sus chequeos de sangre, pero creen que dichas experiencias no son positivas, dado que no pueden ser utilizadas para obtener un acompañamiento idóneo. En muchos casos expresan la necesidad ser ellos mismos quienes piden específicamente la inclusión de ciertos nutrientes potencialmente críticos en una alimentación vegana deficiente. La información con la que cuentan como pacientes, también fue utilizada en algunas ocasiones para “defenderse” en sus propios términos, frente a los profesionales. En este sentido la información con la que acuden estos pacientes a una consulta clínica o de nutrición lo convierte en lo que Jovell (2006) denomina *paciente activo* o informado. El concepto está vinculado al empoderamiento y lo define como pacientes que tienen el conocimiento y las habilidades necesarias para

hacerse responsables de su salud, establecer un modelo deliberativo de relación con los profesionales que les atienden y, por lo tanto, definen objetivos terapéuticos y adoptan de forma compartida con sus médicos las decisiones que les permiten asumir esos objetivos. (Jovell, 2006: 234).

Algunas de las respuestas que ilustran estas experiencias fueron:

La experiencia con los médicos y nutricionistas fue muy mala. Siempre me tenía que estar defendiendo o dando explicaciones y no me servían para nada. (Matías, 34 años)

Los médicos clínicos a los que les pido un análisis de sangre no incluyen nutrientes críticos que necesito saber cómo estoy y siempre me cuestionan porque no como carne y termino dando explicaciones sin que me ayuden en nada. (Florencia, 24 años)

Para continuar reflexionando en torno a estas experiencias, es importante destacar que el veganismo ha sido avalado como saludable por diversos organismos oficiales, y que la postura de la comunidad científica logró un acuerdo a su favor. La Sociedad Argentina de Nutrición (SAN), una asociación civil sin fines de lucro que reúne a más de novecientos socios entre médicos, nutricionistas, licenciados en nutrición, bioquímicos y técnicos en alimentos, con el objeto de difundir, mantener y promover el conocimiento científico de temas relacionados con el área, afirma: “Las dietas vegetarianas adecuadamente planificadas, incluidas las dietas totalmente vegetarianas o veganas, son saludables y nutricionalmente adecuadas en todas las etapas de la vida”.³

Pese a la postura oficial actual de la comunidad científica, las entrevistas reflejan que las prácticas en consultorio no siempre acuerdan con sus premisas. Esto nos permite pensar futuras preguntas: cuáles son los factores que inciden para que estos profesionales no acepten dicho consenso frente a pacientes veganos/as.

Aprendiendo a ser vegano/a

El proceso de cambio hacia el veganismo implica aprender distintas formas de cocinar, comprar, preparar, combinar alimentos y consumirlos. Entre los aprendizajes más destacados, se encuentran la necesidad de conocer cuáles son los aportes nutricionales de los diversos alimentos de origen vegetal y la necesidad de informarse sobre el rotulado en las etiquetas de los productos comerciales, para evitar consumir aquellos que estén realizados con derivados de animales. La necesidad que surge de obtener información acerca de cómo obtener nutrientes de origen vegetal, es una expresión de la *nutricionalización* de la alimentación

3 Sociedad Argentina de Nutrición (2014). *Posición de la SAN sobre alimentación vegetariana*, Recuperado de http://www.sanutricion.org.ar/files/upload/files/Posicion_SAN_consensuada_GTA_Alimentacion_vegetariana.pdf

como consecuencia de la perspectiva biomédica, mediante la cual veganos/as buscan alternativas al discurso dominante. La nutricionalización se “corresponde con la difusión de los conocimientos nutricionales en el cuerpo social a través de diferentes agentes: prensa, televisión, campañas de educación para la salud” (López Torres, 2020).

Con respecto a esto se encontraron respuestas como la de Matías:

Tuve que aprender a cocinar, y leer etiquetas, empezar a ver que estaba consumiendo. Acá, en la Argentina, el rotulado es malísimo, porque ponen INS más números, y nunca terminas sabiendo qué compras. (Matías, 34 años)

Aprender a cocinar y a reemplazar los ingredientes de origen animal por productos de origen vegetal en platos clásicos es uno de los desafíos iniciales. La necesidad de acoplarse a la cultura gastronómica local y las costumbres familiares con platos tradicionales han revelado la importancia que el impacto en sus tradiciones y hábitos sea el menor posible. La transición se transforma así en un proceso más sencillo en términos de adaptación personal, pero también en relación con la integración con el entorno. La nueva lista de alimentos que debieron aprender a incorporar del mundo vegetal debió transformarse en platos visibles que cumplan con las categorías de la propia cultura, el único modo de que un tipo de alimentación verdaderamente humano pueda denominarse *comida*, debe tener la capacidad de adoptar una forma comprensible para el grupo que la recibe (Aguirre, 2010). En este punto es posible observar cómo las lógicas de consumo “ponen de manifiesto que alimentarse no solo es un acto nutricional y ético, sino también una práctica de disfrute y una ocasión social moldeada por la cultura gastronómica dominante” (Freidin, 2016: 534).

La gran mayoría expresa que, frente al cambio, aprendió a cocinar y comer mejor. La especial atención puesta en adquirir información sobre el aporte de nutrientes en los distintos alimentos los ubica frente “a mejores elecciones y más saludables”, y mencionan en reiterados casos que antes de ser veganos no sabían bien que comían.

El interés en reemplazar lácteos y huevos ha sido para la mayoría el desafío más difícil de encarar hasta que se obtuvieron la información necesaria para hacerlo exitosamente. Entre los alimentos o suplementos que, manifiestan, “descubrieron” se mencionaron los siguientes: legumbres, frutos

secos, cereales, semillas, tofu, algas, seitán, la vitamina B12, el aumento de productos integrales, quinua, mijo, miso, la levadura de cerveza nutricional⁴ y distintas formas de consumo de soja. A esta lista se suman la idea de haber ampliado el consumo y variedad de futas y verduras, un mayor disfrute de los sabores de las comidas y la posibilidad de utilizar un mismo alimento para una gran variedad de preparaciones. Es llamativo que la lista de nuevos alimentos no incluye marcas ni productos industrializados. Todos corresponden a *alimentos naturales*⁵ que son mínimamente procesados o cocinados en diversos platos por los consumidores. La particularidad de señalar este aspecto es que la era actual está marcada por una *globalización alimentaria* basada en la *industrialización* de la gran mayoría de los alimentos que se consumen a gran escala. La alimentación industrial ha cambiado el concepto mismo de lo que se consideró alimento, en principio irrumpiendo en sus factores dominantes de alimento fresco a industrial, que ha sido producido y procesado mecánicamente, por un producto que será conservado, transportado y comercializado a través de publicidades engañosas (Aguirre, 2010). En la oferta de productos industrializados para consumo masivo la presencia de productos veganos ha sido expresada en las entrevistas como muy escasa, por lo cual, el vuelco hacia los alimentos naturales ha sido un camino obligado de aprendizaje para ser vegano/a.

Un vegano en la ciudad

¿Qué sucede cuando un vegano/a integra sus prácticas de consumo en eventos sociales, lugares de trabajo, en la calle, en sitios de consumo masivo por donde circulan e interactúan diariamente?

En relación con “salir de casa”, la mayoría dice que “lleva su tupper”⁶ o *vian-da*, es decir, preparan su comida y la trasladan a cumpleaños, sitios de trabajo o viajan con ella a realizar diligencias. Varios manifiestan que esta es también una ocasión para compartir su estilo de vida, desarraigar prejuicios, darle de probar

4 La levadura de cerveza es un producto derivado de la fermentación de cereales. Se comercializa como suplemento nutricional.

5 Alimentos naturales (no procesados) de origen vegetal o animal. Una condición es que estos alimentos no contengan otras sustancias añadidas como son: azúcar, sal, grasas, edulcorantes o aditivos.

6 La expresión “tupper” hace alusión a un tipo de recipientes con tapa plásticos de la marca “Tupperware.”

a otros y así concientizar. Llevar su propia comida y compartirla representa la posibilidad de poder comer fuera de casa, pero también una posibilidad de dar a conocer lo que come. La comensalidad representa, de este modo, una oportunidad para transmitir el veganismo. En este sentido, Aguirre afirma:

El comer para los humanos es un proceso complejo que trasciende al comensal, lo sitúa en un tiempo, en una geografía y en una historia con otros, compartiendo, transformando y transmitiendo –real o simbólicamente– aquello que llama comida y los porqués que lo hacen comerla. (2010: 13)

El resto de las personas entrevistadas comentan que en algunos casos dependiendo del lugar al que concurren “van comidos de antes” para asegurarse que no van a pasar hambre, y en el menor de las ocasiones les preparan algo acorde.

Los veganos/as expresan que, cuando asisten a eventos sociales y prueban su comida o pueden explicar su punto de vista, se muestran curiosos y que al socializar lo que comen, logran mayor aceptación que la que tienen hablando de veganismo. Pese a esto la mayoría dice que muchas veces se sienten incómodos o son objeto de burla: “Hago la mía, y al principio para la gente es chocante y lo toman como algo snob y hacen cargadas”. Otros manifiestan que sienten mayor empatía con grupos de mujeres y que las burlas se generan más entre varones donde el ritual del asado, el fútbol y la masculinidad son más fuertes. Esta idea retoma lo que Adams (2016) postula en relación con el consumo de carne como parte de la performatividad masculina, mientras que las ensaladas o vegetales se identifican con una expresión afeminada, debilitada, frágil, y, por el contrario, consumir cortes de carne demuestra fuerza, seguridad y virilidad, características que permiten a los hombres conservar el poder y el edificio del privilegio masculino. Los hombres que deciden abstenerse de comer carne tienden a veces a ser tratados como menos masculinos, menos fuertes e incluso menos sexuales.

Las tensiones se generan siempre con relación a la comida, sin impactar en otras prácticas relacionadas con la ropa, la cosmética, el repudio a espectáculos con animales o argumentos medioambientales, áreas en las que encuentran más consenso. El foco de conflicto se disputa en el terreno de lo gastronómico. Esta tensión puesta en los alimentos en sí mismos, puede ser analizada en torno a lo que describe Freidin (2016) acerca de las prácticas alimentarias, en las cuales intervienen otras prioridades como los costos, la

comodidad, la estética, el placer y la sociabilidad. Es fácil por lo tanto advertir que en este terreno surjan la mayor cantidad de disputas sociales.

En la vía pública los/as veganos/as comentan encontrar algunas pocas opciones veganas en un bar o kiosco y la gran mayoría manifiesta que notan un aumento en la cantidad de opciones veganas en relación con cuando se iniciaron. Esta observación va en el mismo sentido que lo que asegura la Secretaría de Agroindustria del Ministerio de Producción y Trabajo que expresa “un aumento en las tendencias de consumo de productos veganos y vegetarianos los últimos cinco años, el número de negocios vegetarianos o veganos se ha duplicado. Actualmente es factible hallar restaurantes e incluso parrillas vegetarianas, y también se han multiplicado los locales de expendio conocidos como dietéticas, en los que se puede encontrar todo tipo de productos vegetarianos tanto en estado natural, como en alimentos elaborados”.⁷

Los veganos y veganas también tienen sus nichos veganos, tales como ferias, eventos, restaurantes, emprendedores o *deliveries*. Las ferias representan un gran interés para los/as entrevistados/as, que manifiestan encontrar allí no solo comida, sino también textiles, cosmética e higiene. Los eventos y ferias son un espacio donde manifiestan que se pueden “relacionar con gente que tiene mis mismos valores y luchan por lo mismo”, además de poder poner allí en prácticas de consumo, son también, ocasiones de prácticas ideológicas.

Los restaurantes exclusivamente veganos constituyen la segunda tendencia más marcada, seguidos de la búsqueda de emprendedores independientes dedicados al rubro. Por último, se mencionan las dietéticas y eventos culturales que fomenten el estilo de vida vegano. Al igual que refirieron en algunas respuestas, la gran mayoría concuerda en que la oferta general ha ido aumentando en los últimos años.

Un vegano/a entre las góndolas

Carmona (2017) estudia el cambio sociológico desde el punto de vista empresarial del veganismo, y afirma que los veganos eran vistos como una comunidad, pero en el momento que han sido vistos como una rentables han incluido cosas como la etiqueta de *vegano*, *veggie* o *apto vegano*. Esta

⁷ Secretaría de Agro Industria, Ministerio de Producción y Trabajo (s.f). *Tendencias de consumo*, http://www.alimentosargentinos.gob.ar/HomeAlimentos/Nutricion/tendencias_consumo.php

inclusión, según afirma, posee un aspecto positivo, que es del normalizar el término, pero existe también el peligro de que veganismo tienda a ser mercantilizado y que sea absorbido por el capitalismo, lo que podría derivar en que se neutralice como lucha ética y deje de ser resistencia frente al especismo. ¿Qué está pasando en nuestro país en relación con la inclusión de productos veganos en los grandes centros de distribución y comercialización de productos alimentarios?

En la Argentina, los hipermercados⁸ o supermercados empezaron a ofrecer especialmente en el último año productos etiquetados como veganos, en góndolas donde tradicionalmente se ofrecían productos cárnicos o derivados de animal. Esta es una circunstancia reciente en nuestro país y día a día se observa cómo los espacios ocupados tradicionalmente por la industria láctea o ganadera empiezan a convivir con bebidas y hamburguesas vegetales, en un mosaico que ofrece al consumidor una oferta alternativa a la de origen animal. Una de las empresas pioneras en incorporar este tipo de productos de origen vegetal en los hipermercados es “Vegetalex” (sus productos no poseen la etiqueta de veganos y poseen entre ellos alguno que no lo son), cuyo nombre completo es Proteínas Argentinas S.A. Fundada en 1973, dedicó su trayectoria inicialmente a la producción de alimentos con soja (primera empresa elaboradora de milanesas de soja desde 1986) y productos de origen vegetal, y es parte de la oferta de consumo hace varias décadas. Otro notable desembarco fue en agosto del 2019, cuando arribó a nuestro país la empresa Not Company (NotCo), proveniente de Chile, la cual aplica algoritmos e inteligencia artificial a la producción de alimentos de origen únicamente vegetal y empezó a operar en el país con su producto NotMayo (una mayonesa realizada íntegramente sin productos derivados animal) y que sumó a lo largo del 2020 a su lista hamburguesas, helados y una bebida vegetal (que emula indirectamente a la leche) la cual denomina NotMilk. Un caso –quizá el más llamativo– es la marca emblemática en la Argentina que históricamente ha vendido productos lácteos (su slogan es *la verdad láctea*), llamada *La Serenísima*. La empresa fundada en el año 1929, destacada por la oferta de quesos, leche, yogurt, ricota, dulce de leche, manteca, entre otros productos del rubro, ha colocado en septiembre del 2020 en el mercado dos bebidas vegetales que salen a competir con la marca francesa Danone

⁸ Establecimiento de autoservicio donde se venden productos al por menor, y cuya superficie es superior a los 2500 metros cuadrados.

(quienes ofrecen una bebida de almendras que se llama Silk), con Coca-Cola (con su producto AdeS) y con la NotCo (NotMilk), realizadas con almendras y arroz, cuyo envase anuncia apto vegano. Este grupo de empresas constituyen la oferta masiva más fuerte en el rubro que viene en crecimiento en el último tiempo. Si bien existen otras ofertas veganas en el mercado, estas multinacionales han puesto el ojo en el incremento de consumidores y han copado los grandes hipermercados del país, donde la oferta es destinada al consumo masivo.

Actualmente, a lo largo del mundo influyentes empresas e inversionistas dedican gran parte de sus negocios a las *carnes vegetales* y productos que reemplazan las versiones clásicas por las renovadas de origen vegetal y es posible hallar numerosos ejemplos en los últimos años.

La realidad en las góndolas está manifestando un cambio acelerado en la inclusión de productos veganos, y mientras que activistas afirman el futuro es vegano, al parecer, las empresas ya tomaron nota de ello.

Reflexiones finales

El veganismo en la actualidad se encuentra en un acelerado crecimiento palpable en la realidad cotidiana: la oferta gastronómica, los productos de consumo masivo, los debates presentes en los medios de comunicación y la gran cantidad de personas que deciden inclinarse hacia las filas del vegetarianismo o el veganismo son manifestaciones del continuo ascenso de su popularidad. En el análisis propuesto por este artículo se desprende que el principal motivo para ser vegano/a es un principio ético basado en el respeto animal, pero de manera colateral el veganismo encuentra puntos a favor en sus seguidores en torno a las posibilidades de reducir el impacto medio ambiental reduciendo los gases de efecto invernadero, el uso de suelo y del agua, la promoción de una alimentación más variada que impacta favorablemente en su salud. La práctica del veganismo es una decisión personal que nace con el propósito de repudiar las distintas formas de violencia que se ejercen sobre los animales, especialmente aquellos destinados a consumo humano, pero es un camino individual que implica interactuar e integrarse en un sistema cultural y social dominado por el especismo, lo cual transforma al vegano/a en términos de Bécker (2009) en un sujeto *desviado*, que comete una infracción de las normas socialmente acordadas. El grupo social donde

mayor tensión presenta ser vegano/a es en el seno familiar, es allí donde se atenta con una nueva forma de plantear la comensalidad alterando un sistema de valores que interpela las prácticas, rituales, roles y formas de existencia de la propia familia. La comensalidad es un sector de lo familiar (Aguirre, 2010) que entra en tensión cuando los comensales no comparten los mismos preceptos morales de aquello que evocan real o simbólicamente sus platos. En menor medida el veganismo impacta en el grupo de amigos, el trabajo, las salidas a eventos, la concurrencia a restaurantes y la compra de alimentos, debiendo encontrar distintos recursos para afrontar estas instancias de la vida social. Asimismo, el cambio de alimentación modifica su “identidad social” en diversos escenarios, afectando su vida diaria y personal (Goffman, 2006). Los veganos/as manifiestan que en reiteradas ocasiones son vistos por parte de la sociedad como una persona enferma o débil, otros poseen la idea de que el veganismo atenta contra la masculinidad, y en ocasiones son vistos como seguidores de una moda, fanáticos o fundamentalistas. El gusto en materia alimenticia se presenta como inseparable de otras dimensiones sociales, y se relaciona con la idea que las personas se hacen del cuerpo Bourdieu (1998), generando este tipo de imaginarios acerca de lo que un cuerpo vegano es o podría ser. Entre otras dificultades que surgen aparece la necesidad de aprender nuevas formas de cocinar, de recrear los platos tradicionales en versión vegana, de comprar, de alimentarse correctamente, la de encontrar sitios u ofertas de consumo diario y las de hallar con un médico o profesional especializado en veganismo que acompañe de manera idónea y respetuosa.

Por último, con relación a la oferta de productos veganos las grandes (y nuevas) marcas compiten entre sí para acaparar este nuevo nicho de consumidores en ascenso, y se incrementó la cantidad y variedad de opciones veganas en general. Esta situación que manifiesta una democratización en la accesibilidad a estos productos para sus consumidores, pero como expresa Carmona (2017), presenta a su vez un desafío ideológico: la masificación de productos veganos podría naturalizar la lucha ética en pos de la defensa de los animales, motivación principal para ser vegano/a, siendo absorbido el veganismo como un modo más de alimentarse en las góndolas.

Referencias

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*. Madrid: Ediciones Ochodoscuatro.
- Aguirre, P. (2010). *Comer: Una palabra, múltiples sentidos*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Aguirre, P. (2010b). *Ricos flacos y gordos pobres. La alimentación en crisis*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Aguirre, P. (2011). *La construcción social del gusto en el comensal moderno. Puentes entre la alimentación y la cultura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Barruti, S. (2013). *Mal comidos: cómo la industria alimentaria argentina nos está matando*. Buenos Aires: Planeta.
- Becerra, J. (2007). *La Vaca. Viaje a la pampa carnívora*. Buenos Aires: Arty Latino Ediciones.
- Becker, H. (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1998). *Tres maneras de distinguirse, en La Distinción*. Madrid: Taurus.
- Díaz Carmona E. (2017). *El veganismo como consumo ético y transformador. Un análisis predictivo de la intención de adoptar el veganismo ético* (Tesis doctoral). Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- Freidin B. (2016). "Alimentación y riesgos para la salud: visiones sobre la alimentación saludable y prácticas alimentarias de mujeres y varones de clase media en el Área Metropolitana de Buenos Aires". *Salud Colectiva*, 12, 519-536. doi: 10.18294/sc.2016.913.
- Goffman, E. (2006). *Estigma. La Identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Jovell, A.J. (2006). *Nuevo rol del paciente en el sistema sanitario. Atención Primaria*. Barcelona.
- López Torres P. (2020). Percepciones sobre la alimentación saludable y sus implicaciones en la cocina doméstica en un grupo de mujeres de Cataluña, España. *Perspectivas En Nutrición Humana*, 22, 1, 19-34. Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.penh.v22n1a02>
- Méndez, A. (2016). *La emergencia de nuevos imaginarios socio-ambientales. Críticas y alternativas al especismo institucionalizado*. Apuntes de Investigación del CECYP, 27, pp. 158-185.

Parsons, T. y Shils, E. (1968). *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapelusz.

Patiño, S. (2010). “Aportes de la Sociología al estudio de la alimentación”. *Revista Luna*, volumen 31, pp. 139-155. Recuperado a partir de <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/lunazul/article/view/1231>

CAPÍTULO 18

Éticas, consumo y moralidad

Una comprensión antropológica del veganismo a través del análisis de repertorios

Diego Santalla

Como muchos de los lectores habrán comprobado en su vida cotidiana o al atender periódicamente los medios masivos de comunicación, el tratamiento del tema “veganos” o “veganismo” es cada vez más frecuente. Sin embargo, al aparecer libremente asociado con la alimentación sana¹, con el cuidado de los animales² y hasta con prácticas espirituales,³ es difícil comprender de qué se habla cuando se habla de veganismo. Para dar solo un ejemplo etnográfico, cuando le pregunté, durante un retiro espiritual, a un ayudante (vegetariano) si una torta era apta para veganos, me respondió: “los veganos comen todo crudo, todo sano, ¿no?” Esta respuesta/pregunta, a la que solo respondí, “no necesariamente”, refleja cómo los sentidos en torno a la temática se amalgaman y no dan cuenta de una realidad mucho más problemática: ¿el veganismo tiene que ver con la “salud humana” y la “dieta” o con una “ética” de “respeto a los animales” (o con ambas)? ¿Existe un veganismo coherente y homogéneo? ¿La identidad “vegana” es fácilmente delimitable o más bien es un foco principal de disenso entre los mismos adherentes? ¿Qué está en juego en las diversas exhortaciones de índole moral que realizan los veganxs?

Con estos interrogantes en mente, en este artículo desglosaré la amalgama de sentidos que oscurece la comprensión del veganismo e indagaré en

1 Ver https://www.clarin.com/buena-vida/dia-mundial-del-vegetarianismo-que-puede-y-que-no-puede-comer-un-vegetariano-_o_Z1GoQx9Ot.html Consultado el 14/10/21.

2 Ver https://www.clarin.com/viva/vegano-abrio-santuario-salvar-animales-matadero_o_63YHJmCv.html Consultado el 14/10/21.

3 Ver <https://www.lanacion.com.ar/deportes/yoga-meditacion-veganismo-inusual-recuperacion-grave-lesion-nid2528897> Consultado el 14/10/21.

ciertas problemáticas que emergen de los cuestionamientos ontológicos y dietéticos esbozados por los activistas. En particular, analizaré los discursos que se utilizan para justificar, sostener y promover cambios de dieta/vida, a partir de lo cual enmarcaré la multiplicidad de voces, y daré cuenta de los disensos valorativos principales al interior del llamado “veganismo”.⁴

La línea analítica de este artículo está en consonancia con, y pretende aportar a, las teorías antropológicas que ponen el foco en la dimensión moral de la vida social (Howell, 1997; Zigon, 2007 y 2008; Noel, 2014). Si en las tensiones alimentarias en general se imbrican aspectos biológicos, nutricionales, económicos, identitarios y de saber/poder (ver por ejemplo: Fischler, 1995; Aguirre, 2010; Bloch, 1999), en no menor medida estas tensiones están atravesadas por una faceta *moral*. En este sentido, argumentaré que valores como “ética” o “salud” son parte de recursos retóricos –que categorizaré como repertorios (Noel, 2013A:16-19) morales o discursos morales/moralizantes–, que se movilizan no solo como recursos de sensibilización de personas no veganas a una nueva alimentación y ontología, sino también como recursos de autoidentificación y de demarcación de fronteras con otros adherentes al veganismo. Al mismo tiempo, argumentaré que la dimensión moral del consumo es puesta de relieve y vehiculizada por los militantes tanto para trazar jerarquías de humanxs (quién es mejor o peor persona) y de veganxs (quién es más o mejor veganx), como para des-jerarquizar las relaciones predatoras que el humano en “Occidente” mantiene con los animales comestibles y el planeta (o la “naturaleza”; ver Ingold, 2000:66). Finalmente, aportando a la reflexión teórica y metodológica de la antropología de las moralidades, sostendré, siguiendo a Melhuus (1997:181), que los discursos morales/moralizantes no son simplemente prácticas de sanción y de conservación de modos de relación social y de sociabilidades específicas, sino más bien un punto de entrada productivo para indagar y comprender cómo la sociedad se recrea y transforma.

Realicé la construcción de datos a partir de entrevistas en profundidad y conversaciones informales con estudiantes y conocidxs/amigxs veganxs, participación observante en el instituto que dirijo⁵ y en ferias “veganas”

4 Para un análisis del veganismo en tanto movimiento social ver Ophélie Véron (2016) y Santalla (2020: 10).

5 El Instituto de Gastronomía y Nutrición Naturista del cual soy co-creador, director y profesor. Ver www.vidasabia.com Consultado el 07/09/2021.

(como VegFest⁶ o Veganpa’luja⁷) entre el 2015 y 2018 (también asistí a la edición de Julio de 2022 del Veganpa’luja). Por último, con la participación en grupos de Facebook relacionados con la temática y en no menor medida, a partir de la reflexividad antropológica sobre mi experiencia como vegano y promotor de una “vida saludable”. Asimismo, enriquecí la reflexión gracias a mi trabajo de campo etnográfico alrededor de organizaciones militantes por el bienestar animal en la ciudad de Marsella, Francia, entre octubre de 2019 y octubre de 2020 (Santalla, 2020).

Más de una ética por aquí Veganismo “ético”

A partir del trabajo de campo observé que los principales difusores del veganismo lo proponen como una alternativa cultural e ideológica que apunta a evitar la explotación de los “animales no-humanos” y la crueldad hacia ellos.⁸ Para ello indica la abstención del consumo de carnes, productos derivados o testeados en animales y servicios que incluyen su utilización,⁹ a la vez que promociona la producción y el uso de alternativas no animales. En sus principios¹⁰ este movimiento le brinda dignidad ontológica a todos los “seres sintientes”¹¹ mostrándolos como sujetos con derecho a vivir sin sufrir,

6 Ver <https://veganfestargentina.org/> Consultado el 18/07/2022.

7 Ver <https://www.instagram.com/veganpaluja/> Consultado el 18/07/2022.

8 Este discurso presupone y destaca la animalidad (y la no excepcionalidad a nivel de especies) de los humanos.

9 Se propone no consumir: carnes (vaca, pollo, cerdo, oveja, llama, etc.) que conllevan la muerte del animal y derivados (lácteos, huevos, gelatina, grasa, miel) que pueden incluir la muerte o condiciones de crianza y “utilización como recurso” en extremo sufridas. Ver <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism> Consultado 29/07/18. Asimismo, productos de cosmética y limpieza testeados en animales. Por último, se evita asistir a acuarios y zoológicos y de participar en cualquier tipo de lucro con animales, sean las carreras de galgos o caballos (o riñas de gallos), o la venta de animales de raza.

10 Para profundizar en los principios del veganismo y su genealogía, ver Ferrigno (2012) y Lira (2013).

11 La postura que se basa en considerar la *capacidad de sentir/sintiencia* como aquello que le daría un estatuto moral a los animales se denomina *sensocentrismo* y tendría origen en la filosofía de Jeremy Bentham (ver Lira, 2013:72). Aunque por motivos de extensión no indagaré en la jerarquización de distintas especies animales en base a esta capacidad, este tipo de ética excluye de consideración al inmenso grupo de animales invertebrados (artrópodos, moluscos, etc.) y al resto de seres vivos (no animales) en su conjunto. Cabe aclarar que no todos los veganos están de acuerdo con esta postura (ver *Infra, Consumo y Moralidad...*).

y a no ser explotados a fines mercantiles o gustativos. Es así que pretenden hacerlos pasibles de la misma protección mediante el derecho con la que contarían los humanos. Para una parte del veganismo, los animales son esclavos tal como lo eran los negros en las zafras azucareras estadounidenses que operaban en el siglo XIX, por lo que se promueve la “abolición” de la industria que utiliza a los animales como recursos;¹² industria que no solo implicaría la muerte anual de entre 60 y 150 mil millones de animales sino que aportaría al calentamiento global por las emisiones de metano, por la tala indiscriminada de bosques/árboles nativos, por el abuso de fuentes hídricas y por la ineficiencia energética que supone criar animales.¹³ En uno de los videos más vistos y comentados de la web en relación a la temática, el activista Gary Yourofsky añade que la primer y principal ideología a la que se enfrenta el veganismo es el especismo¹⁴. Esta ideología estaría implícita en nuestra sociedad y se transmitiría culturalmente, entrañando que “la especie humana tiene derecho a esclavizar y asesinar a otras especies [...]; todo porque creemos que nuestra especie [...] es superior a las demás”¹⁵. Yourofsky, que llama a esto discriminación, lo iguala a cualquier otro tipo y lo marca como la base de todas las injusticias humanas, inclusive el Holocausto judío.

Asimismo, los militantes exponen que la adhesión al veganismo no puede basarse en un interés individualista (por ejemplo la salud propia o familiar) sino la de abrazar una causa colectiva, “justa” y “altruista”. Este interés se conecta con la idea de “sacrificio” en relación al gusto personal/individual por ciertos alimentos, y de la liberación de la “prisión” (de las costumbres y gustos propios) que permitiría la adhesión al veganismo. Juliana, una vegana activista de 33 años (también adherente a una ética ambiental), dibujante, de estrato medio, que conocí en un evento de alimentación saludable, me refirió al respecto: “Yo voy a la góndola de los embutidos en el súper y me

12 Esto es criticado por distintos veganos “éticos” que observan que no se deberían utilizar tropos que comparan la dominación de los animales con la de otros grupos oprimidos ya que se banalizarían dichas opresiones o bien se rebajaría el status de dichos humanos al status de animal. Sin embargo, otros veganos éticos, sin obviar dichas opresiones, defienden la utilización de conceptos como esclavos u holocausto para referirse a la matanza de animales ya que no se trataría de rebajar a los humanos, sino de brindarles entidad ontológica a los animales. Ver <https://respuestasvegnas.org/veganismo-interseccional/> y <https://respuestasvegnas.org/holocausto-animal/> Revisados el 11/08/21.

13 Ver Atlas de la Carne (2021).

14 El término fue acuñado originalmente por el activista Richard Ryder, en 1970. Ver biografía y referencias del autor en: https://en.wikipedia.org/wiki/Richard_D._Ryder Consultado el 02/08/18.

15 Disponible en <https://youtu.be/ZzvK5uLu7Fo?t=805> Consultado el 09/08/2021.

vuelvo loca [de ganas de comer]... pero creo que no hay que ser preso de nada, el gusto no es superior a mi causa" (RC, 18/3/2016).

Así, puedo afirmar que existe una forma de veganismo a la cual adhieren aquellos que tienen una justificación primordialmente "ética".¹⁶ A partir de esta los militantes establecen claras fronteras entre el bien y el mal alimentarse (y consumir en general), vehiculizadas en lo que llamaré, tal como Noel en su análisis de discursos de un Movimiento Slow (2013B), un repertorio moral de alto valor simbólico. En el caso que trato aquí, el repertorio se constituye tanto por tropos "humanistas" –como abolir la esclavitud, y en el que está implícito el ascenso de los animales a sujetos y a poseedores de derechos hasta ahora reservados casi exclusivamente a los humanos–; como por tropos "antiespecistas" –donde el humano es destronado del pedestal de las especies y responsabilizado por subyugar al resto de los seres sintientes–. Además, el repertorio denota una postura altruista y sacrificada en relación al gusto propio y la propia individualidad: de esta manera, para varios nativos el veganismo se trata de "justicia social" y no de una mera elección dietética o de consumo que ayudaría a mejorar la salud o la figura.

De un modo más general, quiero señalar que tal como en los casos analizados por Noel (2011, 2013B), el repertorio moral aparece como un recurso retórico movilizado para legitimar un mensaje público: los militantes, en definitiva, quieren des-jerarquizar a través de ellos las relaciones que los humanos tejen con los animales comestibles, y a la vez justificar sus prácticas dietéticas que se alejan notoriamente de la normalidad culinaria (y ontológica) argentina (Archetti, 1999). Además, en línea con lo concluido por Nigel Rapport en su análisis de una comunidad rural del norte de Inglaterra (2007), puedo afirmar que el repertorio moral es un recurso que opera trazando fronteras y afianzando una identidad colectiva en relación a distintos *Otros* (ver también Noel, 2011). Sin embargo, si en los discursos morales analizados por Rapport la dimensión territorial es primordial (2007:75) –los *Otros* como "outsiders" que invadirían la "localidad"–,¹⁷ en el caso que aquí trato los militantes trazan fronteras simbólicas que no se asientan de ningún modo sobre límites territoriales. Estas fronteras las marcan tanto con

16 La "ética" entre comillas puede reemplazarse por "ética animal" y es uno de los conceptos *emic* que analizaré a continuación en relación al veganismo como "dieta".

17 Sin dejar de señalar que según el autor los discursos morales son adaptados y recreados por los individuos y las líneas demarcatorias de lo "local" y lo "outsider" pueden correrse más allá de la propiedad de la tierra o de los aspectos materiales concretos.

personas con prácticas opuestas o muy diferentes (omnívoros, que pueden ser muchas veces familiares que comparten el hogar), tanto con personas que sienten y declaran una afinidad con el veganismo. Veamos esto último más concretamente.

Entre la ética y la “dieta saludable”

Gracias a la mirada etnográfica observé conflictos ideológicos/valorativos que no son percibidos a simple vista por personas ajenas al movimiento. Tal como previne al comienzo del artículo, desde afuera las distintas motivaciones de los militantes y personas que adhieren aparecen amalgamadas. No obstante, desde “adentro” es fácil darse cuenta que la motivación “ética” no necesariamente se acompaña de un interés por la “salud” o el “medioambiente”, y que, más aún, sobre este tema se asienta la ruptura valorativa principal que divide las aguas al interior del veganismo.

Constanza, vegana militante, en una conversación informal previa al comienzo de un curso de pastelería vegana y saludable dictado en Vida Sabia, remarcó dicha diferencia:

se puede complementar el veganismo con la vida sana, y es una idea genial, pero no son sinónimos. Las papas fritas son veganas, pero lo frito hace mal; si optas por no comerlas no me parece correcto meter al veganismo en el medio (RC, 20/9/15).

En su visión, el veganismo va más allá de los alimentos que uno come y de si estos hacen bien a la salud o no, o de si eso está acompañado de otras actividades que promueven “la vida sana”.

En la misma línea, Leonardo, en una discusión en Facebook (y aunque confesó, previamente, ser “ecologista” y “comer sano”), marcó la diferencia entre “dieta” y “ética”, indicando que el veganismo “es completamente ético, no se trata de dejar de consumir algo, se trata de cambiar la visión que tenemos con respecto a los animales” (RC, 17/5/2016).

Estas visiones cristalizan los preceptos antiespecistas, éticos y de altruismo de este repertorio que mencioné con anterioridad. Los afiches siguientes, creados y viralizados por asociaciones de veganxs, ponen en foco dicha problemática:



Afiches 2.1 y 2.2



En la imagen 2.1, este grupo ataca a aquellas personas que creen en el veganismo como una dieta alimentaria que promueve la salud y marca una línea identitaria que dibuja a sus Otros como egoístas y antropocentristas. “Me pondré guapo y sanote”, referiría a una postura que pierde el hilo central de la motivación “ética” confundiéndola con una “dieta” para mantener el aspecto físico o bajar de peso, por lo que se trataría, al fin y al cabo, de una adhesión individualista y no afectiva para con los animales.

En el caso del afiche 2.2 este grupo objeta el uso del mote “crudi-veganismo” con el que se identifica cierta corriente de veganismo que, además de los preceptos alimentarios y éticos anteriores, elige comer alimentos sin cocción o crudos.¹⁸ De esta manera, no solo marcan que el veganismo iría más allá de la elección alimentaria sino que se comparan con movimientos sociales que abogan por la justicia social de grupos humanos.

Nuevamente, a partir del afiche 2.2 y del resto de las opiniones puedo afirmar que este tipo de veganismo, al evidenciar en sus bases un repertorio moral particular (que incluye la “ética” o “ética animal” para los actores), no apunta a un mero cambio alimentario individual sino que se perfila como un movimiento ético/ontológico que intenta, al considerar a los animales como sujetos de derechos al mismo nivel de los humanos, hacerle frente

¹⁸ Comer “sin cocción”, “crudo” o “raw”, no significa no cocinar, ya que hasta aquellos que basan su dieta en frutas deben comprar, limpiar, cortar, licuar, etc. Y los que además agregan verduras, frutos secos y semillas utilizan distintas técnicas culinarias como el masajeado, activación, deshidratado, fermentación, entre otras. Ver San (2019) y Cousins (2011).

a la utilización abusiva y extremo sufrida de la que son objetos. Asimismo, sumando el análisis de la foto 2.1, ratifico lo inferido anteriormente: en términos de grupos dichos militantes no solo crean una frontera identitaria de base moral con los omnívoros; también se diferencian de aquellos que piensan en el veganismo como una “dieta” que mejoraría la salud humana, ya que estos no saldrían del egoísmo (si es por su salud) o del antropocentrismo (si el centro de la preocupación alimentaria es la salud/bienestar de los humanos).

Finalmente, con los datos hasta aquí expuestos puedo reflexionar en términos teóricos y metodológicos sobre el abordaje de la sociabilidad a través de la “moralidad”: quiero sostener, siguiendo a Melhuus, que no debemos cegarnos por la función negativa o de sanción (1997:181) de un discurso moral/moralizante, sino más bien percibir su carácter creativo y dinámico que informa nuevas relaciones entre pares. En este caso, si es evidente que los repertorios apuntalan diferencias a partir de la negatividad, también apuntan a recrear relaciones entre humanos, y entre humanos y animales.

A continuación analizaré los casos de las personas que por el contrario adhieren al veganismo vehiculizando y motivándose a partir de un tropo moral en el que la *salud* es el estandarte primario, para finalmente indagar en los discursos de aquellos activistas que promueven una síntesis que trascendería la dicotomía referida entre “ética” y “dieta saludable”.

Veganismo como “dieta saludable”

No todos los que llevan (o intentan llevar) una dieta vegana lo hacen por “afecto” o “respeto” a los animales comestibles. Un caso paradigmático lo observé gracias a Isabel, de 25 años, asistente a Vida Sabia en los años 2015 y 2016. Ella, ante la pregunta sobre cómo y por qué había comenzado los cambios alimentarios, observó que había sido por un problema de salud y que a partir de investigaciones en Internet y libros sobre la alimentación vegetariana/vegana, se había dado cuenta de que podía comer cosas “sanas” que creía “engordantes”, como frutos secos y legumbres, y dejar aquellas que en su pesquisa resultaban nocivas como los lácteos y las carnes. Es interesante notar que tanto su hermana como su madre también realizaban dietas

(“pero criollas”¹⁹) por causa de un hipotiroidismo genético y para controlar el peso pero que nunca les habían resultado, y que ella, sin proponérselo, con la dieta vegana lo había conseguido:

empecé a comer así... [y] no sabía que iba a bajar de peso, o sea...todo el mundo me decía "ay, vos encontraste esta dieta para bajar de peso"; y la verdad que no, no sabía que iba a bajar de peso, o sea, empecé a comer lo que a mí me gustaba (Entrevista a Isabel, maro de 2016).

Cuando le pregunté si se consideraba vegana por llevar una dieta tal, me remarcó:

[la dieta] es bastante vegana pero viste que el vegano tiene toda una ideología por detrás, que no la sigo para nada, entonces...Tampoco me gusta decir que soy vegana, si un vegano realmente me escuchara le daría un poco de bronca (Entrevista a Isabel, marzo de 2016).

“Bronca”, ya que luego explicaría que no tenía en cuenta al veganismo en la elección de vestimenta, cosmética o hasta en el consumo de miel. En definitiva, se alejaba de los “veganos éticos”, y se sumaba a aquellos que recurrían a una alimentación basada en vegetales²⁰ con el fin de mejorar su salud. Sin embargo, cuando hablamos de la “culpa” que ella sentía cuando volvía a comer alimentos que había descartado de su dieta, quedó claro que su elección no carecía de una postura ideológica/moral, y que su valor guía y primordial no era la “figura” (como referiría de su hermana), ni los animales, sino la salud.

Diego: ¿Y esta culpa la sentís porque es algo insano? ¿Por los animales?
¿Las dos cosas?

Isabel: Porque siento que estoy yendo contra mis ideales.

Diego: ¿Qué serían...?

Isabel: De comer sano...

¹⁹ Por ejemplo, las Dietas Cormillot: <https://www.dietascormillot.com/home.html> Consultado el 27/07/18.

²⁰ Una traducción local del término anglófono “plant-based diet”.

“Comer sano” sería más que seguir una dieta cualquiera para “bajar de peso”. Como le decía a la hermana, implicaría una actitud proactiva a nivel individual: “No es solo que me hice vegana para bajar de peso; tenés que estar como constante, te tenés que informar, tenés que comer, tenés que cocinar, tenés que estar preparada para todo esto” (entrevista personal).

En sus palabras afloró el significado de “hacerse vegana” estrictamente asociado a un tipo de alimentación, que requiere que uno, como individuo, se responsabilice por informarse, cocinarse, comer, etc. Para Isabel, y otros que siguen esta alimentación, el veganismo sí es una *dieta*, y si existe una *ética* alrededor, el valor movilizado es el de la “salud” así como el de la “responsabilidad individual” que supone alcanzarla.

De este modo, si nuevamente puedo categorizar el discurso como un repertorio moral, en este caso, los Otros implícitos no son aquellos que no serían compasivos con otros animales (ni tampoco los “veganos éticos”) sino aquellos que se “dejarían llevar” por los hábitos de consumo actuales en los que prima la “comodidad” y el apuro, y por ende el consumo de ultra-procesados²¹ o de alimentos llamados “tradicionales” pero de baja calidad nutricional.²²

Veganismo “holístico”

Mientras ciertas personas adhieren a un veganismo preocupado primordialmente por el respeto a los animales considerados comestibles (atribuyéndoles dignidad ontológica y abogando por sus “derechos sociales”) y otras lo hacen a partir de la reflexión de los efectos de los alimentos en la salud, observé que hay otras que combinan en sus repertorios los valores ya expuestos, con

21 Según la caracterización del antropólogo brasileño Monteiro (2010). En resumen, se trata de manufacturas (“buenas para vender” más que para comer) producidas y comercializadas por multinacionales alimentarias que contienen sustancias con probadas consecuencias para la salud como alto contenido de azúcar refinada o JMAF, harina refinada, grasas transaturadas, sodio y aditivos sintéticos (resaltadores de sabor, colorantes, conservantes, edulcorantes, etc.). A su vez presentan packagings atractivos y contaminantes con etiquetas difíciles de descifrar, y trabajo de marketing con adaptación a contextos culturales diferentes (imbricando hábilmente discursos de status, medicina y tradición).

22 Tales como productos a base de harina y azúcar blanca, aceites refinados, embutidos y otras carnes procesadas.

una ética “medioambiental”²³ y complejizan la ética animal extendiéndola a todos los animales (y otras entidades inanimadas) más allá de la sintiencia.²⁴ Denominaré a este repertorio como “holístico”. Estos activistas no solo proponen una relación respetuosa con el llamado reino animal, sino que algunas piensan al mundo como “un todo interconectado en el que deben mantenerse las relaciones armoniosas entre todas las partes, sean estas reinos animal, vegetal, mineral, etc.” (RC, abril de 2017). Este fragmento tiene una clara resonancia no solo con corrientes espirituales holísticas como el taoísmo o el budismo, sino con el naturismo médico, basado en las enseñanzas atribuidas a Hipócrates (ver Alfonso, 1976). A este respecto, ante la pregunta posteadada en un grupo de Facebook, “¿...el vegano no también promueve cuidar el medio ambiente?...veo a muchos usar descartables a lo loco!”, se enunciaron respuestas manifestando una concepción de la alimentación que iba más allá de la “ética animal” antes expuesta o de la “salud humana”:

Hombre: Pero el punto radica en que si no cuidamos del *medio ambiente*, no va haber animales (humanos y no humanos) q puedan vivir en él.
Mujer 2: Que se yo, para mi otra pata importante de ser vegana, además de por los animales, es por *el medio ambiente* (RC, 7/4/2015; las itálicas son mías).

Otro caso es el de Juan Martín, licenciado y profesor en Filosofía, que desplegó un tropo moral con ejes múltiples al referirse a su postura:

Simplemente evito matar, explotar y hacer sufrir a los animales innecesariamente. No me como a mi pareja, ni a mi hermano, ni a mi gato, ni a mi perro, no encuentro motivos para comerme a otros animales cuando no lo necesito. Además el trato que le damos a los demás animales proviene de una diferenciación o *discriminación* ilegítima, estructuralmente muy similar al racismo o al sexismo. Además, lo hago por *salud*, ya que no es un alimento que nuestro organismo necesite; para *preservar* el *medio*

23 Este tipo de veganismo se acerca más a una ética ambiental *biocéntrica*, en donde se le atribuye una cualidad moral (y derecho al “respeto”) a todos los seres vivos más allá de su utilidad o beneficio potencial para el humano (Gudynas, 2011).

24 Ver nota 11. Cabe aclarar que algunos “veganos éticos” también refutan la concepción de sintiencia, o al menos adhieren a un principio de precaución y no consumen aquellos animales que, según los conocimientos científicos actuales, no tendrían sistema nervioso central y por ende no sentirían dolor.

ambiente, cuidando y administrando la *tierra*, la cual se utiliza en su mayor parte para producir soja (monocultivo) que consume el ganado, y el *agua*, que se consume en exceso y es contaminada durante el proceso productivo de la carne; para estimular una producción sustentable de alimentos y una distribución más equitativa de los mismos; etc. [...].

¿Qué necesidad hay de evitar [carne, leche y huevos]? *Ética, salud y bienestar, ecología y distribución equitativa y juiciosa de los alimentos*" (RC: Facebook, 10/4/2016; las itálicas son mías).

Llamaré "holístico" a este repertorio ya que se propone una dieta ética, en la que confluyen la preocupación por la salud propia y las éticas animal (extendida), medioambiental y humana. En relación a la ética humana, los militantes afirman que una dieta vegetariana estricta mejoraría la distribución alimentaria, en un contexto en el que a pesar de la sobreabundante oferta de alimentos, siguen existiendo grandes desigualdades en el acceso y distribución, y por ende, multitud de hambrientos y desnutridos crónicos (Aguirre, 2010). Además, la perspectiva holística no solo pone en jaque la relación asimétrica entre animales comestibles y humanos, sino también entre estos y la "naturaleza". Hay que aclarar que los veganxs éticos también vehiculizan el repertorio de la preservación del medioambiente pero no (necesariamente) se preocupan por el consumo de ultraprocesados (o alcohol o tabaco) si estos no tienen ingredientes de origen animal, y muchas veces no se preocupan por el uso de OGM o las consecuencias del uso de pesticidas. A continuación, a partir de una selección de voces veganas, indagaré en ciertos disensos valorativos al interior del movimiento (que ponen de relieve las vertientes ya expuestas), prestando especial atención al papel que juega la dimensión moral del consumo en los repertorios vehiculizados por las partes.

Consumo y Moralidad. Disensos valorativos al interior del veganismo

Los disensos valorativos entre los activistas tienen como eje central qué debe o no consumir un veganx (y un humanx). En los repertorios, la dimensión moral del consumo es exaltada, y mediante los mismos se crean y reconocen afinidades identitarias (*Nosotros*) y se trazan fronteras con aquellos que consumen lo que "está mal" (*Otros*). Pero también, cuando se logra reconocer

una afinidad (humana o vegana), los discursos apuntan a la jerarquización y a la creación de mejores y peores veganxs (y humanxs).

No es un dato menor que el consumo sea un eje primario de los disensos. Esto está en consonancia con muchos activismos alimentarios contemporáneos (ver por ejemplo los casos de Slow Food y las redes AMAP del sur de Francia analizados por la antropóloga Valeria Siniscalchi, 2015) donde los consumidores son imaginados con la capacidad de cambiar o influir en las prácticas de producción a partir de sus elecciones cotidianas. Como explica el antropólogo James Carrier, esto se basa en la creencia de que las compras señalan las preferencias de los consumidores y que éstas pueden remontar, como parte de un “sistema de señalización”, “desde el pequeño comercio hasta el mayorista, y luego hasta el productor” (2012:6; traducción personal). Asimismo, este tipo de exhortación podría enmarcarse en lo que Sapiro llama “política por otros medios”, “[que] refleja un distanciamiento de modos de participación tradicionales, [...] y se basa en la creencia de que la acción cotidiana puede ser una forma más eficaz [...] de influir en las políticas públicas a través del mercado” (Shah *et al.*, y Sapiro en Shah *et al.*, 2007: 219; traducción personal). Con esto en consideración, podría contextualizar este activismo pensando en la emergencia del “consumo ético”, donde ciertos individuos usarían de modo consciente y reflexivo el mercado tanto como un “vehículo de expresión de la moralidad” (Carrier, 2012: 19), tanto como un locus primario de militancia. Sin embargo, debo mencionar que si dicho enfoque activista podría estar en consonancia con el discurso neoliberal de responsabilizar a los individuos de problemas colectivos (Carrier, 2012: 19), muchos activistas (sobre todo los éticos) intentan en realidad implicar a los consumidores en luchas colectivas de emancipación, sea de los animales comestibles, de los humanos y hasta de la Tierra (ver este argumento más completo en Santalla, 2020: 140-150). Al contrario de lo que dice Carrier, las exhortaciones que resaltan la dimensión moral del consumo sí pueden estimular la organización y la acción colectiva.

Volvamos entonces a los disensos valorativos sobre qué consumir o no: estos tienen como ejes al gluten –por el impacto que tendría en la salud humana–, a la soja transgénica y sus derivados –por la salud humana y medioambiental–, y a los productos ultraprocesados –*ídem*. Por ejemplo, Facundo, un militante de larga data (más de 20 años) de base holística y administrador de uno de los grupos de Facebook más concurridos, me explicó que dicho grupo era “especial, hacía falta un grupo así entre tanta m... (sic).

Un grupo anti sensocentristas, anti gmo, anti vacunas...” (RC: 14/04/2017). Este militante se alejaba de los “veganos éticos” ya que los consideraba “sensocentristas” (cf. *supra*, nota 11), pro-OGM (organismos genéticamente modificados) y pro-vacunas (estas no suelen ser ni siquiera vegetarianas). Como otros veganxs de base holística, no veía una diferencia entre la salud propia, la del medioambiente y la de los animales, y por eso se peleaba con aquellos que no tenían inconvenientes en comer comida “procesada” o en utilizar “gluten”²⁵ para realizar símils cárnicos. Por el contrario, uno de los veganos éticos, expulsado de dicho grupo por publicitar sus productos con gluten, observó que no se debía “mezclar la gluten-fobia de los autoproclamados profesionales de la nutrición con la causa [vegana]” (RC: conversación personal y Facebook, 14/04/2017). Este activista, tal como Constanza (cf. *supra*), dejó en claro que para él la “dieta” para mantener el cuerpo sano, y la “ética”, eran cosas bien diferentes.

Por su parte, en relación a la soja, un chef “gourmet-plant-based” y profesor de cocina remarcó en la radio online EnsaladaVerde las implicaciones éticas de comer soja: “cuando comprás una milanesa de soja estás arriba de un avión fumigando una escuela llena de niños... ¿Entendés lo que significa eso?” (RC: 13/04/2017). Mientras que un “vegano ético”, en franca oposición, observó que mientras el alimento no tuviera restos de animales, era “apto”, ya que, otra vez, el veganismo era una “ética” que evitaba la “explotación animal” y no se interesaba por el medio ambiente. Por otro lado, en las observaciones que realicé en la feria Veganpa’luja, en Abril de 2017 y en Julio de 2022, en la que confluían más bien “veganos éticos”, la mayoría de ofertas culinarias saladas contenían soja no orgánica, y no había cuestionamientos al respecto. Asimismo, cuando encontré accidentalmente en la heladera de Juliana (ya presentada) unas hamburguesas de soja comerciales, ella me refirió que sabía que no eran “saludables”, que “estaba mal” que sean de Monsanto, pero que estaba “en una transición y que no tenía plata”, y que la ayudaban a “salir del paso”.

En cuanto a los ultraprocesados, en una discusión desatada por la publicación de una lista de “productos apto-vegan”, volvió a surgir una querrela similar:

²⁵ El gluten es el nombre dado al conjunto de proteínas de algunos cereales como el trigo y el centeno. Tanto en el movimiento de alimentación “natural” como en el mundo del fitness existen varios críticos de este compuesto en todas sus formas. Una de las cuales es el seitán, un simili cárnico ya utilizado en la China del siglo X (ver Kieschnick, 2005).

H: *no es muy saludable esa listita... Full JMAF colorantes y aromatizantes; el veganismo no solo se trata del respeto hacia los animales, sino también respeto hacia nuestro cuerpo y salud.*

M: *El veganismo es una postura ética y SOLO un medio para finalizar con el uso de los demás animales. No es un fin en sí mismo. El resto son decisiones personales. No desvirtuar esto, porque los perjudicados son los demás animales al no hacer accesible el veganismo.*

H: *no hay luchas, hace parte del todo... el concepto es integral... puedes no hacer uso de producto de origen animal, pero tampoco puedes hacer uso de productos en los que sus desechos afecten a los animales, es algo ilógico... (RC, 22/9/2016; las negritas son mías).*

Y Facundo remató la discusión exponiendo al veganismo como práctica que debía bajar los niveles de “impacto planetario” que el humano genera con su consumo:

Para mí *las Oreos no son veganas* y hablo de las Oreos y digo: *no son veganas [aunque no tienen nada de origen animal, en su concepción, no son veganas]. No hablo de mí, no me interesa mi veganismo, no tengo un *veganómetro*, últimamente saltan mucho con...que estamos midiendo el grado de vegano, se escudan detrás de eso, y con el tema de hacer un veganismo fácil, toman coca cola, compra papas fritas de Mc Donalds, comen Oreos, toman Ades, Bon o bon rosados y muchas cosas más [todos ultraprocesados]. Está todo bien, háganlo, pero claramente es un nivel inicial, ¿hacen menos daño que comer animales y derivados de animales? Sí, seguro, pero en forma industrial. Ya que una familia omnívora de campo, o sea en su estancia, lejos de esta merda, hace menos daño animal que un vegano de departamento. *No son niveles de veganismo, son niveles de bajar el impacto planetario con todo lo que tiene adentro* (animales humanos, animales no humanos y hábitat de ambos) (RC, entrevista., las itálicas son mías).*

Curiosamente evidenció que se sentía más cercano, ideológica y prácticamente, a una persona omnívora que viviera en el campo o una estancia que con los veganos “urbanos” que apelaban a la industria alimentaria para abastecerse. Aquí, aunque él pretendió no medir la cualidad “vegana” de los Otros con el “veganómetro”, expuso la existencia de niveles y de lo que

llamaré una *jerarquía moral de la comida*²⁶ o del consumo, en la que el valor que preside es el de “bajar el impacto planetario”, más allá de comer o no animales o sus derivados. En esta jerarquía, basada en una ética holística (enfocada en el impacto del consumo en la integralidad de la vida en la Tierra y no solo en ciertos “sujetos” animales), Facundo se posicionaría al tope, luego vendrían los omnívoros “de campo” que menciona, seguidos los “veganos éticos” que se alimentarían sin animales pero industrialmente y, por último, los omnívoros urbanos.

Si esto muestra la importancia de la afinidad moral en la formación o ruptura de (posibles) vínculos sociales (donde un veganx puede estar más cerca de un omnívoro que de otro veganx), también revela cómo la dimensión moral del consumo es puesta en juego para, no solo abrirle la posibilidad a otro tipo de relación entre humanos y animales y el planeta (“y todo lo que tiene adentro”), sino también para demarcar fronteras identitarias y esbozar jerarquías de veganxs y de humanxs.

El “veganómetro” y la jerarquía moral de la comida

En el episodio de la serie animada Los Simpson, “Lisa y su amor por los árboles”, el personaje de Lisa visita al ecologista (el estereotipo de “hippie” que mencionará más adelante Nahuel) que está preso por protestar, vestido de vaca, sobre uno de los restaurantes de hamburguesas Krosty. Cuando ella le comenta al activista que es vegetariana, se enfrenta a un rostro escéptico que le dice: *“bueno, ejem, es un comienzo... yo soy vegano nivel 5, no como nada que produzca sombra”*.²⁷ El personaje, con sus palabras y lenguaje corporal, se muestra arrogante y desprecia a una Lisa que hacía un gran esfuerzo para ser vegetariana, y que había mencionado tímidamente *“ah, pensaba volverme vegan”*. Este ejemplo televisivo refleja la discusión alrededor de la jerarquía o niveles de veganismo que se basarían en la mayor o menor consciencia, al decir de Facundo, del “impacto planetario” del consumo.

26 La referencia a este concepto puede encontrarse en: <https://nationalpost.com/life/food/the-new-religion-how-the-emphasis-on-clean-eating-has-created-a-moral-hierarchy-for-food> Consultado el 9/8/21

27 Disponible en: <https://youtu.be/U-apZ7nke7Q>. Visto el 08/09/21. El capítulo completo se llama “The Tree Hugher” o “Lisa y su amor por los árboles”. Esta frase es mencionada recurrentemente en los grupos veganos, “virtuales” y reales.

Veamos un caso concreto: Nahuel, un cocinero vegano que utilizaba productos refinados, soja, fritos y gluten (todos alimentos no aceptados por los veganos holísticos o saludables), impugnó la existencia de una jerarquía de veganos a través de un post en Facebook con mucho alcance. Allí, intentó eliminar las distinciones de mejores y peores veganos que se realizan a partir de cocinar o comer dichos productos. Como no se trata de ingredientes de origen animal, para él no tenían que ver con el veganismo:

“Las cosas como son:

* No sos más vegano por no comer gluten, por no comer soja, por no comer reemplazos, por no comer frito, por no comer refinados, por no comer industrializado, por comer crudo, por vivir a frutas”(RC, Facebook, 26/04/17; el “más” está en oposición a “menos”).

El post fue contestado por dos “holísticos” que hicieron hincapié en la existencia de consumos que, aún “sin ingredientes de origen animal”, podían ser más o menos dañinos y que, por ende, transformarían a dichos consumidores en “más o menos veganos”:

Mauro: “La verdad es que *hay ciertos alimentos sin ingredientes de origen animal que implican más sufrimiento y muerte, y otros que implican menos*. Y, por ende, *como veganxs*, aunque nos cueste, debemos apuntar a *consumir los que menos* impliquen. Los que requieren más contaminación, uso de recursos, y destrucción medioambiental, podríamos decir que son “*menos veganos*” porque generan más sufrimiento y muerte, y éstos son lógicamente los más industrializados. Así que comer frutas y verduras enteras podríamos decir que es “*más vegano*” que consumir productos más industrializados y empaquetados, y ni hablar si están producidos de manera agroecológica y/o fueron producidos localmente.” (RC, entrevista, las itálicas son más).

Pero en este discurso el consumo de determinados alimentos no solo indica un grado de mayor o menor veganismo: al articular la jerarquía alimenticia/nutricional con valores morales en torno a la actividad humana (industrial, agrícola, ambiental, etc.), la comida también adquiere un carácter plenamente moral, convirtiendo a [algunos de] los veganxs en mejor[es] ser[es] humanx[s]. En los términos de Álvaro:

Para mí ser vegano es una forma de ser más compasivo, y en ese camino podemos mejorar. Y así como *es mejor alguien que come cada vez menos carne y lácteos* que uno que come cada vez más, *es mejor alguien que come cada vez más frutos locales, orgánicos y ecológicos*, que quien come cada vez más harina, aceite y soja... Claro, ese *menor daño* posible es la clave. *Por eso creo que quien menos daño hace* [en términos ecológicos-holísticos] *es un mejor ser humano y por ende un mejor vegano*. (RC, entrevista, las itálicas son mías).

Mauro y Álvaro sintetizaron y reafirmaron la existencia de una *jerarquía moral de la comida* (que se extendería a cualquier consumo), que se estructuraría, en este caso, a partir de “una forma de ser más compasivo” y que llevaría a consumir aquello que causa “menos daño” o que implica “menos sufrimiento y muerte” en sentido ecológico amplio.²⁸ Aunque constataban que ser vegano era mejor que no serlo, seguían pensando en que se podía mejorar, es decir, que había una evolución y una posibilidad de seguir ascendiendo. Si dicha posición sería luego considerada por Nahuel: “primero veganismo, después vendrá el veganismo consciente” (RC), rápidamente aclararía que estábamos “a años luz” de ello, y que había que ir “paso a paso”, ya que para él, los argumentos de ecología y alimentación/vida saludable, aunque éticamente pertinentes, podían alejar a la gente del veganismo:

Pensá que somos el 1% de la población mundial, nos ven como bichos raros, imaginate que a la gente le llevemos el mensaje que para ser un buen vegano, o un mejor vegano tenés que comer frutas de estación y armarte tu propia huerta, estamos al horno ahora; imaginate en ese contexto, yo... por mi manera de cocinar, que es sabrosa y linda a la vista, he acercado mucha gente al veganismo, y aunque hay muchísima ...[que] jamás se haría vegana, al menos se sacó el prejuicio de que somos unos hippies que vivimos a lechuga.

Gracias al análisis de estos disensos puedo sostener que el veganismo está lejos de ser un movimiento monolítico que vehiculiza una sola manera de

²⁸ Esta *ética* tiene clara resonancia con la propuesta por el budismo Mahayana (ver Ricard, 2013) y coincidentemente, muchos de sus promotores practican alguna disciplina espiritual o algún tipo de meditación.

ver a los animales, a la dieta o al consumo en general. Aún más: debo resaltar que los disensos valorativos inciden directamente en el proceso de autoidentificación (individual y colectivo) pero también, tal como menciona Nahuel en la última cita, en la claridad con la que el movimiento es visto –identificado– desde afuera. Si por ejemplo Nahuel intentaba definirse y definir al colectivo de modo unívoco: “sigo pensando que está mal medírnosla entre nosotros, sé es o no sé es vegano, lo demás son temas para otra discusión” (RC), y Facundo trataba directamente de “no-veganos” a los que consumían Oreos, otros activistas trataban de alejarse del término “vegano” para no ser atrapados por la simplificación (ver el comienzo del artículo) o los significantes negativos (“extremistas”, “fundamentalistas”, “hippies que viven a lechuga [o comida sosa]”, entre otros; ver Santalla, 2020) omnipresentes en la opinión pública.

Queda claro, además, que la dimensión moral del consumo es resaltada y vehiculizada no solo para demarcar fronteras identitarias y crear *Otros* externos (omnívoros en particular) sino también internos. Pero a la vez, si los repertorios morales de los activistas apuntan a la transformación radical de las relaciones predatorias entre humanos y animales comestibles (des-jerarquización), los repertorios de algunos de ellos también operan jerarquizando y discriminando veganxs y humanxs, tomando como vara el impacto que produce cada uno a través del consumo.

Finalmente, para terminar con una reflexión teórico-metodológica, quiero volver a resaltar el carácter fructífero de enfocarse en los repertorios morales para analizar las transformaciones de la sociedad, en particular las inducidas por el accionar de movimientos sociales o de colectivos militantes. Como mostré, los discursos morales/moralizantes no solo relevan de prácticas de sanción y mantenimiento de relaciones preexistentes; sino también de germen de cambio y transformación; de construcción y deconstrucción identitaria, y de edificación y reconstrucción de vínculos y afinidades entre pares.

Conclusión

La multiplicidad de voces que expuse a lo largo de este artículo revela que los adherentes al veganismo no solo no presentan homogeneidad en cuanto a sus prácticas y motivaciones, sino que existen diferencias fundamentales (y disputas constantes) en cuanto a la conceptualización de qué es y cómo

ser veganx, sobre qué acciones y alimentos serían aptos para veganxs o no (y sobre qué estrategias son más efectivas para sensibilizar a los demás²⁹). En este marco, apoyándome en la línea analítica de la antropología de las moralidades, constaté que la dimensión moral del consumo es vehiculizada para demarcar fronteras identitarias y crear *Otros* externos e internos: por ejemplo, aquellos que eligen consumir basándose en una ética de “bajar el impacto planetario” se distancian de aquellos que, si bien adhieren al veganismo, se basarían aún en el gusto individual, en la comodidad o en la tradición y no tendrían en cuenta las consecuencias ambientales, corporales y/o de sufrimiento animal que dichos consumos podrían acarrear. Lo mismo ocurre entre la distinción mil veces trazada entre la “ética” y la “dieta saludable”. Asimismo, observé cómo algunos activistas utilizaban los repertorios para trazar jerarquías no solo de veganxs sino también de humanxs, tomando como vara el impacto planetario del consumo. Finalmente, debo remarcar que si bien los repertorios vehiculizados tienen una arista discriminatoria a nivel humano, es evidente que están en la base de un intento de des-jerarquización de la relación que la mayor parte de los humanos en “Occidente” mantiene con los animales comestibles (al decir de los veganxs éticos) o con el planeta en general (“y todo lo que tiene adentro”, al decir de Facundo), que, como menciona Tim Ingold, lo conciben “as a passive container for resources that are there in abundance for the taking” (Ingold, 2000:66).

En este artículo expuse, a modo introductorio, la diversidad de voces, valores y modos de actuar que proponen los distintos activistas, y esboqué y analicé algunas de las problemáticas del “veganismo” percibidas a través de una inmersión etnográfica. A su vez, a través de las herramientas brindadas por la teoría antropológica, espero haber contribuido a la comprensión de aspectos básicos del funcionamiento de la sociedad. En particular, cómo diversos actores pueden, a través de discursos morales/moralizantes, promover transformaciones en prácticas habituales y justificar las inhabituales; participar en procesos de construcción y deconstrucción identitaria; y edificar y reconstruir vínculos sociales diversos.

29 Traté esta temática en Santalla, 2020.

Referencias

- Aguirre, P. (2010). *Ricos flacos y gordos pobres: la alimentación en crisis*. Claves del siglo XXI. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Alfonso, E. (1976). *Curso de medicina natural en cuarenta lecciones*, Buenos Aires: Kier.
- Archetti, E. (1999). Hibridación, pertenencia y localidad en la construcción de una cocina nacional. En C. Altamirano. (Ed.), *La Argentina del siglo XX* (pp. 217-237). Buenos Aires: Ariel.
- Atlas de la Carne (2021). Fundación Heinrich Böll en Santiago de Chile, México y Brasil.
- Bloch, M. (1999). Commensality And Poisoning, *Social Research*, 66(1), 133-149. <https://www.jstor.org/stable/40971306?seq=1>.
- Carrier, J. (2012). Introduction. En J. Carrier y P. Luetchford (Eds.), *Ethical consumption. Social Value and Economic Practice* (pp. 1-36). Nueva York, Oxford: Berghahn Books.
- Cousens, G. (2011). *Alimentación Consciente*. Buenos Aires: Epidauero.
- Ferrigno, M. (2012). *Veganismo e libertação animal: um estudo etnográfico* (Tesis de Maestría). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Fischler, C. (1995). *El (H)omnívoro: el gusto, la cocina y el cuerpo*, Barcelona: Anagrama.
- Fischler, C. (2010). “Gastro-Nomía Y Gastro-Anomía. Sabiduría Del Cuerpo Y Crisis Biocultural de La Alimentación Moderna”, *Gazeta de Antropología*.
- Gudynas, E. (2011). “Desarrollo, Derechos de la Naturaleza y Buen Vivir después de Montecristi”. En Gabriela Weber. (Ed.), *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador* (pp. 83-102.). Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, Quito.
- Howell, S. (1997). *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Kieschnick, J. (2005). “Buddhist Vegetarianism in China”. En R. Sterckx. (Ed.), *Of Tripod and Palate: Food, Politics, and Religion in Traditional China* (pp. 186-212). Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Lira, L.C. (2013). ‘O outro lado do muro’: natureza e cultura na ética

- animalista e no ativismo vegan. *Revista Antropológicas*, 24 (1), 67-102.
- Melhuus M. (1997). "The troubles of virtue". En S. Howell. (Ed.), *The Ethnography of Moralities* (pp. 179-202). London: Routledge.
- Monteiro, C. A., Levy, R. B., Claro, R. M., Castro, I. R., & Cannon, G. (2010). "A new classification of foods based on the extent and purpose of their processing". *Cadernos de saude publica*, 26(11), 2039-2049. <https://doi.org/10.1590/s0102-311x2010001100005>
- Noel, G.D. (2011). "Guardianes del Paraíso. Génesis y Genealogía de una Identidad Colectiva en Mar de las Pampas, Provincia de Buenos Aires". *Revista del Museo de Antropología*, IV, 211-226.
- Noel, G.D. (2013A). "De los Códigos a los Repertorios: Algunos atavismos persistentes acerca de la cultura y una propuesta de reformulación". *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 3 (2), 1-30. Recuperado de: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6158/pr.6158.pdf
- Noel, G.D. (2013B). "De la Ciudad Slow al "Vivir sin Prisa": Algunos Encuentros, Desencuentros y Disputas en torno del Movimiento Slow en una Localidad Balnearia de la Costa Atlántica Argentina". *Revista Contenido*, 3(1), 18-42.
- Noel, G.D. (2014). "Presentación. Las dimensiones morales de la vida colectiva. Exploraciones desde los estudios sociales de las moralidades". *Papeles de Trabajo*, 8(13), pp. 14-32.
- Rapport, N. (1997). "The morality of locality". En S. Howell. (Ed.), *The Ethnography of Moralities* (pp. 75-98). London: Routledge.
- Ricard, M. (2013). *Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance*. París: oNiL.
- San, D. (2019). *Guía de Nutrición y Cocina Consciente. Segunda Edición, Corregida y Aumentada*. Buenos Aires: Dunken.
- Santalla D. (2020). *Des marchandises et des aliments aux êtres sociaux. Personnalité animale, violence et légitimité dans la sensibilisation au véganisme en France*. Mémoire de Recherche, Master en Sciences Sociales, mention « Recherches comparatives en Anthropologie, Histoire & Sociologie ». EHESS, Marsella.
- Shah, D., Mcleod, D., Kim, E., Lee, S., Gotlieb, M., Ho, S. et Breivik, H. (2007). "Political Consumerism: How Communication and Consumption Orientations Drive "Lifestyle Politics"". *The Annals of The American Academy of Political and Social Science*, 611, 217-235.

- Siniscalchi, V. (2015). “« Food activism » en Europe: changer de pratiques, changer de paradigmes”. *Anthropology of food*, 11. Recuperado de <http://journals.openedition.org/aof/7920>
- Véron, O. (2016). “(Extra)ordinary Activism: Veganism and the Shaping of Hemeratopias”. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 36 (11/12), 756-7. <http://dx.doi.org/10.1108/IJSSP-12-2015-0137>
- Zigon, J. (2007). “Moral Breakdown and the Ethical Demand. A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities”, *Anthropological Theory*, 7 (2), 131-150.
- Zigon, J. (2008). *Morality, An Anthropological Perspective*. London: Berg.

SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

Martín Recanatti

Licenciado en Sociología (EIDAES, UNSAM), se encuentra realizando un doctorado en Sociología en la Escuela IDAES, donde se desempeña como docente de la carrera de Sociología. Es investigador en el Núcleo de Estudios sobre Violencias (EIDAES). Es coordinador del Observatorio Federal de Talento Humano en Salud, en el Ministerio de Salud de la Nación.

Maximiliano Marentes

Es licenciado en Sociología, magíster en Sociología de la Cultura (EIDAES, UNSAM) y doctor en Ciencias Sociales. Es investigador asistente del CONICET con sede en la UNSAM, donde además es coordinador académico del Doctorado en Sociología y docente en la Carrera de Sociología.

Manuel Aguilera

Es licenciado en Sociología (EIDAES-UNSAM), y desde el 2022 se encuentra realizando una maestría en Innovación y Políticas Públicas en University College (Londres), mediante beca Chevening. Es cofundador de Impacto Digital, una organización civil especializada en tecnología e innovación para los derechos humanos. Actualmente, se desempeña como consultor en temas de innovación y políticas públicas.

Gloria D'Alessio

Es licenciada en Antropología Social y Cultural (EIDAES-UNSAM). Desde el 2023 se encuentra realizando una maestría en Antropología Cultural en la Universidad de Rutgers (Nueva Jersey), gracias a una beca del Programa Fulbright y el Ministerio de Educación de la Nación. Es cofundadora del equipo de trabajo La Cocina de la Investigación, un proyecto de comunicación multimedia de ciencias sociales y su metodología desde una perspectiva feminista.

Julián Tordini

Es licenciado en Antropología Social y Cultural (EIDAES-UNSAM). Desde 2003 ejerce como profesor en distintas escuelas secundarias e institutos terciarios, fue director académico de postítulos en el Instituto Mariano Acosta y actualmente es director de una escuela secundaria en los cerros de Tandil, Provincia de Buenos Aires.

Nahir Paula de Gatica

Es licenciada en Antropología Social y Cultural, magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural, y se encuentra realizando el Doctorado en Antropología Social (EIDAES-UNSAM). Es docente del Profesorado Universitario de la EH-UNSAM. Actualmente se encuentra a cargo de la Dirección Estudiantil de la Secretaría General Académica de la UNSAM.

Natalia de Lima

Es licenciada en Antropología Social y Cultural (EIDAES-UNSAM) y se encuentra realizando una maestría en Antropología Social (IDES/EIDAES). Se desempeña como trabajadora no docente en la Secretaría Académica de la Escuela IDAES, donde también ejerce tareas docentes.

Diego Santalla

Es licenciado en Antropología Social y cultural (EIDAES-UNSAM), y magíster en Ciencias Sociales de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHES), Francia. Se desempeña como director y profesor del Instituto de Gastronomía Vida Sabia.

Leila Zimmermann

Es licenciada en Sociología (EIDAES-UNSAM) y se encuentra realizando una maestría en Estudios y Políticas de Género (UNTREF). Lesbiana. Coordinadora del grupo de estudios “Población y perspectivas LGBTIQ+ en el campo de la salud y la educación” (CIGEDDE-OSU.IUHIBA). Se desempeña dentro del Área de Investigación, Formación y Políticas Culturales de la Secretaría de Igualdad, Derechos y Diversidad (UNA) y como asistente de la Red Interuniversitaria por la Igualdad de Género y contra las Violencias (RUGE-CIN).

Karina Durán

Es licenciada en Antropología Social y Cultural (EIDAES-UNSAM). Diploma Superior en Educación Sexual Integral (FLACSO) y Diploma en Géneros, Políticas y Participación (UNGS). Actualmente es Residente de primer año de la Residencia Interdisciplinaria de Educación y Promoción de la Salud (RIEPS) del Área Programática del Hospital José M. Penna.

Elías Hidalgo

Es licenciado en Sociología (EIDAES-UNSAM) y maestrando en Clínica Psicoanalítica del Hospital de Emergencias Psiquiátricas Marcelo Torcuato de Alvear. Actualmente se desempeña en el cargo de Orientador Social, como integrante del Equipo de Orientación Escolar de dos escuelas secundarias del partido de General San Martín.

María Bargo

Es licenciada en Antropología Social y Cultural y doctora en Antropología Social (EIDAES-UNSAM). Es actual becaria posdoctoral de CONICET. Ejerce tareas docentes en la UNSAM y en Colegio Nacional Buenos Aires, para carreras de ciencias sociales y humanas. Integra la secretaría de comunicación de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión de América Latina.

Ismael Antonio Villalba

Licenciado en Sociología y Licenciado en Trabajo Social (EIDAES-UNSAM). Es Tutor en línea y académico en el ámbito académico de CUSAM. Dicta talleres de Entrenamiento Wellness, que priorizan la salud y la inserción a las actividades deportivas en el ámbito del CUSAM.

Florencia Luz Valesse

Es licenciada en Antropología Social y Cultural por la Escuela de Altos Estudios Sociales (EIDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), diplomada en Antropología del Arte (LATIR-México), maestranda en Periodismo Narrativo (EH-UNSAM). En la actualidad se desempeña como etnógrafa en Emic+ Consultora. Es cofundadora del equipo de trabajo “La Cocina de la Investigación”, un proyecto de comunicación multimedia de las ciencias sociales y su metodología, desde una perspectiva feminista.

Belén Coria

Es licenciada en Sociología (UNSAM/EIDAES), doctoranda en Sociología (UNSAM/CENEP) y becaria doctoral de CONICET. Además, se desempeña como docente de secundaria de adultos de la materia Historia y Geografía.

Alicia Rebollar

Es licenciada en Antropología Social y Cultural (EIDAES-UNSAM), maestranda en Antropología (IDES-UNSAM). En 2017 publicó su tesina de graduación *Mucho más que dolor y lazos de sangre. El activismo de las víctimas en democracia*. Actualmente gestiona una biblioteca dedicada a la reconstrucción socioantropológica del origen de los barrios de Vicente López.

Laura Benavides

Es licenciada en Sociología (EIDAES-UNSAM) y licenciada en Educación Física en (UAI). Se desempeña como profesora de la materia Antropología y Sociología del cuerpo y Metodología de la investigación en el nivel terciario y universitario. Doy clases de Sociedad, Estado y Derecho, y de Análisis e intervención en problemáticas sociales en nivel secundario.

Lucía Menéndez

Es Licenciada en Sociología (EIDAES-UNSAM). Trabajó hasta diciembre del año 2022 en la Subsecretaría de Políticas de Inclusión en el Mundo Laboral del Ministerio de Trabajo de la Nación y actualmente sigue investigando sobre temas de trabajo, teletrabajo y género. Realizó formaciones en metodologías cuantitativas y estadística en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Colaboró con Polis XXI Asociación Civil en el programa Jóvenes XXI (juventud, formación profesional y trabajo).

