



INSTITUTO DE CIENCIAS
ANTROPOLÓGICAS

ACTAS X JORNADAS DE INVESTIGACIÓN EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Santiago Wallace

*Experiencias cotidianas en horizontes inciertos:
implicancias para el quehacer antropológico*

22 AL 25 DE NOVIEMBRE 2022

*Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires
Ciudad Autónoma de Buenos Aires*



Actas de las X Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace

Sección de Antropología Social
Instituto de Ciencias Antropológicas
Facultad de Filosofía y Letras | Universidad de Buenos Aires

Organización

Presidencia

Virginia Manzano

Coordinación General

Florencia Corbelle

Comité académico

Fernando Balbi, Corina Courtis, Gastón Gordillo, Mabel Grimberg, Claudia Guebel, Alicia Gutiérrez, Mónica Lacarrieu, Alicia Martín, Ana Paula Mendes de Miranda, María Rosa Neufeld, Juan Carlos Radovich, Liliana Raggio, Ana Ramos, Alejandra Roca, Carla Villalta, Sergio Visacovsky

Comité Organizador

Soledad Aliata, Milena Anecchiarico, Agustín Barna, Paula Cabrera, Brenda Canelo, María Inés Carabajal, Carolina Ciordia, Soledad Cutuli, Juan Engelman, Gisela Gagliolo, Florencia Graziano, Bárbara Guerschman, María Mercedes Hirsch, Soledad Laborde, Hernán Morel, María Cecilia Scaglia, Mariana Sirimarco, Mariana Smulski, Sebastián Valverde

Comisión Ejecutiva

Maximiliano Albornoz, Juliana Aloí, Estefanía Ayala, Lucas Barreto, Sofía Belcic, Diana Bento de Melo, Estefanía Bernardini, Analía Canale, Sasha Chernavsky, Guadalupe Colque Viguera, Francisco Fariña, Josefina Galuchi, María Belén Garibotti, Carla Gole, María Emilia González Prieto, Sol Guirado, Yanina Kaplan, Tomás Kierszenowicz, Jazmín Lavintman, María Eugenia Lodi, Ignacio López Leavy, Nahuel Martínez, Rocío Miguez Palacio, Maitén Pauni Jones, Emilio Paz, Luciana Quispe, Solana Renosto, Sofia Rodriguez, Eugenia Rouillé, Joanna Cecilia Sander, Andrea Solans, Sofia Varisco

Revisión editorial

Coordinación: Florencia Corbelle

Juliana Aloí, Milena Anecchiarico, Lucas Barreto, Sofía Belcic, Diana Bento de Melo, Carolina Ciordia, Gisela Gagliolo, Josefina Galuchi, Carla Gole, María Emilia González Prieto, Florencia Graziano, Sol Guirado, María Mercedes Hirsch, Ignacio López Leavy, Rocío Miguez Palacio, Maitén Pauni Jones, Luciana Quispe, Solana Renosto, Sofia Rodriguez, Eugenia Rouillé, Andrea Solans

› **Sumario: Grupos de Trabajo 8 al 14**

GT8. Investigaciones antropológicas sobre niñez indígena y educación intercultural bilingüe.....	8
<i>Aproximaciones a la Educación Intercultural Bilingüe en una escuela de Gestión Comunitaria Indígena de Chaco desde una perspectiva decolonial.....</i>	
BENITEZ, Julia Elisabet / FFyL- UBA	10
<i>Experiencias de investigación desde las voces infantiles.....</i>	25
CORTEZ, Laura Macarena/ CISEN-UNSa – CONICET	
<i>Efemérides para UNA Nación.....</i>	34
ENRIZ, Noelia/ CONICET/IDAES/UBA	
<i>Diversidad cultural y educación secundaria en contextos rurales y de desigualdad. Una lectura desde la provincia de Jujuy.....</i>	45
GIMÉNEZ, Nicolás Emmanuel Hugo / CISEN-UNSa/CONICET	
<i>Procesos formativos e identificaciones étnico-nacionales. Un análisis desde las experiencias familiares y comunitarias de adultxs pertenecientes a la Comunidad India Quilmes.....</i>	57
IBARROLA, Belén / FFyL, UBA	
GT9. Geopolítica del patrimonio en el siglo XXI: dinámicas y complejidades de las articulaciones local-global en clave antropológica.....	70
<i>Perspectivas iniciales en el abordaje del Patrimonio Cultural Construido en áreas protegidas nacionales del oeste santacruceño.....</i>	
CADÚS, María Fernanda / CONICET-APN	72
<i>Tradiciones en conflicto. Prácticas tradicionales criollas en tensión en el Festival de Doma y Folklore de Jesús María.....</i>	92
HISSA PEPE, Miguel Sebastián / Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba / Facultad de Turismo y Ambiente. Universidad Provincial de Córdoba	
<i>De Francia a México. Un tour por la revalorización patrimonial y turística de saberes y cocinas en Argentina.....</i>	111
PÉREZ WINTER, Cecilia / CONICET. Instituto de Geografía e Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires	
GT10. Patrimonio, poder y conflicto.....	129

<i>Hacia nuevos sentidos del patrimonio cultural: el cancionero popular en Córdoba por boca de mujeres (2000-2020)</i>	131
CORNAVACA, Ma. Trinidad / Facultad de Lenguas, Universidad Nacional de Córdoba - CONICET/SECyT-UNC	

GT11. Antropología, prácticas artísticas y políticas culturales en debate.....147

<i>“Hendiduras” para torcer el circo. Una experiencia performática, afectiva y colectiva de una troupe de acro-dúo de mujeres en la Universidad de San Martín</i>	149
LOSADA, Camila / FFyL, UBA/CONICET	
<i>La amistad como forma de resistencia: reflexiones en torno a la obra de circo Amista’ (2021)</i>	167
NEGRI, Francisco / EAYP, UNSAM	
<i>Compromiso militante y nuevas formas de gestión cultural en red: debates en torno al trabajo artístico en la Unión de Grupos de Teatro Callejero (Buenos Aires, Argentina)</i>	177
RINDONE, Francesca/ ICA-UBA/ CONICET	
<i>Habitar, experimentar, rapear: cuerpos y espacios en la performance de freestyle</i>	193
STERKEL, Juan Matías / IdIHCS-UNLP/CONICET	

GT12. Procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de la vida.....210

<i>De aproximaciones al análisis de las diferencias y desigualdades entramadas en un dispositivo de salud mental de San Carlos de Bariloche</i>	213
FRANZESE, Natalia Ayelén / Universidad Nacional de Río Negro (UNRN)	
<i>Indicios para el estudio de experiencia de enfermedad y configuración de subjetividad(es) en los practicantes de reiki de CABA</i>	221
GALLO, Magalí Alejandra / FFyL, UBA	
<i>“Érase una vez un río... Transformaciones materiales y resignificaciones simbólicas</i>	242
GONZÁLEZ RUBIO, Ambrosio / UBA FFyL	
<i>Producción de ancianidad en distintos contextos. Articulación de memoria y edad en sus subjetivaciones</i>	265
GRIZZI, Elena / Universidad Nacional de Río Negro	
<i>Competencias en videojuegos y antropología - Reflexiones sobre un ejercicio de trabajo de campo en deportes electrónicos</i>	277
KOPP, Julián/ CONICET-UBA	

<i>Entre brujas, sospechas, saberes y apegos: los bordes ontológicos en los procesos de subjetivación mapuche</i>	291

MARTÍNEZ, Sofía Selene / Universidad Nacional de Río Negro

MATEOS BERDEGUER, Pilar Rocío / Universidad Nacional de Río Negro

<i>Los sentidos acerca del curso de vida y adolescencia. Convergencias, divergencias y tensiones desde un abordaje etnográfico</i>	305

QUIROGA, Ana Florencia / GICES-IIESS CONICET/Departamento de Economía UNS

GT13. Comunicar antropología hoy: escrituras, afectaciones y nuevas apuestas de circulación de la palabra en los mundos de la vida.....321

<i>Imágenes y metáforas: reflexiones sobre como construir y comunicar conocimiento antropológico desde las materialidades</i>	324

CABRAL, Gabriela / UBA, FFyL, ICA, PAE

<i>Habitar lo incómodo: metodologías para una etnografía de lo sensible</i>	342

FIORI, Ayelen / IESyPPAT- UNPSJB- CONICET

BLEGER, Mariel / IIDyPCA-UNRN- CONICET

GT14. Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en clave de género.....350

<i>La producción de nuevas masculinidades en la etapa del Capitalismo Cognitivo: un análisis del mundo del trabajo del Software</i>	352

BACHMANOVSKY, Ivana / CIS-CONICET/IDES-UNTREF

<i>Los movimientos populares de mujeres en clave de género. Un estado de la cuestión</i>	366

BENDER, Agustina / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

<i>LA TRANSICION SEXO-GENERICA Y EL SISTEMA DE SALUD. En búsqueda de variables de desigualdad interseccionales que afectan la transición sexo –genérica y su relación con el sistema de salud</i>	380

CAMPERO ANGUIANO, Carolina Ivana /UNSL

<i>La construcción de masculinidades punitivizadas en Bariloche</i>	399

DEVOTO, Celina / Universidad Nacional de Río Negro

<i>“Las que tenemos que estar pataleando siempre somos las mamás”: experiencias de madres de infancias trans</i>	418

DÍAZ, Lía Camila / CONICET, Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia

(IESyPPAT)- Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB)

<i>De madres solas a Mala Madre. Trayectorias biográficas, artísticas y socioculturales de mujeres jóvenes artistas de circo del Conurbano Sur de la</i>	

<i>Provincia de Buenos Aires</i>	430
LOSADA, Camila / ICA, FFyL, UBA - CONICET	
<i>TransArgentinxs: relaciones entre socialización, estigma y organización en la construcción de identidades LGTBIQ+</i>	444
SACCHI, Marianela / Filosofía y Letras, UBA	
<i>La violencia que habita en nuestros cuerpos: Una etnografía desde mujeres que viven en el sur de Chile</i>	456
TENORIO, Loreto / Pontificia Universidad Católica	
<i>Adultxs cis e hijxs trans: etnografía sobre experiencias y estrategias de cuidado</i>	462
WARD TORCHIA, Verónica / Facultad de Filosofía y Letras, UBA	

› ***GT8. Investigaciones antropológicas sobre niñez indígena y educación intercultural bilingüe***

Coordinadorxs

Noelia Enriz (UBA / CONICET-UNSAM), noelia.enriz@gmail.com

Ana Carolina Hecht (UBA / CONICET- INAPL) anacarolinahecht@yahoo.com.ar

Mariana García Palacios (UBA / CONICET-ICA, UBA) marianagarciapalacios@gmail.com

Fundamentación

El interés de las ciencias sociales por los estudios referidos a las experiencias formativas de los niños, niñas y jóvenes indígenas, así como sobre las políticas, proyectos y debates educativos de los que participan los pueblos originarios ha dado lugar a un inmenso corpus de producciones. En ese marco, las ciencias antropológicas han tenido un lugar especial, que esperamos condensar en este Grupo de Trabajo. Con ese fin, nos proponemos congregarnos investigaciones antropológicas que tengan como foco de interés las problemáticas de la niñez indígena y la educación intercultural bilingüe.

Particularmente, nos interesa recuperar trabajos que sean producto de sostenidas investigaciones etnográficas sobre la temática y desde las cuales se reconstruyan los escenarios y experiencias diversas de las infancias indígenas y las acciones de la educación intercultural bilingüe. Dado que aún están vigentes los debates sobre los instrumentos teóricos y metodológicos con perspectiva antropológica para estos campos de estudios, en el marco de este Grupo de Trabajo invitamos a ponencias que brinden elementos novedosos para el análisis de sus dimensiones críticas.

Los ejes temáticos que nos proponemos abarcar en este Grupo de Trabajo son los siguientes: experiencias formativas de niños, niñas y jóvenes indígenas; investigaciones en espacios escolares de modalidad de educación intercultural bilingüe tanto en contextos urbanos como rurales; concepciones sobre la interculturalidad y el plurilingüismo; la diversidad lingüística en el ámbito escolar; la producción de conocimientos en ciencias sociales en el contexto intercultural; la promoción de la ESI en ámbitos interculturales; y los procesos de construcción de conocimiento en contextos interculturales.

Esperamos que el abordaje de estos tópicos pueda aportar a la reflexión crítica sobre la diversidad sociocultural y la desigualdad socioeconómica que históricamente afecta a los pueblos indígenas de la región. Promoveremos un espacio de debate teórico

metodológico entre quienes participen del Grupo de Trabajo, retroalimentado las investigaciones en curso y buscando que favorezca la profundización en líneas concretas de indagación. Procuraremos que las ponencias sean leídas y comentadas por especialistas en el marco de sus presentaciones orales.

Aproximaciones a la Educación Intercultural Bilingüe en una escuela de Gestión Comunitaria Indígena de Chaco desde una perspectiva decolonial

BENITEZ, Julia Elisabet / FFyL- UBA – juliaeli2012@gmail.

Grupo de Trabajo 8: Investigaciones antropológicas sobre niñez indígena y educación intercultural bilingüe

» *Palabras clave:* pueblos originarios - educación intercultural bilingüe - mirada crítica decolonial

» **Resumen**

En Argentina tanto las políticas educativas como las que promovieron de manera simultánea el avance sobre los territorios y la mano de obra indígena, contribuyeron a la casi desaparición de las lenguas aborígenes. Como resultado de estos procesos de asimilación e invisibilización adquiere relevancia la posibilidad de que los pueblos originarios puedan recuperar, y de esta manera conservar y revitalizar, su cultura y su lengua a través de la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe.

Este trabajo propone compartir un avance de la investigación en proceso a partir del trabajo etnográfico realizado en la Escuela Pública de Gestión Social Indígena del Barrio Nala', en Pte. Roque Sáenz Peña, provincia de Chaco.

Se abordará en primer lugar la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe y la manera en que se lleva adelante la Gestión Social Indígena y en segundo lugar se plantea una reflexión desde las Epistemologías del Sur con una mirada crítica decolonial sobre el accionar de los pueblos indígenas de la provincia de Chaco en su luchar-resistiendo la doble opresión neocolonial, doble considerando que forman parte de los pueblos excluidos dentro de un país periférico.

De esta manera la escuela de educación intercultural bilingüe constituye para los pueblos originarios un intersticio ganado al Estado para revitalizar la lengua y la cultura sobre todo a partir de la creación de las escuelas de gestión comunitaria indígena y la posibilidad de abrir el currículo escolar secundario a la enseñanza de saberes ancestrales promoviendo además la visibilización de su existencia.

➤ **Introducción**

La Educación Intercultural Bilingüe (EIB), puede ser vista como el resultado de un largo proceso de políticas de integración de las minorías etnolingüísticas que en el año 2006 ¹ con la sanción de la Ley de Educación Nacional 26.206 se instituye, en el Art. 17 como modalidad a la Educación Intercultural Bilingüe como respuesta entre otras cosas, a las demandas sobre la atención de la diversidad de configuraciones sociales y culturales de los niños y jóvenes.

“La EIB, en oposición a las políticas homogeneizadoras, se ha planteado como una política educativa que pugna por trascender los estereotipos que identifican a la diversidad sociocultural con carencias (educativas, lingüísticas, culturales, cognitivas), e incluye a las lenguas indígenas y aspectos culturales significativos dentro del currículo escolar.” (Hecht, 2014: 2-3)

Dentro de las comunidades los/las niños/as son muy tenidos en cuenta y el accionar de las mismas se orienta hacia ellos/as porque son considerados la semilla del futuro, los/as mayores de ayer se ocuparon de la misma manera por los adultos de hoy y ellos saben que los niños de hoy serán los adultos que mañana se preocuparán por las nuevas generaciones; de esa manera hay un ciclo que se sucede en la vida de todos los integrantes de la comunidad que otorga una base estable para que sea posible continuar re-existiendo como comunidad, y resistiendo mediante la lucha.

Como excluidos y oprimidos por la sociedad hegemónica, algunos de los pueblos indígenas valoran la apertura de escuelas comunitarias constituyendo una manera de afianzar sus raíces y abriendo la posibilidad de participación en un espacio de reconocimiento mutuo. En este sentido el Estado habilita espacios de participación al mismo tiempo que obtura el accionar de los jóvenes indígenas reduciendo el presupuesto para las políticas públicas que los tienen como destinatarios.

Desde una postura que podría considerarse dentro de una crítica decolonial uno de los docentes expresaba lo siguiente:

“Muchos confunden interculturalidad con multiculturalidad que es otro concepto, en una comunidad pueden coexistir distintas culturas pero no se circunscriben necesariamente al diálogo y al respeto de las mismas como pone énfasis el concepto intercultural”. (Fabian Barrera, 15-10-2016: V Encuentro de Voces desde y hacia la Interculturalidad, UNLu)

¹ La sanción de esta ley es el fin de un derrotero iniciado en los 80' en el VIII Congreso Indigenista Interamericano en donde se plantearon modificaciones entre las relaciones de los pueblos indígenas y los Estados Nacionales y se reconoce el pluralismo étnico, la capacidad de autonomía y autogestión y el derecho a la educación en la propia lengua y cultura. (DiNIECE, Ministerio de Educación, 2007)

Si nos internamos en la Ley 26.206, vemos que la educación intercultural supone la apertura de una pedagogía que conciba la heterogeneidad sociocultural como posibilidad y no como problema, es decir que la interculturalidad entendida como la comunicación entre culturas implica una apertura hacia modos diferentes de interpretar el mundo, en otras palabras una apertura como se plantea desde las epistemologías del sur.

› **Marco teórico-metodológico:**

“La etnometodología tiene la explícita pretensión de distinguirse del paradigma positivista. Esta corriente de investigación sostiene que los hechos sociales no son cosas ni constituyen, por lo tanto, una realidad objetiva que se nos impone, sino que deben considerarse como “realizaciones prácticas en las que los actores intervienen con capacidad de interpretar y actuar en el mundo” (Garfinkel, 1996: 89)

Desde nuestro lugar latinoamericano se hace necesario incorporar como método cualitativo la propuesta hermenéutica performativa tendiente a visibilizar, reivindicar y reconocer las múltiples voces que históricamente fueron acalladas y/o silenciadas desde un lugar eurocéntrico, androcéntrico y adultocéntrico. Junto con el construccionismo social tal como fuera enunciado por las autoras María C. Ospina et al. “desde las narrativas colectivas generadoras de realidades; y de la socialización política, para la comprensión de subjetividades políticas. (2018:1) se hace aún más posible el acercarnos a una realidad más nuestra, más en nuestros términos y más descolonizada, sobre todo si pensamos en que los sujetos de esta investigación son portadores de una doble subalternidad como jóvenes y como indígenas.

En este sentido y como parte de un equipo de investigación UBACyT que aborda problemáticas en torno a la educación y la interculturalidad de los Pueblos Qom y Mbya-guaraní de Argentina a partir de una aproximación histórico-etnográfica de la diversidad étnica y lingüística en las escuelas, la metodología de investigación parte desde un enfoque cualitativo, específicamente socio-antropológico en educación, y se sustenta en registros etnográficos y de entrevistas en profundidad, observaciones participantes y charlas informales con múltiples agentes educativos (docentes no indígenas, directivos, maestros/as indígenas, entre otros); elaborados a partir de la visita a la escuela en dos oportunidades, en el año 2017 y 2018; una encuesta realizada durante la pandemia en el año 2020 mediante la comunicación con algunos/as docentes vía WhatsApp. y que constituye junto con artículos periodísticos y libros disponibles en internet, los principales insumos a partir de los cuales se circunscribió el campo de estudio. Además, en ocasiones se retoman los aportes del recurso metodológico del relato autobiográfico.

› **Contexto socio-histórico**

Para comenzar el pueblo toba (“frentón”, como se lo denominó despectivamente en la antigüedad, cuyo etnónimo² es qom), conforma junto con los mocoví y pilagá, el grupo étnico y lingüístico denominado guaycurú.

Ocupaban junto con los wichí y otros pueblos indígenas lo que se conoce como el Gran Chaco, territorio que se extiende por el sur desde el Río Salado, al oeste la Cordillera de Los Andes, la meseta del Mato Grosso por el norte y los Ríos Paraná y Paraguay por el este.

Esta vasta llanura, compuesta de un denso bosque y rica vegetación, sirvió de cobijo, brindando abundante sustento a estos pueblos que subsistían de la caza-pesca y recolección a la llegada de los españoles y que se mantuvieron independientes hasta muy entrado el siglo XIX.

En el año 1884, con la expansión territorial del Estado Nacional argentino, y a pesar de haber resistido la avanzada militar, quedaron marginados a zonas más pobres dificultando la supervivencia. Este avance sobre el territorio impacta en la economía nacional otorgando a distintas compañías la explotación intensiva de estas tierras, junto con sus pobladores, para la extracción de materias primas como: taninos para el curtido de cueros, la explotación forestal, entre otros de quebracho colorado, para la construcción de los ferrocarriles, el algodón y la caña de azúcar. Al finalizar la explotación, las compañías se retiraron, dejando desprotegidos a miles de obreros.

Más tarde el gobierno nacional implementó la concentración de las comunidades en reservas con el fin de otorgar esas tierras a colonos extranjeros y criollos para ampliar el área de cultivo. Históricamente este tipo de intervenciones se llevaban a cabo bajo violentas campañas, más tardíamente frente a situaciones de reclamos por parte de las comunidades eran reprimidos violentamente como lo atestigua ya adentrado el sXX entre otras la “La Masacre de Napalpí”, la que por primera vez en la historia ha sido reconocida elevando su causa frente a los tribunales federales en un juicio oral y público³ por crímenes de “lesa humanidad” perpetrados por fuerzas de seguridad nacionales y autoridades civiles federales el 19 de julio del año 1924, sentando de esta manera un precedente para muchos hechos similares ocurridos en todo el país.⁴

² Nombre de un grupo étnico.

³ <https://www.argentina.gob.ar/noticias/masacre-de-napalpi-manana-comienza-el-juicio-por-la-verdad>

⁴ Movimientos como el de Napalpí en 1924, que terminó en una feroz masacre de indígenas, o las rebeliones de Pampa del Indio (1933-34) y El Zapallar (1935-37), que fueron rápidamente sofocadas, fueron intentos de recrear y reconstituir valores comunitarios y oponer respuestas organizadas para resistir al esquema de dominación impuesto por el Estado nacional. La **Masacre de Napalpí** es el nombre con el que se conoce la matanza de 200 indígenas de las etnias qom y mocoví a manos de la policía chaqueña y grupos de estancieros, acaecida el 19 de julio de 1924, en la Colonia Aborigen Napalpí, Provincia del Chaco, Argentina. Fue una de las masacres de mayor magnitud cometida en Argentina durante el siglo XX.

Volviendo al tema todo este proceso de exterminio y marginación sumado a la crisis algodonera, inundaciones y empobrecimiento de las tierras debido al desmonte, ocasiona a partir de 1950 una marcada emigración hacia los alrededores de distintos centros urbanos, donde consiguen incorporarse al mercado en puestos de trabajo a destajo.

Hacia 1967, se instalan definitivamente en la periferia de las ciudades de Roque Sáenz Peña y Resistencia (Provincia de Chaco) y en los 70' otras familias se instalan en los alrededores de Rosario y Buenos Aires.

A pesar de la desarticulación cultural y la dispersión geográfica estas comunidades lograron conservar sus formas de organización alrededor de un cacique, líder, o como lo llaman ellos "dirigentes indígenas". Al respecto una de las docentes, directora de un BLABI, explica: "...Dice que la dirigencia indígena va cambiando a lo largo del tiempo y que antes y durante la conquista la misma estaba ligada a los poderes sobrenaturales y a la destreza física." Se le preguntó cómo se reconstruye el liderazgo después de la conquista y "afirma que hoy en día se demanda capacidad intelectual, dejándose de lado el poder sobrenatural."

› ***La Educación Intercultural Bilingüe: la escuela de y para "los otros"***

La escuela a la que voy a estar haciendo referencia tiene una larga trayectoria no sólo como institución, sino como concepto a ser utilizado desde las ciencias sociales, en particular desde la antropología de la educación.

Desde el comienzo de la conformación del Estado, la escolarización se constituyó en una de las herramientas fundamentales para llevar a cabo el proyecto de Nación. En este sentido durante muchos años las políticas educativas tendieron a homogeneizar al conjunto de la población invisibilizando la presencia de grupos etnolingüísticos diferentes bajo un proyecto educativo monolingüe (Hecht, 2010). La escuela como ámbito social, no escapa a las problemáticas externas ya que quienes forman parte de la misma traen consigo sus propias realidades, y aunque resignificadas, se instalan y construyen una nueva realidad que le es propia y la caracteriza. Desde que se sancionó en 1884, la primera Ley de Educación N° 1420: primaria, gratuita, obligatoria, gradual y laica, bajo la premisa de que "todos tengan acceso a las mismas posibilidades" quedaba oculta la intención de "borrar" las diferencias y negar la existencia de los portadores de una tradición tanto indígena como hispana, considerada un obstáculo para el progreso de la nación dentro del desarrollo industrial que se estaba produciendo en los países centrales⁵. (Felipe Pigna, 2005)

⁵ La ley 1420, fue sancionada durante la presidencia de Julio Argentino Roca, con gran influencia de Domingo Faustino Sarmiento, que detentaba

Esta ley no fue modificada hasta el año 1993, en pleno auge neoliberal, como resultado de lo consensuado en el Congreso Pedagógico Argentino realizado entre 1983 y 1988 en respuesta al nuevo orden mundial competitivo basado en el conocimiento. Así nace la Ley Federal de Educación N° 24.195 que proponía una transformación pedagógica profunda dentro de un contexto de liberalismo económico o neoliberalismo⁶, y supuso acordar el lineamiento de los contenidos generales a nivel nacional, pero dejando margen para que sean las propias provincias las que tomaran en sus manos no sólo la adaptación de los contenidos al contexto local, sino el sostenimiento económico de la misma bajo la premisa de lograr la unidad nacional, la democratización, la descentralización y la federalización promoviendo la participación, equidad, intersectorialidad y la articulación. De esta manera las provincias más ricas pudieron ofrecer una mejor educación, sobre todo en cuanto a infraestructura, mientras que en las provincias con menos recursos, la educación se retrotrajo.

En Argentina la obligatoriedad de la educación secundaria surge a partir de la sanción de la ley N° 26.206 en el año 2006. Esta extensión de la obligatoriedad de la cantidad de años en la escolarización, en un principio suponía el incremento de conocimientos a la vez que la titulación prometía una mejor inserción laboral, aunque aún hoy no se ha podido ver cumplido este objetivo como resultado principalmente de la aplicación del modelo neoliberal en el país durante los 90' que produjo una profunda contracción del mercado laboral. Además y como contrapartida esta contracción llevó a una notoria depreciación de la titulación secundaria elevando los requisitos para el acceso al primer empleo de los jóvenes egresados en puestos de bajo perfil y menores ingresos. Tal como lo señala Carles Feixa la crisis socio económica generada por la globalización económica neoliberal con la extensión de la educación obligatoria y postobligatoria, más jóvenes pasan mayor número de años dentro del sistema educativo lo que retrasa la transición a la vida adulta, queda claro tal como lo menciona Adriana Arroyo Ortega citando a Lander (2009) "el neoliberalismo "es debatido y confrontado como una teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un

el cargo de Superintendente General de Escuelas del Consejo Nacional de Educación en momentos en que el país ingresaba a la economía mundial industrial como proveedor de materias primas.

6 El modelo neoliberal (entendido como la liberalización de la economía, el libre comercio, una drástica reducción del gasto público y la intervención del Estado a favor del sector privado) emerge paralelamente a la globalización (que consiste en la comunicación e interdependencia entre los distintos países del mundo, uniendo sus mercados, sociedades y culturas a través de una serie de transformaciones económicas, sociales y políticas que les dan un carácter global), que implica una profundización en las desigualdades entre países ricos y países pobres y al interior de cada país el aumento de la brecha entre ricos y pobres, es decir supone la eliminación de las fronteras nacionales (se abre el mercado financiero mundial para tratar de subsanar el excedente de la acumulación de capital producido entre la producción y el consumo) y se acentúa el particularismo y la diversidad local, la identidad étnica y el retorno al comunitarismo (Sousa Santos, 2003).

modelo civilizatorio” (2016:47). En Latinoamérica y El Caribe esto se traduce además en el desempleo y subempleo para esta importante y numerosa franja etaria.

› ***La escuela de los misioneros: El sinuoso camino hacia los derechos***

“Sobre todo luchamos por la dignidad, la dignidad como indígena y la dignidad como ser humano y la dignidad de ser libre porque hasta este momento no tenemos libertad [para] mostrar la política indígena, mostrar lo que somos, debatir lo que somos y definir [la] política estatal en bien de una Argentina, una provincia, en bien de cada ciudadano, en bien de cada uno de nosotros.” (EGIDIO GARCÍA, en Carrasco y García Rey, 2006: 391).

En el año 1987 la sanción de la Ley N°3258 “Del Aborigen Chaqueño”, sentó un precedente de la lucha por los derechos indígenas logrando en la provincia de Chaco el reconocimiento del derecho a su cultura, a su territorio, a la educación en la propia lengua, a la salud y la vivienda, sin embargo su materialización fue el resultado de un arduo proceso que requirió la aceptación por parte de los pueblos indígenas del apoyo de numerosas organizaciones que acompañaron y promovieron el accionar de las comunidades mediante el uso de los instrumentos burocráticos para el reclamo de los derechos.

Uno de los pilares fundamentales para que la sanción fuera posible fue el mantenimiento de la organización de las comunidades alrededor de los “dirigentes indígenas”. Estas organizaciones operan en dos esferas, a nivel personal casi todos los miembros de la comunidad están nucleados al menos en algún tipo de organización como las iglesias evangélicas denominadas indistintamente “Movimiento del Evangelio”⁷, la comisión vecinal, asociaciones comunitarias, etc.; en estas asociaciones el presidente es el más respetado, y en la actualidad todavía se conserva el valor de la palabra. Al respecto la directora de un BLABI, explica: “El presidente de la Asociación Comunitaria es el cacique, único líder; abarca todas las comunidades que están alrededor, dirige un grupo formado por diez o doce subgrupos, cada subgrupo tiene su líder que es el que los lleva, y los representa ante el cacique.”

⁷ Durante la década del '40 se produce el arribo a la región de diferentes agentes misioneros protestantes, la mayoría de ellos de orientación pentecostal. A mediados de los '50 se conforma todo un movimiento de iglesias indígenas que los qom categorizan genéricamente bajo el nombre de “Evangelio” y a través del cual dan cuenta de su adscripción religiosa más allá de su pertenencia específica a las diferentes iglesias. Además de la Iglesia Evangélica Unida, la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular es una de las principales congregaciones que pertenecen a este movimiento y que incluyen a otros pueblos indígenas chaqueños, como los wichí y mocoví. <https://www.giepra.com.ar/1732/el-movimiento-evangelio-del-gran-chaco.html>

Hacia 1917 cuando se afianzó la incorporación del territorio de Chaco, el “problema indígena”, construido desde el Estado como “cuestión indígena”, se planteaba en términos de qué hacer con las comunidades indígenas que ocupaban las tierras recién conquistadas.

Continuando con la tradición colonialista la tarea civilizatoria mediante la evangelización estaba a cargo de los misioneros, primero jesuitas y, luego de su expulsión, de los franciscanos. A fines del siglo XIX y comienzo del siglo XX empezaron a llegar desde Jujuy al Chaco Occidental misioneros protestantes anglicanos.

Como parte de la agenda civilizatoria los anglicanos debían orientar su labor hacia la educación, la salud, la evangelización y la capacitación para el trabajo. En ciertas misiones, el sistema de liderazgo tradicional se articuló al sistema de liderazgo religioso, dando por resultado una institución que condensaba dos sentidos de pertenencia: el étnico y el religioso. En el caso de Algarrobal, hacia 1925, Martín era tanto un jefe local como un líder cristiano.

Desde la experiencia indígena, la misionalización anglicana fue un proceso contradictorio que implicó simultáneamente protección y control social (Gordillo, 1999). Sin embargo, fueron las mismas poblaciones nativas las que evaluaron el grado en que valía la pena involucrarse en tal proceso:

“En el caso de la población toba/qom, las primeras propuestas de alfabetización se dieron en el marco de las iglesias evangélicas. En el contexto de una escolarización que no respetaba ni apreciaba las particularidades de las lenguas y culturas indígenas, las misiones protestantes que tenían como objetivo difundir la religión y promover la apropiación de la Biblia, ofrecían un espacio en el cual se podían explorar nuevas herramientas de comunicación bilingüe, dado que la alfabetización incluía tanto a la lengua indígena como al español. En consecuencia, se promovieron acciones para que la lengua nativa se materialice en el orden de la escritura” (Wright, 2003 en García Palacios et al, 2015:163).

Fueron las iglesias protestantes las que posibilitaron la formación de líderes indígenas para la creación de una “Iglesia Nativa Protestante”. Como lo explica el referente qom Orlando Sánchez

“(…) Durante cuatro años dirigí la iglesia, es decir, del año 63 al 67, y esos cuatro años fueron una escuela para mí, porque pude comprender la estructura de una familia, de una iglesia, de una organización. Porque el objetivo de una profesión como el pastorado siempre está orientado a la conducción del hombre, de la familia, de la iglesia, de la organización; sin esa previa experiencia uno no puede avanzar (...)” (Muñoz, 2018:3).

En cuanto a participación de las mujeres una de las docentes que en la actualidad se desempeña como directora de un BLABI narra su experiencia:

“Me ayudó el estudio bíblico, perdí el miedo de leer enfrente a mis compañeros porque yo era muy tímida, pero a través de esas lecturas bíblicas ahí ya me saqué un poco del miedo y ver que yo puedo ser alguien para mi comunidad; en los talleres bíblicos para mujeres nosotras siempre

leemos historias de mujeres líderes, o esclavas por ejemplo, y mirábamos la historia de las mujeres importantes para hacer una comparación con nuestra cultura...". (Entrevista 2018)

A mediados de 1940, las enseñanzas evangélicas impartidas por los misioneros anglicanos fueron prohibidas "en tanto contradecían los preceptos de lo que se definía como "religión oficial" (Torres Fernández, 2007/2008: 143). No obstante comienza el arribo a la región de numerosas misiones protestantes⁸ que continúan trabajando en la misma dirección de los misioneros anglicanos. Este aluvión de iglesias genera "la necesidad de formar iglesias dirigidas por los aborígenes, con el propósito de adecuar la vida religiosa, el matrimonio, hijos de matrimonios separados, para diferenciarse de la cultura de los Blancos (no indígenas.)" (Sánchez, 2005:13) De esta manera se fundan la Primera Iglesia Central de Aborígenes (1946-60), la Iglesia Independiente (1958), la Iglesia Evangélica Unida Argentina (1960) y el Movimiento de Mateo Quintana (1958)⁹. Todo este proceso se llevó adelante mediante sucesivos encuentros de líderes (caciques) y dirigentes evangélicos aborígenes que fueron acordando los objetivos y compartiendo la toma de decisiones para poder dejar de depender de las demás iglesias¹⁰. En este sentido la capacitación realizada por las iglesias protestantes jugó un papel fundamental en la formación de líderes indígenas.

"Estos vínculos históricos entre el Estado, las iglesias y las comunidades fueron influyendo sobre las relaciones de liderazgo en las comunidades indígenas, donde es posible observar formas consideradas más tradicionales, articuladas con otras producidas a partir de la dialéctica del contacto, conquista y colonización." (García Palacios et al. 2019:163)

8 En orden cronológico: -1940: Misión ID (Iglesia Bautista) -1943-55: Misión Menonita Nam Cum, se ocuparon de la ortografía y fonética qom para la traducción de la biblia con la colaboración de Orlando Sánchez al toba, Roberto Ruiz al mocoví, Ramón Tapiceno y Julio Suárez al pilagá y el responsable ante las Sociedades Bíblicas Unidas, pastor Alebrto Buckwalter. -1943: Misión Pentecostal "Gracia y Gloria" -1944: Misión de la Iglesia Bautista -1946-60: La Iglesia de Dios Pentecostal: Se reunió el último Cacique General Don Pedro Martinez por sugerencia del Presidente de la Nación Juan Domingo Perón. Luego se inició la primera iglesia central de aborígenes, con la designación de un pastor aborígen, don Juan Fernández Yiloxouaic, Luciano Sánchez Poxonaxayi, Lorenzo Sánchez y otros colaboradores en los años 1946 a 1960. Se llegó a tener cuarenta y nueve (49) filiales en los distintos asentamientos y colonias aborígenes del Chaco. Con esa nueva relación los aborígenes aceptaron los símbolos patrios, pues en cada una de las congregaciones flameaba en los mástiles la bandera argentina-1958: Movimiento de Mateo Quintana -1963: Junta Unida de Misiones integrada por la Iglesia Metodista Argentina, Valdense del Río de la Plata, Iglesia de Dios y Discípulos de Cristo. -1958-65: La Iglesia Independiente -1960: Iglesia Evangélica Unida Argentina. -1976: "Fundación El Buen Pastor". (Sánchez, 2005)

9 El movimiento del Evangelio posee una enorme importancia en la vida social, política y religiosa de los qom (toba) del Gran Chaco y ha ido incorporando numerosos fieles a través del tiempo. Durante la década del '40 se produce el arribo a la región de diferentes agentes misioneros protestantes, la mayoría de ellos de orientación pentecostal. A mediados de los '50 se conforma todo un movimiento de iglesias indígenas que los qom categorizan genéricamente bajo el nombre de "Evangelio" y a través del cual dan cuenta de su adscripción religiosa más allá de su pertenencia específica a las diferentes iglesias. Además de la Iglesia Evangélica Unida, la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular es una de las principales congregaciones que pertenecen a este movimiento y que incluyen a otros indígenas chaqueños, como los wichí y mocoví (Voelkli, 2019).

10 En la actualidad hay más de 3000 cultos evangélicos no reconocidos: <https://www.chacodiapordia.com/2019/10/11/revelan-que-en-el-chaco-hay-mas-de-3-000-cultos-evangelicos-no-reconocidos/>

Más allá del origen, al frente de las comunidades podemos encontrar líderes emergentes¹¹, líderes religiosos (pastores indígenas) y punteros políticos indígenas que se ocupan de brindar asistencia a sus comunidades.

➤ ***Hacia la descolonización***

Así como la frontera geográfica constituyó un “instrumento de poder, es decir como constatación de un Estado que posee un territorio sobre el que ejerce soberanía. Este territorio, delimitado por una frontera, contiene a la ciudadanía sometida a dicha soberanía” (Nuñez, Arenas y Sabatini, 2013:118), también la escolarización cumplió un rol fundamental en la conformación del Estado nacional borrando las fronteras lingüísticas al mismo tiempo que instauraba otras culturales, el “ser nacional” suponía principalmente la utilización de una única lengua, el castellano, el uso de las demás lenguas en el mejor de los casos quedaba restringido al ámbito doméstico-privado o en el peor y más frecuente eran olvidadas como consecuencia de que sus portadores dejaban de enseñarla para evitar que sus hijos sean discriminados puesto que los que se rehusaban a dejar sus costumbres eran reducidos o directamente combatidos, en otras palabras como lo expresaran Benedetti y Salizzi

“La frontera es un punto que inmoviliza, donde se clasifica qué puede salir o entrar y qué no. (...) la frontera con el indio fue un símbolo del avance de la civilización sobre la barbarie durante el siglo XIX; hoy es visto como parte de un genocidio”. (2014: 133-134)

A partir de la celebración de los 500 años del descubrimiento de América las banderas “wiphala”¹² se alzaron victoriosas al lograr que tal descubrimiento sea visto desde el padecimiento al que fueron sometidos los pueblos originarios en todo el continente. Más aún la sanción de la Ley de Educación Nacional 26.206 instituye en el Art. 17 como modalidad a la Educación Intercultural Bilingüe posibilitando al menos en la letra, la apertura de la enseñanza de “otras” lenguas, rompiendo de esta manera con el paradigma educativo hegemónico, monolingüista castellanizante y homogeneizador promoviendo la revitalización de esas lenguas y sus culturas y al mismo tiempo visibilizándola.

En el Chaco en el año 2014 luego de 4 años de debates finalmente se sanciona la Ley N° 7446 de Educación Pública de Gestión Comunitaria Bilingüe Intercultural Indígena, que

¹¹ “Cuando hablamos de líderes emergentes hacemos mención a individuos que por características propias (carisma, verborragia o simplemente por elección de la comunidad) se constituyen en nexo entre la etnia a la cual pertenecen y la comunidad no – indígena) ... gozan del aval de sus comunidades frente a los consejos comunales”. (Voelkli, 2019:68)

¹²Ley 6781 del 28 de abril- 2011, se reconoce a la bandera indigenista “wiphala” como emblema de los pueblos originarios de América.

promueve la participación en la gestión educativa de un consejo comunitario formado por entre 7 y 15 miembros, elegidos por la comunidad cuyos cargos tendrán una duración de 2 años pudiendo ser reelegidos por más de un período consecutivo y se renovarán anualmente por mitades manteniendo el 50% que deberá estar integrado por mujeres.

Bajo esta ley el 50% tanto el plantel docente como el equipo directivo deberá estar integrado por miembros de la comunidad indígena y la designación de los cargos estará a cargo del Consejo Comunitario; concretamente el Consejo podrá: Gestionar, organizar y conducir el proyecto educativo comunitario, en coordinación con la autoridad escolar.

Asimismo en el año 2016 se aprueba el “Currículo para la Educación Secundaria Orientada. Ciclo Orientado para la Educación Bilingüe Intercultural Indígena:

Bachiller Bilingüe Intercultural (BI) Orientación en Arte Indígena

Bachiller BI Orientación en Economía, Producción y Gestión Comunitaria

Bachiller BI Orientación en Educación

Bachiller BI Orientación en Lengua Indígena

Bachiller BI Orientación en Salud Comunitaria

Aunque todavía no se ha implementado.

Si bien la educación pública bilingüe intercultural había entrado en vigencia a partir del año 1987 en la provincia, con la reforma de 1994 de la Constitución de la Nación Argentina pasó al ámbito nacional, incorporándose como lo mencionara anteriormente como modalidad en la ley nacional de educación en el año 2006. De esta manera se intenta promover la aceptación respetuosa de la diversidad cultural y lingüística, potenciando así el desarrollo de las habilidades comunicativas y cognitivas de las personas. Entendida de este modo la interculturalidad, implica confiar en que es posible construir relaciones estables entre los seres humanos, respetando sus diferencias, para profundizar en cierta forma la vida democrática de regiones, que como la del Chaco, se caracterizan por su diversidad cultural y lingüística. La posibilidad de que sean las mismas comunidades quienes cogestionen la educación en las escuelas facilita la incorporación en el currículo de la enseñanza las temáticas culturales propias. Por otro lado

“Una pedagogía del encuentro intercultural, exige un cambio de nuestra cultura Lingüística. Se entiende por cultura lingüística el conjunto de comportamientos, suposiciones, formas culturales, prejuicios, creencias, actitudes, estereotipos, opiniones sobre el lenguaje en general y sobre las lenguas en particular” (Schiffman, 1998:5) en Gualdieri y Vázquez, 2011: 37)

Asimismo la interculturalidad, supone un intercambio recíproco entre dos o más culturas y se han hecho avances en este sentido mediante la incorporación de saberes de los pueblos originarios en algunas áreas del currículo oficial nacional. Sería interesante ver cuál ha sido, y si realmente ha habido un impacto en el reconocimiento e incorporación de

esos saberes por parte de los estudiantes que no pertenecen a las comunidades originarias considerando que los procesos de escolarización son procesos de construcción de la identidad y de la cultura escolar, siguiendo a Gilberto Giménez para quien ambos conceptos se encuentran estrechamente interrelacionados e indisolubles en sociología y antropología, [...] “nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad.” (2012: 1).

Todo esto contribuye a la educación de las personas pero que no se agota en el ámbito escolar, contrariamente a lo esperado la educación se produce de manera sustancial fuera de la escuela.

➤ **Palabras finales**

“La sociedad envolvente y su discurso de sentido común hacia la persona indígena plantea una suerte de trampa dialéctica, una falsa opción entre mantener una forma de vida tradicional (y por lo tanto ser vagabundo y no merecer la tierra) o no mantener la vida tradicional, trabajar e incorporarse al sistema y modo de producción envolvente (y por lo tanto dejar de ser indígena y perder el derecho al territorio).” (Santos 2018:72)

En nuestro país cuando se suele hablar acerca de los pueblos originarios suelen hacerlo en términos de pasividad, conformidad, resignación y muchas otras características que justifican la asimetría con el resto de la sociedad hegemónica dando continuidad a un colonialismo solapado. Sin embargo estos pueblos vienen resistiendo a su manera más de quinientos años de asimilación y genocidio haciéndose visibles en contadas ocasiones.

Tanto la escolarización llevada adelante en un principio por los misioneros como cuando pudieron por primera vez mandar a sus hijos a las escuelas públicas en 1951 como uno de los pocos efectos positivos de la provincialización del Chaco, a partir de la cual los indígenas fueron incorporados como ciudadanos mediante el registro y entrega de las libretas de enrolamiento; constituyéndose como antecedente significativo hacia la implementación de la educación intercultural bilingüe (EIB) en la provincia, promoviendo de esta manera un salto sustancial en materia educativa, dado que con anterioridad la tasa de escolarización de los niños/as y jóvenes indígenas era muy baja. Al respecto el Prof. Orlando Sánchez nos cuenta que: “*dentro de la frontera egresaba un niño por año y el nivel era muy bajo,...había mucha repitencia*”. Con la EIB “*los profesores pueden enseñar su propia lengua, su propia cultura, su propia cosmovisión, sus tradiciones...*”. Reflexionando afirma “*Hoy todavía estamos envueltos en esa política de colonización... con una política, un Estado, una cultura, una lengua...*”. Y entonces se pregunta

“¿Cómo tenemos que hacer ahora para reconstruir nuestra identidad, nuestra cultura, nuestra lengua, nuestra forma de pensar, nuestra forma de hacer, nuestra cosmovisión. Creo que eso de la educación [bilingüe intercultural]¹³ es una herramienta poderosa para utilizar, pero tenemos que cambiar el manual “del vago”, dicen todos los manuales “el bárbaro”, esto que aquello... cómo cambiar ese tipo de lenguaje. Tenemos que armar una editorial, hacer un aporte, y eso es lo que estamos intentando hacer en la provincia de Chaco ahora que nos toca a nosotros presentar nuevos planes de estudio.”

La educación bilingüe intercultural para los pueblos originarios supone la recuperación y revitalización de la lengua y la cultura por eso la mirada se posa sobre los niño/as y jóvenes que asisten a estos establecimientos escolares como los futuros portadores y guardianes de las mismas. Esto cobra una especial significación para los pueblos indígenas ya que la experiencia de las masacres y la marginación dejaron como cicatriz dentro de las propias familias la retracción en el uso y enseñanza de la lengua dando como resultado que en la actualidad al menos dos generaciones no hablan la lengua vernácula aunque dependiendo de la vitalidad intrafamiliar, algunos/as la entienden.

Si bien en Argentina, los esfuerzos por la inclusión¹⁴ de la diversidad étnica y lingüística a partir de la implementación de políticas educativas, datan de más de 30 años, a pesar de la sanción, en el año 2006, de la Ley de Educación Nacional N° 26.206, actualmente hay numerosas comunidades indígenas que no cuentan con escuelas en las que se enseñe en su lengua vernácula. (Hecht, 2014)

Indudablemente al interior de los pueblos originarios contar con la escuela donde se imparte educación intercultural bilingüe, como un espacio ganado al Estado para llevar adelante la educación en la propia lengua y la posibilidad de continuar transmitiendo su cultura, constituye por un lado un intersticio por el cual poder ir alcanzando cierto grado de emancipación sobre todo a partir de la creación de las escuelas de gestión comunitaria indígena y la posibilidad de abrir el currículo escolar secundario a la enseñanza de saberes ancestrales; y por el otro la visibilización de su existencia. El Estado nacional regula todo el sistema educativo implementando políticas educativas universales en un intento por mejorar la calidad educativa. La presencia de banderas wiphala en diferentes ámbitos, podría estar testimoniando así que las escuelas dejaron de ser territorio exclusivo del Estado nacional y que las fronteras, al menos en el territorio educativo, se han quebrado abriendo el espacio a la participación de los pueblos originarios.

13 El agregado entre corchetes es mío.

14 Utilizo el concepto/categoría de inclusión en contraposición al de integración, de acuerdo a lo planteado por Liliana Sinisi en cuanto a que inclusión como... “poner algo dentro de otra cosa” en contraposición al término integración como “constituir las partes de un todo”. (2010:2)

De la misma manera la creación del IDACH¹⁵ otorga cierta autonomía sobre el destino de los recursos otorgados por el Estado al mismo tiempo permite un contacto más estrecho con las esferas de poder lo que agiliza la tramitación de los reclamos. Los pueblos originarios deben desplegar estrategias dentro del aparato estatal porque para ellos es la única manera de ir avanzando en el reconocimiento de sus derechos.

En nuestra región las desigualdades han venido a demostrar que vivimos en una democracia representativa, no participativa como debería ser de acuerdo a lo que propone Boaventura de Sousa Santos, quedando en evidencia el **neocolonialismo** tanto **hacia afuera de nuestros países** que están siendo presionados por los órganos internacionales principalmente financieros, **y también fronteras adentro**, como en este caso negando sus derechos ancestrales sobre el territorio aunque legalmente reconocido impidiendo de esta forma la total libertad económica de los pueblos indígenas manteniéndolos de esta manera en una relación colonial, segregados en barrios periféricos marginales que han sido contruidos sobre terrenos otorgados bajo el programa de reparación histórica, subsumidos a trabajos temporales mal pagos.

Para terminar, es necesario remarcar la necesidad de romper con el UNiversalismo y dar un paso hacia el PLURiversalismo como propuesta de la transmodernidad. Sin embargo en Argentina asistimos a un Estado que insiste en oprimir a los pueblos originarios bajo un neocolonialismo que permite la revitalización y recuperación de algunos aspectos de sus culturas pero los mantiene económicamente dependientes al no cumplir con el compromiso de restituir los territorios ancestrales jurídicamente reconocidos.¹⁶

› **Referencias bibliográficas**

- BENEDETTI, Alejandro y SALIZZI, Esteban. 2014. "Fronteras en la construcción del territorio argentino". *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 23 (2): 121-138.
- GARCIA PALACIOS, Mariana; PADAWER, Ana; HECHT, Ana Carolina y NOVARO, Gabriela. 2015. "Mujeres indígenas: trayectorias educativas de tres referentes comunitarias en Argentina". En: G. Novaro, A. Padawer y A. C. Hecht (comp.) *Educación, pueblos indígenas*

¹⁵ Instituto del Aborigen Chaqueño

¹⁶ Sobre la base de la información recogida en el censo indígena realizado en la provincia y apelando "al espíritu de los tratados de paz firmados por sus antepasados" las comunidades resolvieron impulsar el reclamo por el acceso a 1.080.000 hectáreas de tierra fiscal. Se realizó un cálculo a partir de la cantidad de familias censadas en 1985, sobre una proyección que contemplaba el crecimiento poblacional para dos generaciones y una superficie de tierra "adecuada" para cada familia. Datos publicados por INCUPO y citados por Briones y Carrasco (1996)

- y migrantes. *Avances desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 161-168
- GIMENEZ, Gilberto. 2012. La Cultura como Identidad y la Identidad como Cultura. <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/laculturacomoidentidadylaidentidadcomoculturagilbertogimenez.pdf> (10 de octubre de 2022)
- GORDILLO, Gastón. 1999. "A kind of Sanctuary: Conversion, ambiguity and contention at Misión El Toba". Proceeding of the second International Conference on the Anthropology of the Gran Chaco: Indigenous People, missionaries and nation states. Escocia, University of St. Andrews.
- GUALDIERI, Beatriz y VAZQUEZ, María José. 2011. "El "diálogo" de la interculturalidad: qué y cómo desde la práctica". En: E. Loncon Antilleo y Ana C. Hecht (comps.) *Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: balance, desafíos y perspectivas*. Santiago de Chile: Fundación Equitas/USACH. pp.32-45
- HECHT, Ana Carolina. 2014. "Demandas pendientes y logros educativos. Un balance de la EIB en el Chaco entre 1987 y 2014". XI Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Arte, UNR. Rosario.
- HECHT, Ana Carolina. 2015. "Educación intercultural bilingüe en Argentina: el caso del Chaco entre 1987 y 2014". XI Congreso Argentino de Antropología Social.
- NUÑEZ, Andrés; ARENAS, Federico y SABATINI, Francisco. 2013. "Producción de fronteras e imaginarios geográficos: de la nacionalización a la globalización de la Cordillera de los Andes. Chile, siglos XX y XXI". En: *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de los Andes como espacialidad sociocultural*. Santiago: RIL Editores. pp.111-136
- OSPINA-ALVARADO, María C.; ALVARADO-SALGADO, Sara. V. y FAJARDO-MAYO, María. A. 2018. "Subjetividades políticas de la primera infancia en contextos de conflicto armado: Narrativa colectivas de agencia". *Psicoperspectivas*, 17 (2): 1-13.
- SANTOS, Jorge Alejandro; PIOVEZANA, Leonel; MARCHIORI DOS SANTOS, Bernardi y LUCI, Teresinha. 2018. "Colonialidad y descolonización en la educación latinoamericana: el caso de las licenciaturas interculturales indígenas con el Pueblo Kaingang". *EccoS – Rev. Cient.*, 45: 59-78.

Experiencias de investigación desde las voces infantiles

CORTEZ, Laura Macarena/ CISEN-UNSa – CONICET – lauramacarenacortez@gmail.com

Grupo de Trabajo 8: Investigaciones antropológicas sobre niñez indígena y educación intercultural
bilingüe

» *Palabras clave:* perspectivas infantiles - investigación - escolarización

» **Resumen**

El presente escrito tiene como fin reflexionar en torno a una experiencia de investigación que asume como perspectiva metodológica la consideración de las voces infantiles como principales interlocutoras en la comprensión del contexto de indagación.

Dichas experiencias se enmarcan en una beca de investigación doctoral que se encuentra en sus inicios y que toma como inscripción geográfica dos escuelas primarias rurales de la Quebrada de Toro, situada en el municipio de Campo Quijano de la provincia de Salta.

A través de la exploración de técnicas de indagación como la observación participante, la generación de actividades lúdicas, artísticas y literarias, busco problematizar y reflexionar en torno a la pertinencia de las mismas como instrumentos de recolección de datos.

Cómo incorporar a las perspectivas de las infancias en el proceso de investigación, es el interrogante que orienta la selección de las técnicas a utilizar en el trabajo de campo y que intenta establecer puentes con una perspectiva no adultocéntrica.

Hacer foco en los procesos de subjetivaciones y desubjetivaciones atravesados por las adscripciones al territorio, a la identidad étnica y de género implica asumir una mirada decolonial que ponga en cuestión saberes hegemónicos que dicotomizan, binarizan y jerarquizan perspectivas al interior de las investigaciones en las ciencias sociales.

De allí que el objetivo de estas líneas es relatar algunas experiencias del trabajo de campo y ponerlas en diálogo con los aportes de otras investigaciones que asumen a las infancias como construcciones históricas que dan sentido a la realidad social.

› ***Punto de partida***

La escritura de la siguiente ponencia asume el desafío de poner en diálogo experiencias del trabajo de campo realizado en el marco de una beca de investigación doctoral, y los marcos teóricos sobre los que se fundamentan las acciones desarrolladas en dicho campo. Desde allí busco la reflexión en torno a herramientas de indagación que intentan recuperar las voces de niños y niñas situadas en un contexto escolar, social, económico y cultural singular.

Pensar en clave de la interdisciplinariedad posiciona las reflexiones en torno a puentes provenientes de la antropología y la educación, con el fin de esbozar miradas analíticas acordes a un contexto escolarizado atravesado por relaciones subjetivas e intersubjetivas que hacen a la construcción de esa realidad social.

Las reflexiones que emergen de este escrito se sitúan en los acontecimientos cotidianos de dos escuelas rurales y primarias de la provincia de Salta; cada una con su singularidad temporo-espacial plantea desafíos diarios al derecho de acceso a educación de niños y niñas provenientes de la zona.

Las instituciones a las que hago referencia se sitúan en dos parajes de Quebrada del Toro, municipio de Campo Quijano de la provincia de Salta; ambas se estructuran según la modalidad de Educación Rural consignada por la Ley de Educación Nacional N° 26.206 como la modalidad destinada a garantizar el cumplimiento de la escolaridad obligatoria a través de formas adecuadas a las necesidades y particularidades de la población que habita en zonas rurales.

Las particularidades de esta modalidad del sistema educativo circunscriben ciertos rasgos característicos de cada una de las instituciones a los que puedo agrupar, a modo general, de la siguiente manera: matrícula reducida que ronda en un número de 20 y 30 estudiantes; cargos con doble función: directivos y docentes de grado; clases estructuradas en plurigrados, jornada extendida y albergue, estudiantes pertenecientes a comunidad indígena y residentes de zonas rurales y urbanas.

El enclave geográfico de las instituciones se encuentra mediado por una diversidad étnica que se traduce en la existencia de 14 comunidades indígenas organizadas en el Consejo Indígena del Pueblo Tastil, y por actividades económicas que giran en torno a la ganadería, la agricultura, la artesanía y, en menor porcentaje, empleos en relación de dependencia en empresas mineras establecidas en la zona.

› ***El lugar de lo metodológico***

La construcción de un marco de análisis que permita comprender las realidades idiosincráticas de las instituciones escolares demanda dilucidar los enfoques desde los cuales me posiciono para delimitar mi lugar como investigadora.

Parto de un enfoque que considera las múltiples imbricaciones entre el hacer extensionista y el hacer investigativo para configurar modos otros de reflexión que escapen al extractivismo irrespetuoso de la información. El desafío de construir un instrumento que se condiga con las aspiraciones descolonizadoras del hacer investigativo y extensionista, atraviesa mis prácticas en el campo desde una interpelación que busca hacerse presente en el transcurrir de lo cotidiano.

En esta maraña de consideraciones teóricas y empíricas toman cuerpo los registros que surgen del trabajo de campo desde donde “los agentes son informantes privilegiados pues sólo ellos pueden dar cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a los eventos que los involucran” (Guber, 2001, p.5).

La investigación que enmarca este escrito asume como objetivo general la comprensión de los procesos de subjetivación en niños y niñas de escuelas primarias de un contexto particular; desde allí se otorga centralidad a las voces de los niños y las niñas que transitan y construyen su realidad social.

Esto supone considerar a niños y niñas como agentes sociales dotados de capacidad de reflexión y acción sobre la sociedad, superando las nociones de sentido común que lo definen a partir de sus carencias (Szulc, 1999).

En este sentido, se vuelve importante visibilizar los roles de agencia infantil, reconocer la capacidad de acción y reflexión de los y las niños/as sobre su realidad sin negar las condiciones sociales, económicas y políticas estructurales que de diversos modos los limitan y condicionan. “Esto implica (...) conceptualizarlos como sujetos condicionados por el mundo social y cultural en el que viven, a la vez que despliegan sus propias estrategias e interpretaciones acerca del mismo” (Szulc et. al, 2009: 1)

Asumir a las perspectivas infantiles en la investigación demanda un reto en la resignificación de las categorías de sus realidades cotidianas, superando la imposición encasillada según los sentidos que atraviesan a la mirada de la investigadora.

› ***La búsqueda de los sentidos en prácticas socio-educativas***

Develar los sentidos del referente empírico que se desea conocer, comprender, explicar implica una dialéctica entre el trabajo de campo y su registro. Es allí donde la tarea se torna desafiante en cuanto develamos posturas, ideas, nociones que remarcan a la

alteridad comprendida en “los otras y las otras” que por su singularidad interpelan, necesariamente, nuestras propias categorías.

“El investigador debe, pues, aprehender las estructuras conceptuales con que la gente actúa y hace inteligible su conducta y la de los demás” (Guber, 2001: 6). Arribar a los sentidos o categorías *nativas* de la que nos habla Guber (2001) demanda la experiencia del *estar* en el campo. En este sentido se hace necesaria la etnografía, en tanto parte de la experiencia localizada en constante interacción con quienes la construyen; es desde este lugar que el registro de campo ha suscitado ideas interpeladoras en torno a dos cuestiones: por un lado, el lugar de extranjería del investigador/a, y por otro, los encasillamientos del sentido común.

Voy a iniciar el desarrollo de estos puntos poniendo en contexto el trabajo de campo que me encuentro realizando; el instrumento que acompaña la experiencia etnográfica es el diario de campo a partir del cual se realiza el registro descriptivo de algunos recortes de la realidad observada.

La experiencia etnográfica se estructura en visitas semanales a las escuelas, mediadas por actividades de intervención socioeducativas que se enmarcan en un proyecto de extensión donde participo hace algunos años. En el marco de esta singularidad mi rol es ambiguo en tanto realizo actividades de extensionista e investigadora a la vez.

Dicha ambigüedad no es entendida desde un sentido negativo sino desde el desafío epistemológico y metodológico que implica la convergencia de la implementación de actividades contextualizadas, su registro, descripción y posterior análisis.

Esta posición de intervención constante demanda una doble vigilancia epistemológica al momento del registro; ya que por un lado se otorga centralidad a las descripciones exhaustivas de las cotidianidades del espacio escolar, y por otro, y de forma simultánea, requiere la planificación y realización de actividades pertinentes al contexto y a las demandas específicas de las instituciones.

Los desafíos suscitados en torno al que hacer investigativo y extensionista se condicen con la postura dialéctica que otorga valor a la construcción de intervenciones desde y con los implicados; resaltando la noción de prácticas situadas en los territorios...

“[Desde donde] estamos atravesados por las relaciones sociales, el conflicto y la dominación. Aunque, también, por la resistencia, los vínculos colectivos y el saber popular. Ello implica modificaciones en el acto educativo y la irrupción del ‘aula a la intemperie’ y la posibilidad de generar formas de relacionamiento novedosas con respecto al modelo áulico tradicional, donde los roles son mayormente rígidos”. (Erreguenera, Nieto y Tomassino, 2020: 197)

El trabajo de campo está mediado por la interrelación constante entre distintos agentes que hacen al acontecer diario de las escuelas, empezando por el transporte público que utilizo para arribar a las instituciones, continuando con los estudiantes y docentes con los/as cuales comparto la experiencia, para finalizar con otros agentes de la sociedad civil

presentes en el territorio, tales como personal de las fuerzas represivas del Estado, fundaciones, iglesias.

En este complejo contexto, los registros del campo asumen centralidad en tanto es el medio que me permite hacer inteligible el devenir del acontecer cotidiano de los niños y niñas situados en contextos escolarizados, dando centralidad a sus prácticas y discursos.

Cómo incorporar las perspectivas infantiles en la investigación es el eje que orienta la delimitación de las actividades de indagación; en este sentido se han priorizado técnicas de distinta índole que toman en cuenta la diversidad etaria y experiencial del plurigrado.

Una de ellas, y la más utilizada hasta el momento, consta de la elaboración de dibujos guiados por consignas temáticas seguidas por instancias de socialización donde se pone en común, desde la expresión oral, lo que se plasmó en cada producción.

Asumo a la expresión artística, más específicamente al dibujo como:

“producción de artefactos y objetos materiales (Corona, 2012) en las interacciones en el encuentro con las niñas y los niños y con sus representaciones históricas, epistémicas y afectivas, como sujetos sociales (Medina y Maciel, 2016). Así como el reconocimiento de que los sujetos con los que hacemos investigaciones son actores en tanto co-intelectuales y co-productores de significados (Denzin, 2005)”. (Medina Melgarejo et al., 2018: 132)

Estas producciones gráficas develan sentidos específicos en torno a sus realidades familiares, económicas y culturales. Estos sentidos podrán ser focalizados según las orientaciones de la consigna, pero advirtiendo siempre que la idiosincrasia de las prácticas sociales habilita el espacio a los emergentes no contemplados con anticipación, desconocidos e interpeladores.

Por ejemplo, en una actividad propuesta a estudiantes del segundo ciclo, comprendido por un aula que agrupa estudiantes del cuarto, quinto, sexto y séptimo grado, se propuso como consigna contar al grupo clase quienes eran y de donde venían utilizando para ello un dibujo. La actividad nos involucró a todos y todas en tanto implicaba una de las primeras aproximaciones al campo, y buscó el doble objetivo de presentarnos e indagar sobre sus percepciones en torno a la adscripción territorial e identitaria.

Consignaré los fragmentos del registro de campo realizado el 25 de marzo del 2022 en una de mis primeras visitas a la institución escolar con el fin de materializar lo expresado en líneas anteriores:

“La actividad consistió en una presentación individual en la que cada uno, mediante un dibujo realizado por ellos mismos, debían contar al grupo clase quiénes eran y de dónde venían... se predispusieron bastante bien a la actividad e iniciaron las producciones. He decidido usar cómo metodología transversal del proyecto la producción artística mediante dibujos, mediante la creación de audiovisuales y relatos... ya que creo que es el mejor medio para volverlos protagonistas de sus propios mundos, ponerle voz e imagen al relato de cada uno.

Apenas iniciada la actividad se acercó M¹, profe del primer ciclo y me expresó que les niños debían salir al recreo, así que pararon su trabajo y salieron... esto me jugó en contra con respecto al tiempo ya que se dispersaron demasiado. En ese momento pude ver, como suele ser común en las escuelas, la distribución de espacios ocupados por los cuerpos generizados que la misma produce. Así, por ejemplo, observé cómo las niñas en su mayoría se quedaron dentro del aula, sentadas en sus bancos y un grupo más pequeño de 3 salieron al patio pero se sentaron en una zona periférica del mismo. En cambio, los varones ocuparon los espacios centrales de la institución como el patio delantero y la cancha de 'fútbol' que se encuentra al costado.

La actividad que les atrae para realizar a la mayoría de los varones (y a una niña del grupo) es el fútbol; deporte tan arraigado en la cultura salteña y argentina, impregnado de costumbres violentas que se reiteran a nivel macro y micro.... digo esto porque observé, a medida que avanzaba el partido, cómo intercambiaban miradas amenazantes, empujones con propósitos y hasta enfrentamientos corporales. Por suerte, siempre la imagen irrumpe y allí veo el halo de la resistencia. En este caso se trata de C, una niña de 8 años que es mejor que todos sus compañeros jugando al fútbol, muestra destrezas increíbles en el manejo de la pelota y en el trabajo en equipo. Ella, en conjunto con sus compañeros de clase maneja los códigos y la potencia con la que el resto juega, y en ello, sin saberlo quizás porque forma parte de su cotidiano, derriba los estereotipos de género que nos ubican en el lugar de 'menos fuertes y más débiles, menos inquietas más sumisas y tranquilas, menos habilidosas en deportes como el fútbol y más capaces para la danza'...

Me encontraba observando el partido a la par de la profe M, cuando de repente expreso un comentario haciendo alusión a lo bien que jugaba C... en respuesta a lo que dije M me dice 'Si, a ella le gusta hacer todo lo que hacen los varones, parece un changuito más'. Aquella expresión me volvió al lugar de la dominación, ¡Aún queda mucho por hacer para derribar aquellos estereotipos!

Luego ingresamos al aula y continuamos con la actividad, en medio de ello un niño llamado L me presta sus lápices de colores para que yo finalice mi dibujo... entre los colores que me prestaba le solicité el color beige, ante lo que él respondió a modo de corrección 'el color piel'... Le pregunté por qué le decía color piel si en realidad hay muchos colores de piel y me dice 'sí seño, mire su color, mire el mío, mire el de Melani'... ¿Algo habrá impactado en esa pregunta? (..)

Aproximándonos al horario del almuerzo solicité a les estudiantes que pasemos a la segunda parte de la actividad, la misma consistió en una presentación oral de sus producciones... Entre risas y timidez logré que cada niño nos compartiera lo que había dibujado... entre ellos se registró que la mayoría vive en zonas aledañas a (IM), sólo dos niños viven en un paraje unos kilómetros más alejados; varios viven con familiares como abuelos y tíos, además de sus hermanos, madres y padres; en dos casos solo nombraron la presencia de su abuela.

Con respecto a los dibujos todos se muestran en paisajes rurales con la figura de una sola persona que los representa, en tres producciones se observa la presencia imponente del barbijo, aspecto que por obvias razones se interpreta como el impacto de la pandemia y lo cotidiano del barbijo en sus transcurrir. En un sólo caso (E) se muestra un poco del trabajo familiar, pues dibujó un sembradío de papa en su hogar.... Y luego nos comentó que su papá trabaja allí y que él a veces lo ayuda. Además, otra niña que no dibujó pero que sí lo expresó verbalmente nos comentó que le gusta ayudar a su papá cuando cuida a las ovejas".

En este fragmento es posible identificar algunos sentidos en torno a sus adscripciones al territorio ya que se devela nociones de la ruralidad, asimismo denotan las constituciones parentales en cada uno de sus hogares y de modo efímero se representa una de las actividades económicas característica de la zona: la ganadería. A estos sentidos se buscó

1 A los fines de resguardar las identidades de los y las estudiantes se suprimirán del registro aquí citado sus los nombres.

arribar al momento de configurar la consigna, que se estructuró y manifestó de modo general con el fin de no condicionar sus dibujos.

Este fragmento permite visualizar los sentidos que como investigadores buscamos indagar, conocer y comprender, pero también denota su potencialidad en el lugar que tienen los emergentes propios de las relaciones intersubjetivas del ámbito educativo. Así, por ejemplo, se develan estereotipos de género presentes en los sentidos docentes, categorías coloniales reproducidas en los discursos y categorías nativas que demandan la deconstrucción de las miradas que delimitan mi presencia en el campo.

Con respecto a esto último, se vuelven necesarias las palabras de Batallan y García (1992) que plantean la importancia del trabajo reflexivo del investigador ante la información producida por los agentes interlocutores del campo, dando lugar a las tensiones con las hipótesis y prejuicios provenientes de la ignorancia de los códigos interpretativos presentes en las realidades sociales.

Lo anteriormente expresado puede tensionarse en el fragmento que hace alusión a las actividades generizadas de niños y niñas al interior de las escuelas. En este caso se describe a una niña que desarrolla destrezas en el fútbol sin que ello requiera una extrañeza a sus modos de ser niña y de transitar los recreos en la escuela: “Ella, en conjunto con sus compañeros de clase maneja los códigos y la potencia con la que el resto juega, y en ello, sin saberlo quizás porque forma parte de su cotidiano, derriba los estereotipos de género”. Plantear la expresión “derriba estereotipos” puede denotar los sentidos contrapuestos presentes en mi mirada como investigadora y en la mirada de la niña que describe el fragmento; desde allí surge el interrogante sobre la presencia real de estereotipos, o no, en torno a esta actividad deportiva específica... seguramente mis sentidos contruidos desde realidades urbanas y occidentales asumen anticipaciones que se interpelan con la especificidad de un contexto desconocido y significado desde su singularidad. Estas reflexiones se encuentran atravesando mis actuales prácticas en el campo con el fin de otorgar valor a las relaciones intersubjetivas presentes en el encuentro con “otros/otras”, buscando estrategias metodológicas que se condigan con la perspectiva teórica asumida.

➤ ***Desafíos in situ***

El proceso de análisis autoreferenciado en torno a la selección de actividades a ser concretadas en las escuelas y en torno a los registros consignados en mi diario de campo, constituye una práctica constante de “vigilancia” desde la cual busco delinear un dispositivo de intervención y registro pertinente a las perspectivas teóricas asumidas. “El contexto social e institucional en el que se realiza la investigación siempre enmarca las reflexiones sobre el

proceso, pues las condiciones de trabajo y de vida imponen restricciones y abren perspectivas” (Rockwell, 2015: 42). Aquella singularidad temporo-espacial exige un proceso reflexivo en cuanto me sumerjo como investigadora que no sólo observa sino que también participa y se involucra en las prácticas escolares.

Zambullirme en la gramática escolar de escuelas rurales plantea el desafío de la apertura a la novedad, pero no solo implica una apertura a aquello desconocido sino también a mirar como desconocidas las prácticas cotidianas de cada realidad; ya que como sujeta escolarizada en todos los niveles del sistema educativo los entornos escolares, sus rituales y prácticas no son del todo ajenas. En este sentido, las palabras de Rockwell (2015) dan centralidad a la reflexión en tanto señala que el trabajo de campo per se no conduce al conocimiento si no se lo acompaña de un trabajo teórico y analítico que permita modificar, y no solo confirmar, las concepciones iniciales del problema estudiado.

Considero pertinente retomar aquí la noción de reflexividad (Guber, 2001) en tanto señala que:

“las descripciones y afirmaciones sobre la realidad no sólo informan sobre ella, la constituyen. Esto significa que el código no es informativo ni externo a la situación, sino que es eminentemente práctico y constitutivo. Es cierto que los miembros no son conscientes del carácter reflexivo de sus acciones, pero en la medida que actúan y hablan producen su mundo y la racionalidad de lo que hacen. Describir una situación es, pues, construirla y definirla.” (2001: 18)

Desde estas nociones que implican el desafío constante de la vigilancia sobre las prácticas propias y la de los actores con los que interactuamos en el campo, es que se intenta construir un dispositivo pertinente a la singularidad y abierto a la interpelación de los sentidos; pues anticiparlos y buscar comprobarlos en la realidad se vuelve una práctica perniciosa que encasilla miradas y reproduce comprobaciones forzosas de lo ya anunciado.

Asumir desde esta práctica de vigilancia el lugar de extranjería en el campo, aún cuando existe una participación activa en el diseño e implementación de actividades, otorga gran significación a las voces infantiles en la construcción y reconstrucción de sus propias realidades. Desde allí es que las prácticas y registros se constituyen en espacios abiertos, flexibles y dinámicos.

➤ **Referencias bibliográficas**

BATALLAN, Graciela y GARCÍA, José Fernando. 1992. "Antropología y Participación, contribución al debate metodológico". *PUBLICAR - En Antropología y Ciencias Sociales*, 1.

- ERREGUENERA, Fabio; NIETO, Gustavo y TOMASSINO, Humberto. 2020. "Tradiciones y matrices, pasadas y presentes, que confluyen en la Extensión Crítica Latinoamericana y Caribeña". *Cuadernos de Extensión Universitaria de la UNLPam*, 4: 177-204.
- GUBER, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma .
- MEDINA MELGAREJO, Patricia; NÚÑEZ PATIÑO, Kathia y RICO MONTOYA, Angélica. 2018. "Diálogo con niños y niñas: el dibujo como dispositivo metodológico. Infancias en contextos de movilización social". En: M. Suárez, J. López Moreira y P. Medina Melgarejo (comp.) *Diferentes geografías de la infancia: Experiencias y vivencias investigativas en Latinoamérica. Tomo 1: Prácticas, saberes y conocimientos*, Bogotá: Fundación Universitaria del Área Andina. pp. 127-148.
- ROCKWELL, Elsie. 2015. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- SZULC, Andrea. 1999. "La construcción social de la infancia en Chacabuco". VI Congreso Argentino de Antropología Social. Mar del Plata.
- SZULC, Andrea; HETCH, Ana Carolina; HERNÁNDEZ, María Celeste; LEAVY, Pía; VARELA, Lorena; ENRIZ, Noelia y HELLEMEYER, María. 2009. "La investigación etnográfica sobre y con niños y niñas. Una mirada desde la antropología". XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Buenos Aires.

Efemérides para UNA Nación

ENRIZ, Noelia/ CONICET/IDAES/UBA - nenriz@yahoo.com.aro

Grupo de Trabajo 8: Investigaciones antropológicas sobre niñez indígena y educación intercultural bilingüe

Palabras clave: educación intercultural bilingüe - efemérides - indígenas

➤ **Resumen**

El calendario de efemérides escolares reactualiza la idea de una escuela para una Nación, propia de la lógica fundante del sistema educativo argentino. A través de un protocolo formal, las instituciones deben expresar frente a toda la comunidad educativa un ideario respecto de los eventos centrales de la historia nacional, lo que implica una sumatoria de acuerdos.

La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) es una modalidad del sistema educativo nacional reconocida como un derecho por la constitución Nacional (1994) regida por el modelo educativo "universalista" y la vez segregatorio que dio origen al sistema educativo argentino y que vimos reactualizado en pandemia.

Las efemérides pueden ser vistas como una metáfora de los aspectos resaltados por la mirada social educativa, en esa construcción de la historia, pueden incluirse aportes que permitan entender la magnitud y singularidad de ciertos colectivos sociales.

El calendario de efemérides escolares es una oportunidad plural dentro de la matriz educativa, es no graduado, suele incluir de distintos modos a toda la comunidad educativa y obliga a ejercicios de reflexión y síntesis. Las expresiones concretas del calendario irrumpen en la temática secuenciada de contenidos y esa irrupción convierte a los contenidos en ocasiones especiales del tratamiento de ciertas temáticas.

En esta ponencia nos proponemos reflexionar sobre las potencialidades y limitaciones de estos eventos, desde una perspectiva intercultural.

➤ **Introducción**

Este texto forma parte de una reflexión que comienzo en esta etapa de mi investigación académica, dedicada a atender especialmente el lugar de las ciencias sociales

en los currículums escolares de las escuelas interculturales. Mi trabajo de campo a lo largo del tiempo en la provincia de Misiones me ha llevado a problematizar estas propuestas desde una mirada sobre ese campo.

La ausencia de un currículum específico, así como de formación docente adecuada a tales fines para las escuelas con modalidad intercultural, conduce necesariamente a la aplicación de modelos hegemónicos de forma acrítica. Esta práctica solo ha sido mitigada en parte por las valiosas tareas de las y los docentes que se cuestionaron sus prácticas y buscaron planteos alternativos.

El sistema educativo argentino estuvo fuertemente marcado por objetivos universalistas a la vez que excluyentes desde su origen. La idea de una escuela para una nación fue muy potente en la configuración identitaria y muy transversal al desarrollo del proyecto nacional (Donghi, 2005) centrado en la implementación de ideas únicas a lo largo de un complejo escenario nacional (Puiggrós, 2006). Estos objetivos se han ajustado a la necesidad de construir una identidad nacional en un contexto que se presuponía muy atravesado por las identidades migrantes y en menor medida por las indígenas (Novaro 2012). A lo largo de estas acciones se construyó y reactualizó un "nosotros" nacional que impactó de formas muy diversas sobre el escenario de otredades, que a lo largo del tiempo fueron delineándose.

Las políticas educativas de contención social de la Pandemia de COVID-19 volvieron a mostrarnos que ese ideario estaba vigente. Las decisiones de cierre y reapertura de corte nacional, los protocolos unívocos, pero especialmente los programas de continuidad pedagógica, mostraron la vigencia de las ideas de homogeneidad, universalista que representaron por completo la propuesta desde el ministerio nacional. (Moguiliansky y Duek, 2021) El debate en torno a las propuestas es amplio e incluye posicionamientos de las mismas comunidades educativas (Hecht et al., 2020)

Sostenemos en este trabajo que ese complejo proceso de desarrollo histórico se construyó un nosotros de la nación, que se expresa especialmente en las efemérides del calendario nacional, que tienen que materializarse en eventos públicos.

El impacto de los modelos universalistas, en el marco de una matriz de pensamiento europeísta dio como resultado que las efemérides no tengan una perspectiva intercultural, incluso aunque deban desarrollarse en escuelas con población indígena contemplada dentro de políticas de Educación Intercultural Bilingüe.

La hipótesis general de esta propuesta sostiene que por tratarse de eventos destacados como centrales de la organización de la historia nacional desde la perspectiva del Estado, la articulación de las efemérides con la escolaridad es vivida de un modo menos procesual y articulado que otros registros históricos, que entramados en problemáticas de áreas del conocimiento, pueden trabajarse con cierto tratamiento de larga duración. Las

fechas de las efemérides irrumpen y se vuelven tema central. Dado que su articulación es menos procesual, su abordaje representa la excepcionalidad y concreta intereses de mayor envergadura: el discurso de la Nación como un todo.

› ***Delineando un campo***

La Educación Intercultural Bilingüe (EIB) es una modalidad del sistema educativo nacional reconocida como un derecho por la Constitución Nacional (1994). Su aplicación se enmarca en la Ley 26206, pero se inscribe concretamente en las propuestas que las jurisdicciones nacionales desarrollen en esta materia, es decir, es cada provincia la que define cuándo y cómo implementa estas políticas. Esta primera condición genera diversos tipos de desigualdades en términos de justicia curricular (Connell, 2006; De la Cruz, 2016).

La primera desigualdad que se genera es que solo se desarrolla EIB como modalidad educativa, es decir, no es vista como una experiencia que le suma valor a la sociedad en su conjunto, sino a una parte de la población a la que se inscribe en un registro social particular. Ese registro de la diversidad en el caso argentino presenta muchas singularidades asociadas al formato histórico canónico con que ha sido abordada la cuestión indígena.

La segunda desigualdad que se genera está ligada a la dispar aplicación de esta condición, ya que las provincias que no lo consideran no desarrollan esta modalidad educativa, tal el caso actualmente de la provincia de Buenos Aires que es dónde la que mayor cantidad de población indígena habita a nivel nacional¹. Por último, no existe un lineamiento de la modalidad en términos curriculares, sino múltiples abordajes que en muchos casos no logran dialogar entre sí.

En la búsqueda de generar un material transversal al sistema educativo y a la vez sensible con las políticas de EIB en un sentido amplio, es que proponemos el desarrollo de dispositivos que aporten al bagaje existente respecto de las efemérides. Un abordaje que recupere otros puntos de vista en las fechas establecidas de modo nacional, como también instancias específicas que representen reconocimientos particulares de los pueblos indígenas. Como sostiene Ernest (2018) el calendario de efemérides puede funcionar así como una metáfora de los aspectos resaltados por la mirada social educativa, y sumamos a esa reflexión que la metáfora en este caso pone en acto un esquema de eventos que la comunidad educativa como un todo debe vivenciar y para éstos dispone un aparato hegemónico unívoco de interpretación.

1 Según el Censo Nacional de Población (INDEC 2010) cerca de un millón de personas se reconocen indígenas o descendientes de indígenas en todo el país. De ellas, casi 300.000 habitan en la provincia de Buenos Aires. Algunas se nuclean en comunidades, otras no.

El calendario de efemérides escolares puede ser visto a la vez como una gran oportunidad plural dentro de la matriz educativa, es no graduado, suele incluir de distintos modos a toda la comunidad educativa y obliga a ejercicios de reflexión y síntesis. Las expresiones concretas del calendario de efemérides irrumpen en la temática secuenciada de contenidos y esa irrupción convierte a los contenidos en ocasiones especiales del tratamiento de ciertas temáticas.

A su vez, el calendario de efemérides escolares permite incluir eventos locales en la trama histórica dando lugar a una reflexión que cuestione la idea de una historia universal, en pos de la construcción de múltiples relatos históricos que conviven (Gomez Galvariato 2021; Leiv 2018).

Imagino a las efemérides como un material transparente aplicado sobre el esquema educativo, una abstracción que abre la puerta a usos no esperados del contenido escolar, si se hace de éste una herramienta para la promoción de reflexiones que rompan con el modelo esquemático de las asignaturas, obligando a plasmar en creaciones muchas veces artísticas, experiencias áulicas, frente a actores sociales muy diversos que transitan la comunidad educativa, pero poca veces se ven obligados a dialogar en primera persona respecto de sus puntos de vista en relación con fenómenos nodales de la identidad social.

Los eventos pueden variar, y van desde una cartelera hasta un acto formal, pero en las efemérides se prescribe un tipo de trabajo en que la institución se muestra. En muchas ocasiones es la instancia primordial de diálogo con los profesores de asignaturas como plástica, música, teatro, etc.

En los actos formales se disponen acciones de tipo performativo, que representan elementos claves de la nación y que están regulados protocolariamente para su desarrollo: se presentan los y las abanderados de las instituciones, se canta el himno, se escucha a autoridades, etc. Hay reglas de respeto a los símbolos patrios y modelos de organización particular del espacio.

La propuesta concretamente de este trabajo no se propone tallar sobre esas lógicas, sino incluir entre los materiales y fundamentos con que se aborda, tanto en las aulas como así también en las instancias públicas, elementos que permitan advertir de un modo claro y sistemático el lugar que se cabe a las poblaciones indígenas en los eventos históricos.

Podríamos hacer un derrotero sobre cada una de las fechas de efemérides del calendario nacional, y ofrecer reflexiones sobre el impacto singular de la dictadura en las comunidades indígenas, o bien el rol de los indígenas en la guerra de Malvinas y así para cada una.

Considerando que en 4to. grado se aborda la cuestión indígena como contenido de Ciencias Sociales, también en las escuelas de Educación Intercultural Bilingüe, entendemos que puede ser un nivel educativo propicio para profundizar con las y los estudiantes el

debate sobre el lugar de las poblaciones indígenas en las fechas canónicas de establecimiento de la Nación, es decir dentro de las efemérides, aquellas dedicadas a los eventos claves de la historia nacional. Vamos a tomar para este ensayo el caso concreto del 25 de Mayo, porque su aparición en el calendario la convierte en la primera de las fechas patrias que se analizan y en las que la idea de nación se impone fuertemente en el discurso.

Sabemos que para el mes de mayo puede estar el ciclo lectivo avanzado como para que los contenidos de Ciencias Sociales hayan avanzado suficientemente como para que la unidad de Pueblos indígenas esté en desarrollo.

También tenemos algunos elementos que nos permiten conocer de qué modo estos temas se promueven desde la currícula provincial concretamente, que se ajusta a los lineamientos nacionales y no presenta elementos singulares por tratarse de población indígena.

Los materiales que se desarrollaron en la continuidad pedagógica durante la Pandemia son una buena muestra del abordaje de la temática. La temática no ha sido recuperada entre los contenidos prioritarios de nivel. Y la provincia no generó materiales específicos para la Educación Intercultural Bilingüe. En muchos de los casos se utilizaron los materiales nacionales (Aliata et al 2020).

Pero, en general, la formación de los niños y niñas misioneros está ligada a un manual provincial que actualmente se llama Misiones 21. Bajo el título "Misiones siglo XIX. Así nacieron los países de esta región" se desarrolla una unidad de contenidos que ubica en el contexto local los eventos del 25 de mayo de 1810, ancla la reflexión sobre el 25 de mayo en el impacto que tuvo en la región. Durante la misma se alude a que

"Rocamora gobernaba desde Yapeyú y estaba en permanente contacto con la Junta revolucionaria porteña, informándole sobre la situación de la región y solicitándoles refuerzos. Es más, envió guaraníes a trabajar en la fábrica de pólvora que tenía la Primera Junta de Gobierno en Buenos Aires." (Misiones 21: 92)

Esa referencia permite advertir que la presencia indígena tenía relevancia en la región, y a su vez, que desde los gobiernos se hacían usos particulares de esta presencia.

A continuación de este contenido se trabaja especialmente sobre la figura de Andrés Guacurari, el caudillo provincial y héroe regional de las batallas independentistas al que se le reconoce identificación indígena.

Pero en términos del abordaje de la efeméride, muchos de estos contenidos quedan desarticulados y las imágenes de los actos escolares vuelven a reflejar muchas veces las ideas de los personajes típicos de la zona de la Plaza de Mayo para la época, vendedores y velas, aguateros, mazamorreras, etc. Las fotografías publicadas en los diarios locales a propósito del 25 de Mayo de 2022 ilustran ese ideario.



Fuente: <https://misionesonline.net/2022/05/25/dia-de-la-patria-misiones/> (28/06/2022)



Fuente: <https://anguacurari.com.ar/la-colonia-santa-rita-se-vistio-de-celeste-y-blanca-celebrando-el-primer-grito-de-libertad-con-el-acto-central-del-25-de-mayo/> (28/06/2022)

Las imágenes permiten comprender que si algo sucede de un modo diferente en una escuela indígena solo se debe al interés y sensibilidad docente en cada caso. El currículum oficial es el mismo, los materiales son los mismos y si existe un resultado diferente podrá deberse a la voluntad reflexiva de cada docente.

Generar un material alternativo para la promoción de la efemérides desde una perspectiva intercultural puede ser un apoyo para esas singularidades docentes que estén en búsqueda.

› **Abordaje de las subjetividades**

El lugar que han tenido las poblaciones indígenas en la conformación de este ideal histórico nacional no es una excepción. Investigaciones recientes muestran como algo muy similar ha sucedido en Brasil (de Oliveira y Santos, 2022) y en tal sentido se plantean la necesidad de incluir los intereses y valores de los actores sociales subalternos, sin los cuales la historia no hubiera existido.

A lo largo de estas páginas fuimos mostrando el lugar de enunciación que construyen los idearios educativos en Argentina, en relación con los relatos nacionales. Por un lado, mostrando las características generales que tiene el sistema en relación con su conformación y el lugar que adquiere en la misma la diversidad. Por otro, en relación con la homogeneidad de contenidos que se ofrece en los curriculums. El debate entre universalismo y diversidad es muy amplio, y sin profundizar en términos teóricos vemos que la matriz con que se aborda actualmente el sistema permanece ligada a las políticas universales con sus ventajas y limitaciones.

Abordamos especialmente el rol de las efemérides escolares nacionales², porque entendemos que ellas permiten un recorrido singular por ciertos eventos de la consolidación del Estado. Pero además porque nos atrae la idea de poder subvertir algunos de esos discursos en esos eventos públicos de las comunidades educativas que son los actos escolares.

Como comenzamos a señalar en el apartado anterior, la perspectiva con que se aborda el 25 de mayo en los actos escolares se inscribe en un ideario de construcción de la Nación, del ser nacional y sus otros. Segato (2007) desarrolla la idea de los otros de la Nación sosteniendo como argumento central que para la construcción de una identidad nacional es necesaria la dinámica de conformación de alteridades que puedan ser deslegitimadas, y a lo largo del tiempo inscribirse de distintos modos. El lugar que la escuela ha jugado y juega en la consolidación de imágenes y relatos sobre la identidad nacional representa un campo muy interesante en que se debate lo que el Estado considera como común en la formación de un nosotros excluyente (Novaro, 2012; Puiggrós, 2006).

2 Para conocerlas puede verse: <https://www.argentina.gob.ar/educacion/efemerides>

Los procesos de genocidio, desplazamientos forzados, leva de trabajo obligatoria, etc. generaron condiciones de minorización de las poblaciones indígenas en todo el país. (Lenton et. al, 2015). Las investigaciones muestran que en muchos casos, una estrategia de subsistencia fue la campesinización. Esto permite ilustrar de qué modo las dinámicas poblacionales de reconocimiento e invisibilización de identidades está relacionada con las formas hegemónicas en que se narra a los sujetos. Muchas veces esas identificaciones conllevan obligaciones que permiten o limitan derechos. Como señala Bhabha (2010) la nación se expresa como un *laboratorio de diferencias culturales*, siempre inestable y ambivalente. La tarea de reactualización de un discurso sobre la nacionalidad que le cabe a la escuela admite reflexiones sobre el proceso y sus potencialidades que nos proponemos abrir en esta actividad.

Tal como plantea Yerushaimi (1989) la apuesta por la construcción de una memoria implica especialmente una selección de elementos que, por diversos motivos, se constituyen como recordables o necesarios. El olvido social se asienta sobre la imposibilidad de transmitir los recuerdos de ciertos colectivos y en este sentido es que se hace necesaria la tarea de reconstrucción del calendario escolar toda vez que quienes lo organizaron y narraron de forma canónica no han escuchado las voces de ciertas minorías.

En el último tiempo asistimos a un escenario en que las figuras de mujeres a lo largo de la historia comienzan a cobrar cierta visibilidad, en un proceso que no será breve. En un sentido en gran medida analogable, las poblaciones minorizadas por motivos étnicos necesitan recuperar elementos que les permitan reconstruir una perspectiva diferente de estos relatos en que puedan verse identificadas. Porque hay un desafío político en esa revisión del pasado (Traverso, 2007) y este caso ese desafío es poder ubicar el lugar de los pueblos indígenas en los escenarios de consolidación de la nación, como una estrategia que a largo plazo habilite una reflexión multicultural sobre el sentido y los destinos de la Nación.

Por otro lado, existe la posibilidad de abordar creativamente problemas de la historia desde las perspectivas actuales de su perpetración, como aquellos vinculados a dominación, racismos, dependencia, etc. Ubicando fenómenos históricos no solo en un pasado pretérito, sino también en su vigencia y actualidad. La formación de ideas históricas sobre el pasado reciente parece un capital muy singular para propiciar dentro de las escuelas, una herramienta reflexiva sobre el mundo de habitamos que se constituye en legado permanente para las comunidades educativas (Chartier, 2017; Rockwell, 2018)

El debate en relación con el rol institucional de la escuela en el proceso de consolidación de estos intereses de la Nación, no es nuevo. Las políticas educativas de inclusión de sectores sociales al esquema educativo han puesto blanco sobre negro que la construcción de los relatos fundantes del sistema excluyeron las perspectivas de estos actores. Las referencias sociales presentes en estas instancias de promoción de

conocimientos escolares están asociadas a modelos hegemónicos concentrados que permiten explicar en pocas líneas los niveles de permanencia y egreso de los sectores minorizados en el propio sistema (Bayón y Saraví, 2019).

Como advertimos en el inicio de este trabajo, las poblaciones indígenas no formaron parte del ideario educativo a partir de la valorización de sus propios saberes, sino que ha sido una figura introyectada al sistema educativo argentino muy recientemente y con estrategias que merecen aún muchas revisiones para estar ajustadas en la práctica al respeto mutuo que supone lo intercultural. Pero aún así, entendemos que existen fechas que pueden trabajarse desde una perspectiva regional que ubique a argentina en el concierto americano de demandas y reivindicaciones, propiciando un marco de integración regional que incluya a las presencias migrantes de la región de un modo allanado (Caetano y Sanahuja, 2019).

En las experiencias de EIB de la provincia de Misiones existen diversos resquicios en que las comunidades inciden en el contenido que se ofrece en el aula y en el modo en que el mismo se articula, lo que implica en sí mismo un valor superlativo. No son muchas las comunidades educativas que logran tener participación y escucha en las instituciones. Esos espacios tienen distintos niveles de formalización. Por un lado, existe una asignatura específica que dictan los maestros indígenas, y que se ocupa de aspectos culturales que la propia comunidad define. Allí, el contenido y la programación están a cargo de autoridades de la comunidad (políticas, religiosas y educativas). Pero a su vez, en los casos que conocemos, las autoridades educativas y las autoridades políticas y religiosas de las comunidades mantienen diálogo respecto de diversos aspectos relativos al cuidado de los niños y niñas en la institución. Es habitual que puedan convocarse a algún referente para que hable algún tema relevante al inicio de clases, o que se convoque a los ancianos para los actos formales, etc. Para ello serían valiosas las estrategias de incidencia en las efemérides, para habilitar la posibilidad de nuevos diálogos intergeneracionales (Southwell, 2018)

➤ **Palabras de cierre**

Este proceso de reflexión que comienzo, tiene como meta promover una revisión con perspectiva intercultural de las efemérides, que podría aportar de forma transversal a revisar las porosidades de esas estructuras que conforman el ideario de una nación blanca, de europeos migrantes, que arrasó a sus poblaciones indígenas.

Un acto de justicia curricular (Connell, 2006) podría ser revisar esas fechas e identificar aportes novedosos, como fechas propias o instancias de reivindicación de diferentes poblaciones. Pero una propuesta de ese nivel, excede los objetivos de este texto.

Por ello, en esta instancia vamos a revisar con una perspectiva intercultural las efemérides existentes, y no promover incorporaciones.

Presentar aspectos interculturales de las fechas de efemérides puede significar un aporte a la construcción de ideas sobre la diversidad étnica y cultural presente a lo largo del tiempo en la historia argentina y que parece haber sido visibilizada.

¿Alcanza con que en el currículum de cuarto grado se desarrolle una unidad sobre pueblos indígenas para entender que Argentina es un país multicultural? Creemos que, si la interculturalidad no puede atravesar los contenidos de un modo transversal al sistema, sus niveles y modalidades, seguirá siendo una instancia compensatoria para las poblaciones objetivo, y no entendida como una fortaleza para el conjunto de la sociedad.

El sentido último de incorporar estos elementos de reflexión al calendario de efemérides que conforman las ideas de Nación, que se comparten con la comunidad educativa y reactualizan acuerdos, es el de revisar de qué modo ese pasado impacta sobre el presente que se habita y narra (Winn, 2007). Si podemos hacer visibles a los pueblos indígenas a lo largo de la historia del país, estamos aportando elementos que expliquen su presente y su relación, tantas veces invisibilizada, con la conformación del Estado que los minoriza y los niega, es decir impulsar de algún modo aquello que el giro decolonial se propone enfrentar (Bidaseca, 2016).

› **Referencias bibliográficas**

- ALIATA, María Soledad; BROSKY, Jaqueline; CANTORE, Alfonsina; ENRIZ, Noelia; GARCIA PALACIOS, Mariana Inés; , GOLÉ, Carla y RODRIGUEZ CELIN, María Lucía. 2020. "Desafíos de la Educación Intercultural Bilingüe en Chaco y Misiones en contexto de pandemia". *Informe técnico para la Red de Derechos Humanos CONICET*. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/149297>
- BHABHA, Homi (comp.). 2010. *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BAYÓN, María Cristina y SARAVÍ, Gonzalo A. 2019. "Presentación. Desigualdades: subjetividad, otredad y convivencia social en Latinoamérica". *Desacatos*, 59: 8-15.
- BIDASECA, Karina. 2016. *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- CAETANO, Gerardo y SANAHUJA, Antonio. (2019). "Integración regional y regionalismo en crisis". *Revista uruguaya de Ciencia Política*, 28 (1): 7-14.
- CHARTIER, Roger. 2017. *El orden de los libros*. España: Gedisa.

- ROCKWELL, Elsie. 2018. "Temporalidad y cotidianeidad en las culturas escolares". *Cuadernos de antropología social*, 47: 21-32.
- CONNELL, Raewyn. 2006. *Escuelas y justicia social*. Buenos Aires: Ediciones Morata.
- Donghi, Tulio Halperín. 2005. *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: Prometeo libros
- GÓMEZ-GALVARRIATO FREER, Aurora. 2021. "Construyendo el caleidoscopio: la historia subnacional". *Historia mexicana*, 71 (1): 375-417.
- HECHT, Ana Carolina; ENRIZ, Noelia y GARCIA PALACIOS, Mariana. 2020. *DESIDADES-Revista Científica da Infância, Adolescência e Juventude*, 28: 40-50.
- LENTON, Diana; DELRIO, Walter; PÉREZ, Pilar; PAPAIZIAN, Alexis; NAGY y Mariano, MUSANTE, Marcelo. 2011. "Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina". *Revista Sociedad Latinoamericana*, 6 (1).
- MOGUILLANSKY, Marina y DUEK, Sara Carolina. 2021. "Niñez, educación y pandemia. La experiencia de las familias en Buenos Aires (Argentina)". *DESIDADES-Revista Científica da Infância, Adolescência e Juventude*, 31: 120-135.
- NOVARO, Gabriela. 2012. "Niños inmigrantes en Argentina: nacionalismo escolar, derechos educativos y experiencias de alteridad". *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 17 (53): 459-483.
- PUIGGROS, Adriana. 2006. "Luchas político-pedagógicas". En: *Historia de la educación argentina: sujetos, disciplina y curriculum en los orígenes del sistema educativo argentino (1885 – 1916)*, Tomo 1. Buenos Aires: Galerna. pp. 54-260.
- TRAVERSO, Enzo. 2007. "Historia y memoria". En: M. Franco y F. Levín (comp.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- WINN, Peter. 2007. "El pasado está presente. Historia y memoria en el Chile contemporáneo". En: *Historizar el pasado vivo en América Latina*. s/ed. pp. 1-48.
- YERUSHALMI, Yosef. 1989. "Reflexiones sobre el olvido". En: *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva visión. 13-26.
- DE OLIVEIRA, João Pacheco y SANTOS, Rita de Cássia Melo. 2022. "Repoblar de indígenas la memoria nacional. Relatos biográficos y descolonización". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 70: 16-29.

Diversidad cultural y educación secundaria en contextos rurales y de desigualdad. Una lectura desde la provincia de Jujuy

GIMÉNEZ, Nicolás Emmanuel Hugo / CISEN-UNSa/CONICET - nnicolasgimenez81@gmail.com

*Grupo de Trabajo 8: Investigaciones antropológicas sobre niñez indígena y educación intercultural
bilingüe*

» *Palabras clave: diversidad cultural - escuela secundaria rural - docentes*

» **Resumen**

La provincia de Jujuy, ubicada al noroeste de Argentina, se caracteriza por su diversidad pluricultural y plurilingüística. Históricamente, se ha ido conformando por miembros y comunidades de pueblos indígenas y no indígenas, poblaciones migrantes –que no solo provienen de otros países, sino además del interior de Argentina– así como también descendientes de aquellos. En la actualidad, en términos geográficos, se evidencia que estos colectivos se asientan en espacios urbanos, periurbanos y rurales, lo que rompe con el isomorfismo que suele asociar pueblos indígenas con ruralidad o a la vida en comunidad. Esta asociación desconoce los procesos de desplazamiento y niega la alteridad que pueden atravesar los espacios urbanos.

En el presente trabajo se pretende ilustrar los avances de un ante-proyecto que permite evidenciar la relevancia de abordar y entrecruzar categorías como educación, diversidad cultural y desigualdad. Avances que se enmarcan en la búsqueda y sistematización de antecedentes, el recorte de la situación problemática, objetivo general y específicos y la construcción del marco de referencia teórico y metodológico. Este proyecto, que forma parte de una instancia final de carrera de posgrado Especialización en Educación inclusiva perteneciente a la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy, se titula “Un estudio sobre las representaciones de docentes acerca de la diversidad cultural en una escuela secundaria rural de la Quebrada de Humahuaca de la provincia de Jujuy”.

› **Introducción**

El presente trabajo tiene por objeto compartir los avances de un ante-proyecto de investigación que refiere a las representaciones de docentes sobre diversidad cultural en la provincia de Jujuy¹. No está demás señalar que el trabajo se encuentra en su etapa inicial y, por lo tanto, sujeto a un constante proceso de reajuste conforme al avance de la lectura de referencias bibliográficas.

Para realizar la presentación, se ordenó el trabajo de la siguiente manera. En primer lugar, se realiza la presentación de la situación problemática intentando dar cuenta de su relevancia para el campo de la educación y, puntualmente, para los escenarios escolares de la provincia. Seguidamente se desarrollan reflexiones teóricas en torno a la diversidad cultural enmarcada en el ámbito educativo. En tercer lugar, se realizan unas breves aclaraciones metodológicas a considerar para tratar de abordar los objetivos propuestos en el proyecto. Y, por último, se presentan palabras finales en torno al proceso que implicó la búsqueda y revisión de antecedentes y la redacción del ante-proyecto.

› **Desafíos iniciales: hacia la presentación y justificación de la problemática de investigación**

La provincia de Jujuy, ubicada al noroeste de Argentina, se caracteriza por su diversidad pluricultural y plurilingüística. Históricamente, se ha ido conformando por miembros y comunidades de pueblos indígenas² (en adelante PPII), poblaciones migrantes –que no solo provienen de otros países, sino además del interior de Argentina– y no indígenas, así como también descendientes de aquellos.

En la actualidad, en términos geográficos, se evidencia que estos colectivos se asientan en espacios urbanos, periurbanos y rurales, lo que rompe con el isomorfismo que suele asociar pueblos indígenas con ruralidad o a la vida en comunidad. Esta asociación que desconoce los procesos de desplazamiento, niega la alteridad que pueden atravesar los espacios urbanos o bien legitima la visión estática que los concibe “como anclados de manera rígida en geografías acotadas” (Gordillo y Hirsch, 2010: 18).

¹ El presente trabajo se enmarca en mi proyecto de investigación que se denomina “Un estudio sobre las representaciones de docentes acerca de la diversidad cultural en una escuela secundaria rural de la provincia de Jujuy. El mismo está dirigido por la Dra. Ana Carolina Hecht (INAPL-UBA/CONICET) a quien agradezco su constante acompañamiento en mi trayectoria formativa.

² Se utilizará esta denominación establecida por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el marco del derecho a la autodeterminación para los pueblos indígenas y tribales en países independientes.

A nivel nacional y provincial, esta diversidad pluricultural y plurilingüística se establece en los últimos datos estadísticos proporcionados por el último Censo poblacional (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2010). Según estos datos, 955.032 personas se declaran indígenas o descendiente de algún pueblo originario³, esto es el 2,4 %, sobre un total de aproximadamente 40.117.096 de habitantes.

En términos lingüísticos, además del español y las lenguas de migración, se hablan catorce lenguas indígenas con diferentes grados de bilingüismo (en algunos casos se trata de la primera lengua que aprenden los niños y niñas en sus hogares, mientras que en otros escenarios parecerían estar cayendo lentamente en desuso) (García Palacios, Hecht y Enriz, 2015). A ello cabe agregar que, según las estimaciones del Censo, en Jujuy hay 52.545 personas que se autorreconocen como indígenas o descendientes de algún pueblo originario. Dentro de este grupo, 28.334 personas manifiestan haber asistido a un establecimiento educativo, 9.116 terminaron sus estudios primarios y solo 4.607 los que han finalizado el secundario.

En materia educativa, históricamente el sistema escolar se tradujo en un instrumento principal para despojar aquellas culturas consideradas “incivilizadas”. El Estado, a través de sus instituciones, ha tratado de soslayar a las poblaciones indígenas preexistentes del territorio bajo el discurso de los *“kolla, quechua y aymara del norte son bolivianos, los mapuches del sur son chilenos, los guaraníes del noreste son paraguayos y en la Argentina no hay afrodescendientes, negros, marrones”*.

La idea de un país blanco, europeo se ha instalado en todos los niveles del sistema educativo y en la construcción de imaginarios institucionales circunscriptos en la negación, silenciamiento y desvalorización de la diversidad etnolingüística y de sus saberes.

Conforme fueron pasando los años, con los cambios de paradigmas legislativos desde la vuelta a la democracia en adelante, en el país se ha avanzado considerablemente en el abordaje y atención a la diversidad étnico-cultural-lingüística de las personas que asisten a las escuelas públicas intentando reducir la brecha de inequidad histórica.

En tal sentido, el Estado argentino a fines del siglo XX y principios del siglo XXI fue adoptando y reformulando un gran cúmulo de normativas en vistas a reconocer la

3 En Argentina los criterios censales para la identificación de los pueblos indígenas son el auto-reconocimiento de la pertenencia y/o la ascendencia por tener antepasados originarios. Esta condición de auto-reconocimiento posibilita que cualquier sujeto individual pueda declarar su identidad en diferentes ámbitos sin que ello sea cuestionado. En contraste con las modalidades que conceptualizan lo indígena por valores sanguíneos o bien por ser hablante de una lengua, esta forma de reconocimiento es ampliamente superadora. No obstante, es importante destacar que la identidad indígena ha sido subalternizada en el discurso nacional de modo tal que adscribirse a ella pueda ser entendido como una marca negativa, y por lo tanto una marca que pocos sujetos estén dispuestos a llevar. El último Censo Nacional da un porcentaje significativamente mayor que en otros países de la región, como Brasil. Esto no solo es fruto de la posibilidad de auto reconocimiento individual, sino de procesos de reconocimiento de colectivos que habían sido considerados extintos por la historia canonizada (por caso, la población huarpe o bien la población charrúa). (García Palacios, Hecht y Enriz, 2015).

existencia de los diferentes pueblos indígenas⁴ y a garantizar sus derechos (educación intercultural y bilingüe, identidad, tierra y territorio, entre otros). Entre los marcos legales se pueden mencionar la Reforma de la Constitución Nacional de 1994, Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (2000), Ley de Educación Nacional N° 26.206 (2006), Ley de emergencia en materia de posesión y propiedad de tierras que ocupan los PPII del país (2007).

Puntualizando en el ámbito de la educación, cabe presentar lo afirmado en la Ley de Educación Nacional N°26.206 (2006) y la Ley de Educación N°5.807 (2013) de la provincia de Jujuy frente a esta temática. Respecto a la primera, esta ley, con vigencia hasta la actualidad, enuncia la obligatoriedad del nivel inicial, primario y secundario y establece ocho modalidades: técnico profesional, artística, especial, permanente de jóvenes y adultos, rural, intercultural bilingüe, domiciliaria y hospitalaria y en contextos de encierro. Cabe señalar que, en esta normativa, no aparecen menciones a la interculturalidad, con excepción del capítulo XI dedicado a la modalidad Educación Intercultural Bilingüe (EIB). De esta manera, da entender que la EIB es un derecho que se restringe a las poblaciones indígenas y quizás a otros colectivos marcados como “otredad” y no al tejido social en general.

Respecto a la ley provincial, particularmente en su Artículo 8 expresa que el Estado Provincial garantiza a todos los habitantes una Educación intercultural y bilingüe que respete y preserve la lengua materna y la cultura de los pueblos indígenas y sus comunidades. Además, en su Artículo 37 uno de los objetivos de la educación secundaria es promover en los estudiantes el respeto por la interculturalidad y las semejanzas y diferencias identitarias, garantizando el ejercicio del derecho a la igualdad de educación.

A pesar de los avances normativos-jurídicos hacia los pueblos indígenas en el plano educativo producto de su lucha y resistencia, las investigaciones evidencian que las ideas homogeneizadoras siguen atravesando a los discursos y a las prácticas curriculares, pedagógicas-didácticas legitimándose en la cotidianidad escolar. Dicho de otro modo, lo establecido en las leyes puede hacernos creer que el reconocimiento y la inclusión es el cotidiano de las escuelas argentinas.

Sin embargo, son muchas las objeciones que se pueden sostener frente a esto pues los estudiantes son objetos de discriminación, sometimiento e inferiorización que se expresan en el orden de lo simbólico (Kaplan y Sulca, 2018), tales como las nominaciones

⁴ Argentina, al igual que el resto de los países latinoamericanos, se caracteriza por una amplia diversidad socioétnica constituida por más de 30 (Treinta) pueblos indígenas (Aymara, Chané, Charrúa, Chorote, Chulupi, Comechingón, Diaguita-Calchaquí, Guaraní, Huarpe, Lule, Mapuche, Mbyá Guaraní, Mocoví, Ona o Selk'man, Pampa, Pilagá, Quechua, Rankulche, Sanavirón, Tapiete, Tehuelche, Toba o Qom, Tonocote, Tupí Guaraní, Vilela, Wichí, Guaycurú, Avipon, Yamanas o Yaganes, Querandí, Tastil, , logys, Nivacé, Weenhayek). En la provincia de Jujuy puntualmente se encuentran: Atacama, Ava Guaraní, Chicha, Ocloya, Omaguaca, Quechua, Kolla, Tilian, Tilcara, Maimará (Información extraída de: <http://enotpo.blogspot.com/>). Visto - 24/07/2022.

peyorativas y caracteres negativizados sobre el tono de piel, el apellido, el origen, la nacionalidad por parte de sus pares, docentes y de la comunidad escolar.

En definitiva, es a partir de una serie de estudios y de los datos estadísticos, donde pretendemos analizar las representaciones en torno a la diversidad cultural de un grupo de docentes de una escuela secundaria rural del Departamento de Humahuaca de la provincia de Jujuy, en el marco de un sistema educativo nacional y provincial que se presenta como democrático e inclusivo con respecto a la diversidad y de una sociedad que sigue pensándose blanca y “descendiente de los barcos”.

Las Instituciones de Educación Superior (IES), las universidades (Mato, 2017; Mato, 2020a; Mato, 2020b) y las escuelas poseen la función de contribuir a resolver las históricas inequidades que sufrieron los pueblos indígenas y otros grupos excluidos, dado que es en estas instituciones donde; no solo se forman personas y futuros profesionales que se van a desempeñar en espacios sociales, jurídicos, económicos, políticos y educativos, sino que también se ejercen profesiones cuyas decisiones que se efectúen inciden en las trayectorias de los estudiantes.

La profesión docente no es ajena a dicha función, pues sus representaciones, prácticas y decisiones desde luego inciden en el ingreso, permanencia de calidad y en el egreso de estudiantes pertenecientes a grupos históricamente negados y desvalorizados.

› ***Aproximaciones teóricas***

La diversidad cultural, por lo general, en el contexto escolar suele ser asociada a determinados sujetos pertenecientes a poblaciones indígenas, afrodescendientes, migrantes que provienen de otros países y del interior del país argentino, como así también los descendientes de estos grupos. De hecho, a lo largo del siglo XX “el poder hegemónico representado por el Estado construyó su relación con estos colectivos indicándolos como representantes de la diversidad poblacional” (García Palacios, Hecht y Enriz, 2015).

Si bien, esta noción en el presente trabajo se imbrica en lo educativo, puntualmente en lo escolar, no debe entenderse como el único vínculo posible pues la diversidad cultural también es discutida por intelectuales, comunidades y gestores de políticas públicas en los ámbitos de la salud y de lo jurídico, entre otros.

Hecha la salvedad, en nuestro caso, una serie de trabajos permiten ilustrar un rastreo histórico de la atención a la diversidad cultural (Puiggrós, 1990; Pineau, 1997; Sinisi, 1999; Neufeld, 2005; Walsh, 2010; Galán Peñalva, 2012; Thisted, 2014; García Palacios, Hecht y Enriz, 2015; Hendel, 2017), dando cuenta de diferentes momentos socio-

históricos –desde la conformación del sistema educativo al presente– en donde emergieron perspectivas, modelos que en la actualidad convergen en las escuelas.

En este marco, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX se inicia la etapa de la educación de asimilación cultural sostenida fundamentalmente por la sanción de la Ley de Educación Común N°1420 en el año 1884. A partir de mediados del siglo XX, nos encontramos con la aparición de la propuesta educativa denominada de educación multicultural (Galán Peñalva, 2012).

García Palacios, Hecht y Enriz (2015) señalan que las políticas educativas que el Estado argentino destinó a aquellos grupos considerados como minorías étnicas se han diferenciado según el momento histórico específico que se analice. En tal sentido, se percibe, por un lado, modelos escolares monolingües donde se marginan y niegan especificidades lingüístico-culturales bajo pautas hegemónicas (políticas homogeneizadoras), y, por otro, modelos escolares bilingües, aunque insertos en programas compensatorios que en ocasiones son funcionales a las políticas neoliberales, encubriendo las desigualdades socioeducativas (políticas focalizadas).

Los primeros modelos estatales, ubicados en la educación sarmientina de mediados del siglo XIX, tuvieron como objetivo principal configurar un sistema educativo homogeneizador para la población urbana-periurbana, centrado en la integración al conocimiento de la lengua, historia y geografía hegemónicas. Dicho en otras palabras, la incorporación de las particularidades rurales al modelo escolar, no fueron contempladas. Aquella pequeña parte de población indígena que se escolarizó, lo hizo sin que esto implicara un cuestionamiento al currículum hegemónico, lo que es más, su incorporación supuso su integración a un modelo europeizante y urbano (García Palacios, Hecht y Enriz, 2015). En el caso de los modelos escolares bilingües formaron parte de políticas focalizadas que haciendo un uso particular de la diversidad (Neufeld y Thisted, 1999), muchas veces funcionaron como encubridores de las desigualdades socioeducativas.

En definitiva, efectuando un recorte histórico se puede señalar que, desde la conformación del Estado Nación, los pueblos indígenas han sido objetos de una serie de políticas públicas en general y políticas educativas en particular, tanto por su invisibilización y negación, como por el señalamiento de sus especificidades. Tal como lo señalan García Palacios, Hecht y Enriz (2015), las identificaciones étnicas se desplazan entre ser exaltadas en especificidades o directamente negarlas, ya que las diversidades en general parecerían contradecir nociones estandarizadas de identidad en términos de nacionalidad y ciudadanía.

Cabe señalar que conforme han pasado los años, la escolarización de los pueblos indígenas y su incorporación a las estructuras del sistema educativo, se ha suscitado

durante el siglo XX de manera relativa y paulatina de acuerdo a la singularidad de las provincias de Argentina.

Ante este panorama, la noción de interculturalidad se ha configurado como perspectiva política y social, de cara a un modelo que históricamente fue abordado a partir de proyectos y nociones como las de aculturación y/o asimilación. Esta noción supone una gran polisemia en tanto su significado varía en las normativas-políticas públicas, en el ámbito académico y, desde luego, en las instituciones educativas.

En Argentina, este término se ve plasmado (de manera tardía en comparación con otros países de Latinoamérica) en una serie de legislaciones circunscripta a lo educativo cuyos destinatarios principales fueron los miembros y comunidades de pueblos indígenas; grupos considerados como minorías étnicas, quienes no solo se encuentran interpeladas por su diversidad lingüístico-cultural, sino que además subsisten en entornos de extrema desigualdad y pobreza (García Palacios, Hecht y Enriz, 2015).

Esta concepción (la interculturalidad asunto que atañe solo a los pueblos indígenas) invisibiliza el proceso histórico y político por el cual se erigen como universales las pautas socioculturales de un grupo determinado, el cual se desmarca, al mismo tiempo que se construyen como particulares y específicas las pautas de los grupos que, de este modo, aparecen marcados (Briones, 1998). En otras palabras, sus protagonistas son solamente los portadores de marcas étnicas de otredad que se diferencian de aquellos que no son marcados étnicamente.

Por otro lado, García Palacios, Hecht y Enriz (2015) señalan que en las escuelas, la interculturalidad parece limitarse en términos pedagógicos, como un contenido o una estrategia de trabajo en el aula y, en general, solo en el nivel retórico.

De ese modo, no se contempla el potencial crítico que reviste a esta noción para la construcción de una sociedad intercultural donde no solo se respeta y valora la diversidad lingüístico-cultural, sino que también interpela al orden social para no omitir las relaciones de desigualdad y subalternidad que envuelven a los sujetos portadores de marcas étnicas (García Palacios, Hecht y Enriz, 2015).

En este trabajo, en principio, cuando nos referimos a la interculturalidad nos posicionamos en una perspectiva que reconoce que las relaciones entre grupos están mediadas por relaciones de poder y asimetría que ubica a determinados sujetos sociales en un lugar de subalternidad, inferioridad y deshumanización y, en consecuencia, legitima las inequidades históricas.

Al respecto, resulta fundamental recuperar el aporte de Walsh (2010) quien señala que la interculturalidad se ha convertido en un tema de moda dado que aparece cotidianamente en las políticas públicas, reformas constitucionales y educativas cuyo sentido y usos varía, tales así que puede llegar a teñirse de un carácter funcional al sistema

hegemónico. Por ello, dedica su trabajo a esclarecerla desde tres perspectivas distintas: en términos amplios, la relacional refiere al contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad. De esta manera, se entiende que la interculturalidad es algo que siempre ha existido en América Latina dado que siempre ha existido el contacto y la relación, por ejemplo, entre los pueblos indígenas y afrodescendientes y la sociedad blanco-mestiza criolla.

Una perspectiva funcional que se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales, con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Desde esta perspectiva -que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia-, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdad sociales y culturales. Según la autora, la ola de re-formas⁵ educativas y constitucionales de la década del 90 –que reconocen el carácter multiétnico y plurilingüístico de los países e introducen políticas específicas para los indígenas y afrodescendientes– son coherentes con esta lógica (Walsh, 2010).

En la perspectiva crítica, arguye la autora, el problema es estructural-colonial-racial, es decir, parte de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores. Por ello, Walsh (2010) señala que lo importante de esta perspectiva es su construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico -de saberes y conocimientos-, que afirma la necesidad de transformar no sólo las relaciones sociales, sino también las estructuras, instituciones, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación, y al mismo tiempo construir modos de estar, ser pensar, conocer aprender, sentir y vivir otros.

De esta manera, se puede sostener que, como proyecto, no consiste simplemente en reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Ni tampoco el foco problemático de la interculturalidad reside en las poblaciones indígenas, afrodescendientes y migrantes, sino en todos los ámbitos de la sociedad.

Uno de esos ámbitos es la educación y en tal sentido se propone una educación intercultural que recupere la historia colonizadora y de dominación previa, reconozca las asimetrías actuales, tenga como horizonte la igualdad, y no esté sólo dirigida a los grupos minorizados o subalternos, sino, sobre todo, a los dominantes o hegemónicos. Se trataría de una interculturalidad crítica y extendida (Walsh, 2010; Gualdieri y Vázquez, 2018). En

⁵ Walsh (2010) señala que ese “-”, permite evidenciar que más que ofrecer cambios sustanciales, las modificaciones constitucionales y de políticas educativas no hicieron más que re-formular (o reformar) lo mismo.

palabras de Walsh (2010) la educación intercultural debe ser entendida como una herramienta pedagógica, que pone en cuestionamiento continuo la racialización, subalternización e inferiorización y sus patrones de poder, visibiliza maneras distintas de ser, vivir y saber.

› **Abordaje metodológico**

De acuerdo a como se ha definido la problemática, esta investigación se desarrollará desde una lógica cualitativa, ya que desde esta perspectiva se pueden comprender los fenómenos dentro del contexto en el que se producen, por lo tanto, los discursos y percepciones de los actores no pueden ser analizados e interpretados fuera de las relaciones sociales, históricas y culturales que los determinan (Erickson, 2008).

De esta manera la perspectiva cualitativa es adecuada y coherente con los objetivos del proyecto. Al mismo tiempo, siguiendo a Achilli (2005) todo proyecto de investigación requiere que se especifique cómo se accederá a la información necesaria para alcanzar los objetivos previstos.

Según Yuni y Urbano (2014) el concepto de técnicas de recolección de información se remite a los procedimientos mediante los cuales se generan informaciones válidas y confiables, para ser utilizadas como datos científicos. La función primordial de las técnicas es la observación y registro de los fenómenos empíricos; registros a partir de los cuales se elabora información que permite generar modelos conceptuales (en la lógica cualitativa).

En el presente proyecto de investigación, la técnica que se implementará será la entrevista a docentes, quienes serán los principales destinatarios. Con relación a las mismas, Yuni y Urbano (2014) señalan que el investigador obtiene descripciones e informaciones que proveen las mismas personas que actúan en una realidad social dada. Por lo tanto, a través de esta técnica se obtiene información sobre ideas, creencias y concepciones de las personas entrevistadas.

El tipo de entrevistas que se prevé desplegar serán las semiestructuradas que parten de un guión (un listado tentativo de temas y preguntas) en el cual se señalan los puntos relacionados con la temática del estudio. Al respecto, los temas/bloques generales serán los siguientes: características de los estudiantes; trayectoria docente; trabajo de la escuela; diversidad cultural.

La selección de los informantes claves del grupo docente no es casual, sino intencional dado que se efectuará bajo los siguientes criterios: el espacio curricular (formación ética y ciudadana, historia, geografía, etc.), concentración horaria en el secundario, la antigüedad que presenta en la institución y antigüedad en la docencia.

Además, la selección del nivel secundario se debe a que en el mismo, en general, se puede visualizar claramente que desciende el porcentaje de escolarización de jóvenes indígenas, pero también porque es el nivel que precede al superior y por ello importante para garantizar el derecho a la educación en aquellos sujetos pertenecientes a pueblos y grupos que históricamente han sido excluidos. Las escuelas secundarias se traducen como un espacio privilegiado para analizar las representaciones sociales que allí emergen y se construyen, por el impacto que puede tener la mirada constituyente y performativa de la “otredad” para la incorporación o segregación de las comunidades a nivel general.

➤ **Palabras finales**

A partir de la búsqueda y revisión de bibliografía citada en el presente trabajo y de la escritura del ante-proyecto, me animo a compartir una breve reflexión a la que he arribado. La diversidad cultural es una noción que remite a determinados grupos y, en tal caso, su tratamiento histórico ha variado según se hable de poblaciones indígenas, afrodescendientes y/o migrantes, lo cual precisa de análisis particulares. Con referencia a los primeros grupos, se trata de abordajes, por parte de las escuelas, que versan entre la negación absoluta y la romantización.

La interculturalidad, pareciera ser una categoría superadora de la asimilación y la multiculturalidad, en la medida que, por un lado, como proyecto político y social no considera que sea una perspectiva exclusiva de los grupos marcados étnicamente, sino que es transversal a toda la sociedad para construir y sostener una ciudadanía intercultural. Por otro lado, para promover esta transformación, es necesario considerar que los grupos están atravesados por relaciones de poder y asimetría. De ahí su carácter potencial para analizar las representaciones sociales que poseen los docentes en torno a la diversidad cultural.

Los docentes son agentes activos insoslayables tanto en las trayectorias escolares en general, como en los procesos de enseñanza-aprendizaje en particular, tal es así que sus significados y prácticas inciden y condicionan no solo el ingreso de los estudiantes, sino también su permanencia y egreso del nivel secundario.

De ninguna manera se ubica a estos actores como los únicos responsables en dar respuesta a las problemáticas y necesidades que emergen en los espacios escolares, pero sí sostenemos que su posicionamiento profesional no es neutral, sino que es producto de su formación inicial, permanente/continua, experiencia en espacios laborales y en su paso por los diferentes contextos barriales e institucionales. Al respecto, Achilli (1986) señala que el saber docente no solo se relaciona con la formación profesional, sino que también se

encuentra configurado de modo heterogéneo por sus experiencias en la práctica cotidiana; las experiencias formativas que imprimen las instituciones escolares en las que estuvo inserto; los saberes que internalizan del intercambio con otros actores escolares; los que incorpora a partir de lecturas de distintos trabajos específicos. De ahí la importancia de recuperar sus voces.

› **Referencias bibliográficas**

- ACHILLI, Elena. 2005. *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde Editor.
- ACHILLI, Elena. 1988. "La práctica docente: una interpretación desde los saberes del maestro", *Cuadernos de Formación Docente*, (2): 5-18.
- BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- ERICKSON, Frederick. 2008. "Métodos cualitativos de investigación sobre la enseñanza". En: *Métodos cuantitativos aplicados 2*. Maestría en Educación. Antología.
- GALÁN PEÑALVA, Fabian. 2012. *Diversidad y Educación: diagnóstico y propuesta de organización para la construcción de una escuela inclusiva. Un estudio de casos en la provincia de Jujuy-Argentina*. Tesis de Doctorado. Universidad de Barcelona.
- GARCÍA PALACIOS, Mariana; HECHT, Ana Carolina Y ENRIZ, Noeila 2015. "Pueblos indígenas y escolarización: los usos del concepto de interculturalidad en el debate contemporáneo." *Educación, Lenguaje y Sociedad*, XII (12):1-25.
- GORDILLO, Gastón Y HIRSCH, Silvia. 2010. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- GUALDIERI, Beatriz Y VÁZQUEZ, Maria José. 2018. "Reflexiones para una interculturalidad situada". *Polifonías Revista de educación*, 7 (12):22-39
- HENDEL, Veronica. 2018. "La interculturalidad en el aula. Migración, saberes y tensiones en una escuela del conurbano bonaerense." *Polifonías Revista de Educación*, 7 (12): 107-124.
- MATO, Daniel. 2017. "Superar el racismo oculto e interculturizar las universidades. Experiencias, avances y desafíos." *Revista +E versión en línea*, 7 (7): 188-203.
- MATO, Daniel. 2020a. "Las múltiples formas del racismo y los desafíos que plantean a los sistemas de educación superior." *De prácticas y discursos*, 9(13).
- MATO, Daniel. 2020b. "Racismo y educación superior en Argentina: la Ley de Educación Superior no asegura derechos establecidos en la Constitución Nacional." *Revista Movimiento*, (27): 83-86.

- KAPLAN, Carina. Y SULCA, Elisa. 2018. "Procesos de nominación y estigmatización de los pueblos indígenas en Argentina". *Interfaces da Educ., Paranaíba*, 9 (27): 296-316.
- NEUFELD, María Rosa. 2005. ¿Persistencia o retorno del racismo? Consideraciones desde la antropología de la educación. En: S. Llomovatte y C. Kaplan (Coords.). *Desigualdad educativa. La naturaleza como pretexto*. Buenos Aires: Noveduc. pp. 51-59.
- NEUFELD, María Rosa Y THISTED, Ariel (Comps.). 1999. "De eso no se habla". *Los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*. Buenos Aires: Eudeba.
- NOVARO, Gabriela y HECHT, Ana Carolina. 2017. "Educación, diversidad y desigualdad en Argentina. Experiencias escolares de poblaciones indígenas y migrantes." *Argumentos*, 30 (84): 57-76.
- PINEAU, Pablo. 1997. *La escolarización de la provincia de Buenos Aires (1875- 1930): una versión posible*. Buenos Aires: FLACSO.
- PUIGGRÓS, Adriana. 1990. *Sujetos, disciplina y curriculum en los orígenes del sistema educativo argentino*. Buenos Aires: Galerna.
- SINISI, Liliana. 1999. "La relación nosotros-otros en espacios escolares "multiculturales". Estigma, estereotipo, racialización". En: M. R. Neufeld y J. A. Thisted (Comps.). *De eso no se habla. Los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*. Buenos Aires: EUDEBA. pp. 189-230.
- THISTED, Sofia. 2014. "Políticas, retóricas y prácticas educativas en torno a la cuestión de las 'diferencias'. Itinerarios de un siglo largo en el tratamiento de la cuestión de migrante e indígenas". En: A. Villa y M. E. Martínez (comps.). *Relaciones escolares y diferencias culturales: la educación en perspectiva intercultural*. Buenos Aires: Noveduc. pp. 133-170.
- WALSH, Catherine. 2010. "Interculturalidad crítica y educación intercultural". En: *Construyendo interculturalidad crítica*, 75(96): 167-181.
- YUNI, José y URBANO, Claudio. 2014. *Técnicas para investigar. Recursos metodológicos para la preparación de proyectos de investigación*. Córdoba, Argentina: Editorial Brujas.

Procesos formativos e identificaciones étnico-nacionales. Un análisis desde las experiencias familiares y comunitarias de adultxs pertenecientes a la Comunidad India Quilmes

IBARROLA, Belén / FFyL, UBA - belenibarrola@gmail.com

Grupo de Trabajo 8: Investigaciones antropológicas sobre niñez indígena y educación intercultural
bilingüe

» *Palabras clave:* experiencias formativas interculturales - autoidentificación indígena y nacional - Comunidad India Quilmes

» **Resumen**

La presente ponencia tiene por objetivo exponer los aspectos centrales que constituyen un proyecto doctoral vinculado a los estudios interculturales del campo de la Antropología y la Educación -de tradición latinoamericana- y a los estudios identitarios. El problema de investigación propuesto allí para su indagación, gira en torno a la exploración y el análisis de las relaciones entre los procesos formativos propiciados y desplegados a nivel familiar/comunitario, y los procesos de construcción de la autoidentificación indígena y nacional, de adultxs en contextos interculturales en los valles Calchaquíes de la provincia de Tucumán (República Argentina).

Particularmente en relación con el referente empírico elegido, se pretende llevar a cabo tal investigación con la Comunidad India Quilmes (CIQ). La misma posee personería jurídica desde el año 2001, y según Tolosa (2014) podría ser caracterizada como una agrupación político-etnoidentitaria, derivada de una serie de transformaciones desde su inicio en 1970. Los resultados del censo nacional del año 2010, indican que está conformada aproximadamente por 600 familias de 14 comunidades de base territoriales (más de 2.500 personas).

A través de una metodología cualitativa, ligada a un enfoque de carácter etnográfico, el proyecto apunta a reconstruir los saberes y sentidos de pertenencia puestos en juego por adultxs de la CIQ en sus discursos y prácticas educativas cotidianas. Se buscará tanto dar cuenta de la relevancia de estos propósitos, como explicitar su anclaje teórico; refiriendo en

el transcurso los desarrollos académicos tras algunas de las categorías de análisis centrales -especialmente las de “experiencias formativas” e “identificaciones”.

› ***Primeras aproximaciones en pos de un estado de la cuestión***

En un nivel más general, remito la problemática de interés al campo de investigación de la antropología y educación. En un nivel más específico, al conjunto de estudios abocados a explorar la interculturalidad en la educación, con estrecha vinculación a los estudios identitarios, especialmente de carácter étnico-nacional.

Actualmente, en el campo de la investigación antropológica educativa de tradición latinoamericana, el enfoque teórico desde (y en) el cual se posicionan buena parte de los estudios para mirar los procesos socioeducativos, es el de la “producción cultural”. Historizado por Levinson y Holland (1996), el mismo viene siendo desarrollado desde principios de la década del ‘80, a raíz de los aportes producidos por la etnografía escolar. Encuentro particularmente fructíferos sus desarrollos en torno a la problemática de la “producción cultural de la persona educada”. La misma remite, tanto a los procesos de agencia por los cuales las personas producen, a través de sus prácticas, formas culturales novedosas -ya sean funcionales, tangenciales o alternativas a los intereses dominantes-; como a los procesos más estructurales por los cuales las personas son a la vez culturalmente producidas en determinados contextos sociohistóricos. Apropio este planteo en tanto subyace a la formulación de mi tema-problema, una preocupación por los procesos de construcción de la subjetividad que involucran formas locales y culturalmente específicas de educación -familiares y/o comunitarias no homologables a las escolares.

Ahora bien, es también con un posicionamiento teórico en el enfoque mencionado que autoras como Achilli (1996) han desarrollado categorías como la de “experiencia formativa”, central en mi formulación. Ella sostiene que entiende a la misma como al

“conjunto de prácticas y relaciones cotidianas en las que se involucra el niño en determinados ámbitos -familiar y escolar- cuya modalidad institucional condiciona el carácter y el sentido que adquiere para otros y para él mismo, los aprendizajes o, más correctamente, las apropiaciones que realiza” (Achilli, 1996:25).

Señala además, que estas experiencias se encuentran a su vez atravesadas por el contexto sociohistórico general. Pienso que esta definición, que está referida al “niño” puede ser igualmente extensible a lxs “adultxs”. Más si se tiene en cuenta lo planteado por la misma autora cuando refiere que un sujeto se configura como tal, en el contexto de ciertas circunstancias, alrededor de las experiencias que vive en sus prácticas y relaciones sociales. Experiencias que, por tanto, se tienen mientras se tenga vida, y que en el juego de

necesidades e intereses, van permanentemente constituyendo un conjunto de representaciones y sentidos, cuyo conocimiento resulta importante como parte de ese “hacer” de los sujetos dentro de los límites y condiciones de una época.

Esta forma de conceptualizar las experiencias formativas está en línea con lo desarrollado por otras producciones antropológicas que -desde el mismo enfoque teórico señalado- en las últimas dos décadas se han abocado a pensar en torno a un eje problemático específico: la interculturalidad en la educación. Al respecto, Novaro (2006) señala que el término interculturalidad, siendo objeto de profundos debates, aludiría a

“una situación, proceso o proyecto que se produce en el espacio ‘entre’ distintas formas de producción cultural (...) entendiendo a la cultura como una categoría teórica que hace referencia a los procesos de producción simbólica que caracterizan con relativa continuidad las formas de representación y acción de los distintos agrupamientos sociales” (Novaro, 2006:51).

Esta teorización puede ser profundizada con los planteos de Hecht et al. (2016) quienes esgrimen la relevancia de no soslayar el análisis de las relaciones de poder y desigualdad cuando se reflexiona sobre de qué modos se configuran las relaciones entre los grupos. Ambos desarrollos me brindan elementos para pensar la interculturalidad en los contextos familiares-comunitarios en los cuales me interesa indagar la experiencia formativa de adultos de la CIQ. ¿Qué formas de producción cultural estarían conjugándose en estos espacios formativos? y ¿cómo se relacionaría esta hipotética conjugación de formas con las particularidades que fueron y van definiendo las relaciones con otros grupos? son algunas de las preguntas que me hago a partir de dichos planteos y que me invitan a considerar el carácter dinámico, contradictorio y problemático del referente empírico elegido.

Afines a los desarrollos planteados, Novaro y Padawer (2013) han explicitado su entendimiento de las experiencias formativas como “procesos sociales de transmisión cultural, donde los sujetos se apropian de conocimientos contextualmente situados mediante ‘comunidades de práctica’ y ‘participación periférica legítima’ en actividades cotidianas” (Novaro y Padawer, 2013:15). Muy en sintonía con lo propuesto por Achilli, al recuperar por ejemplo la tensión agencia-estructura y la noción de apropiación, este planteo introduce nuevas aristas al incorporar ciertos conceptos de la antropología anglosajona, como la participación periférica de Lave y Wenger (2007). Ésta refiere principalmente al acceso gradual -desde el hacer- al entendimiento del conocimiento y prácticas colectivas por parte de lxs “novatxs”, posicionados diferencialmente en relación a quienes tienen un dominio cercano de las mismas (lxs “veteranxs”). Saber sería desde esta mirada, un poder hacer que se despliega a partir de, y en, las experiencias desarrolladas en los distintos contextos por los cuales transitan su cotidianeidad lxs sujetos. Lo anterior me invita a complejizar la relación entre experiencias formativas y saberes, atendiendo a eventuales

relaciones de poder y desigualdad. Me interrogo sobre la relación de lxs “adultxs” con los saberes, y con sujetxs de la misma o diferente generación en torno a los mismos. ¿En qué órdenes son “veteranxs/participantes completxs” y en cuáles “novatxs/participantes periféricxs”?

También desde dichos aportes, otras investigaciones antropológicas (Enriz, 2011; Hecht, 2011; García Palacios, 2014; Padawer y Diez, 2015) han podido vincular la transmisión de saberes con la construcción de identidades y la membrecía en las poblaciones con las que han trabajado, en la medida en que desde los mismos se plantea que los sujetos, a través de su participación en el aprendizaje en las prácticas, se convierten en parte de una comunidad que es constituida a partir de esas mismas actividades. Por tanto, estas investigaciones han podido construir e indagar en torno al mismo problema que es central en mi formulación: el nexo que conecta experiencias formativas con procesos de identificación en contextos sociocomunitarios diversos y desiguales.

Ahora bien, de aquí en más, me centraré en el eje de mi tema-problema referido a los procesos de identificación. Al respecto, los estudios antropológicos interesados en indagar la interculturalidad en la educación, han encontrado significativos aportes en los extensos debates que han permeado a la antropología de los últimos 40 años en torno al concepto de “identidad”. Un período en el cual la disciplina fue desplazando las definiciones esencialistas que la habrían caracterizado (Padawer y Diez, 2015) -siendo la obra de Fredrik Barth, un punto de inflexión (Briones, 2007; Restrepo, 2004)-; e iniciando la reflexión teórica sobre las identidades como inherentemente contrastativas, socialmente construidas y cambiantes en sus contenidos. Avances que posteriormente autores como Brubaker y Cooper (2000) han cuestionado planteando cómo el sostenimiento irreflexivo de este conjunto de estipulaciones sobre la identidad (junto a otras que reafirman su carácter situacional, (2000: 13), que no permitiría ahondar acabadamente en por qué los sujetos contemporáneos refieren y vivencian sus identidades en términos de una “esencia”.

Al respecto, los mismos señalan que términos como “etnicidad”, “nación” o “identidad” (2000: 5) conjugan de un modo intrincado sentidos que aluden a sus usos práctico y analítico. Un planteo que me impulsa a efectuar una vigilancia permanente de los sentidos con los que se usan las categorías, evaluando aquellos que permitan profundizar el análisis, y procurando en el proceso no homologar las categorías sociales con las analíticas (Rockwell, 2009). Justamente, en el citado trabajo de Brubaker y Cooper se va tensionando el valor analítico de la categoría “identidad”, mostrando cómo en la misma se verían condensados sentidos hasta contradictorios: algunos que aluden a una igualdad o permanencia fundamental -a lo largo del tiempo, o entre las personas- mientras que otros la niegan categóricamente. Considerando esto, ellos proponen otras categorías, a su juicio “menos cargadas”.

Recupero centralmente la de “identificación”, explicitada por su parte en la formulación de mi problemática de investigación. Concuero con los autores en que ya la misma estructura de la palabra, al derivarse de un verbo, designa un proceso activo, superando así las connotaciones reificantes del término “identidad” con las que éste alude más a una condición que a un proceso. Hablar de “identificación” permitiría incorporar la agencia de los sujetos que llevan a cabo la acción de identificar, sin necesidad de correlacionar linealmente tal acción (aun realizada por agentes poderosos como el Estado) con una “identidad”, en términos de igualdad interna, distintividad, o sentido de igualdad grupal. Todos planteos que estimo muy relevantes a la hora de pensar los procesos - complejos y a menudo ambivalentes- por los cuales lxs miembrxs de la CIQ se identifican a sí mismxs como indígenas y como argentinx. ¿Cómo se vinculan con los sentidos que subyacen a las identificaciones que efectúan otrxs sujetxs?

Siguiendo con los mismos autores, el poder de las categorías étnicas y nacionales empleadas en estos modos de identificación sería producto de las constantes luchas (con resultados inciertos) entre los modos autoritarios de identificación (como los estatales, que imponen los esquemas y recursos con los cuales hay que manejarse) y los modos alternativos involucrados en las prácticas de la vida cotidiana y los proyectos de los movimientos sociales. Un planteo coincidente con lo esgrimido por Rockwell (2016) cuando propone que si bien se puede pensar la categoría “indígenas” como históricamente armada desde el poder para excluir a sectores de la población considerados como “otros”, esto no excluye que las mismas no sean objeto de permanentes luchas políticas. Una lucha que, volviendo a Brubaker y Cooper, es menos *entre* culturas que *acerca* de cultura. Afirmación valiosa para seguir pensando cómo “mirar” la interculturalidad en los contextos de mi interés. En vistas a tomar precauciones contra usos esencialistas de la diversidad, vuelvo a retomar a Rockwell, quien señala que la clave de lo propio no estaría en el origen de las prácticas culturales, sino en el control sobre su apropiación y reproducción.

Por todo lo expuesto, la principal hipótesis que se sostiene aquí es que las experiencias formativas de lxs adultxs de la CIQ, desplegadas en los contextos familiares/comunitarios, conjugarían múltiples referentes culturales. Y si bien este carácter polivalente puede remitir a “lo rural”, a “la pobreza”, a la “política partidaria”, y a muchas otras dimensiones, me centro en aquellas que remiten a “lo étnico” y a “lo nacional” bajo el supuesto de que estarían especialmente ligadas en una comunidad que se autoreconoce como indígena; siendo esto producto de los complejos procesos sociohistóricos que vendrían atravesando las desiguales relaciones entre los Pueblos Indígenas y los Estados Nacionales desde incluso antes de la consolidación de estos últimos.

Siendo así, los saberes contruidos/apropiados mediante las aludidas experiencias, no tendrían un correlato necesario con pensarse exclusivamente “indígena” o “argentino”;

más bien entrarían a formar parte de un proceso en el que no se descartan tensiones e imbricaciones entre ambos tipos de (auto)adscripción. Lo anterior supone repensar los sentidos de “etnicidad” que la definen en términos de ciertos contenidos esenciales cuasi-folklóricos, así como los sentidos de “nacionalismo” entendido exclusivamente en sus raíces “europeístas”. Realizar artesanías, pintar, curar enfermedades, etc. son prácticas que involucrarían saberes en los cuales podrían acoplarse formas de conocer y de hacer con orígenes socio-históricos disímiles, lo cual supone asimismo no dejar de interrogarse por los acercamientos y distancias de las matrices epistemológicas de los saberes que se construyen mediante dichas experiencias. Tendría lugar así, una configuración identitaria cuya complejidad hace a los objetivos de exploración de la presente investigación.

En consonancia, Briones (2007) aporta que los sujetos se constituyen como tales “a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido” (Briones, 2007:59). Lo cual me compele a dar cuenta en mi investigación, de las imbricaciones entre los distintos niveles contextuales (Achilli, 2013) que irían conformando aquellas circunstancias condicionantes (no elegidas a voluntad) del trabajo de identificación realizado por lxs adultxs de la CIQ.

Por otro lado, resulta interesante también el modo en que Briones (2007) recupera algunos de los planteos de Brubaker y Cooper (2000). Haciendo la salvedad de que no se deberían pensar ni los enfoques esencialistas ni los constructivistas como bloques monolíticos, la primera comparte con los segundos la preocupación por precisar de qué se está hablando, dada la densa carga teórica que soporta el término “identidad” y los problemas del vigente “constructivismo cliché”. Ahora bien, para ella, estos problemas no se resolverían con el fraccionamiento de prácticas sociales generalmente polivalentes en identificaciones, autocomprensiones, etc. Sino que esto se lograría, distinguiendo los planos de la individualidad (sujetxs, subjetividades, actores o agentes no serían homologables) desde los cuales se podrían trabajar –paralela y simultáneamente- distintos regímenes, dispositivos y prácticas. Al respecto, considero que ambas formas de encarar el análisis no necesariamente se oponen, sino que se podrían complementar: empleando categorías analíticas más adecuadas para referir a procesos -o relativamente “menos densas” que “identidad”-, al mismo tiempo que se explicitan y distinguen los planos de la individualidad.

Antes de proseguir con otras cuestiones, vale señalar que la hipótesis central mencionada previamente, se apoya asimismo en supuestos más básicos; tales como el referente a que existen experiencias más allá de la escolarización que forman a lxs sujetxs –aquí especialmente adultxs- de la comunidad indígena como tales. Lo cual implica, a su vez, la asunción de que quienes se identifican como indígenas también se piensan parte de una

comunidad. Y por otra parte, tras el énfasis en las experiencias de “adultxs” está la consideración sobre la inexistencia de un estatus final de “persona educada” (Levinson y Holland, 1996). No habría un “tope” de carácter etario. Aquellxs consideradxs “adultxs” según los diferentes criterios socio-históricos y culturales, también vivenciarían experiencias mediante las cuales (re)construirían saberes y su propia identificación como indígenas y argentinx, en contextos en los cuales el carácter y sentido de sus apropiaciones estaría condicionado. Asumiéndose aquí que el conocimiento sería producido siempre con un/x otrx, sea de una generación anterior, de la misma, o de una generación posterior. Aunque en lo concerniente a los contextos en los cuales tienen lugar los procesos de formación, estimo que, particularmente, en el caso de lxs adultxs éstos se desarrollarían principalmente, en contextos familiares y comunitarios.

➤ **Actividades y metodología**

Explicitadas las previas consideraciones teóricas, referiré a continuación algunas especificaciones respecto a los modos en que pretende abordarse el problema de investigación. Partiendo de una perspectiva de índole relacional y contextual, orientada a reconocer en profundidad la complejidad de la problemática, emplearé una metodología de carácter cualitativo; relevando/construyendo la información a partir de técnicas con gran arraigo en la disciplina antropológica. Las mismas son pertinentes a la tradición del enfoque histórico etnográfico o socioantropológico (Achilli, 2005; Rockwell, 2009) orientado a describir, analizar e interpretar la vida cotidiana, basándose en gran parte en el proceso de documentación de aquello no documentado (Rockwell, 2009). Aproximaciones como la observación participante y la participación con observación, me permitirán documentar acciones, gestos y situaciones (Clifford, 1999) abordando con detalle los sentidos otorgados a las prácticas en situaciones de complejidad interaccional. Estimo fructífero por tanto, emplearlas en contextos familiares y comunitarios para el registro de actividades cotidianas en asociaciones que remitan a procesos de identificación de manera implícita o explícita.

Sumado a ello, recurriré también a la realización, registro y análisis de conversaciones informales y entrevistas abiertas (no dirigidas, semi-estructuradas y en profundidad) a lxs distintxs actorxs o agentes sociales. Así como a la elaboración de relatos de vida, entendidos éstos como testimonios obtenidos en situaciones de entrevista -en las cuales une interlocutorx narra su vida a le investigadorx, quien compone un texto a partir de esa versión (Piña, 1989; Berteaux, 2005). En la perspectiva del relato de vida, la historia del sujeto es considerada como un cuento/trama; lo cual implica atender centralmente a la ficción de la autorepresentación, a cómo está construido ese relato: las imágenes que se utilizan y el

reordenamiento que la persona hace del pasado, siempre desde un presente y desde determinados criterios de selección (Czarny, 2007).

Cabe señalar que el enfoque socioantropológico al cual responden todas estas técnicas, apunta a articular los contextos cotidianos con la totalidad social. Desde el mismo, entiendo que contextualizar los discursos y acciones de lxs distintxs sujetxs –especialmente aquí lxs adultxs- requiere no sólo considerarlx situadamente y en vínculo relacional con lxs distintxs actores e instituciones involucrados, incluyendo a le propix investigadorx. Sino también, construir un “presente historizado” (Achilli, 2005), en tanto los recursos y fundamentos para la acción social anclan en las huellas y contradicciones de múltiples procesos. Las interacciones sociales adquieren sentido en relación a un contexto mayor del cual forman parte. Buscando entonces dar cuenta de este contexto mayor, contemplo también el trabajo con fuentes documentales secundarias (leyes, normativas, disposiciones varias, etc.) que en tanto evidencia material de procesos sociales (Rockwell, 2009) me permitirán profundizar la contextualización.

En cuanto al referente empírico, el trabajo de campo se realizará -como se mencionó en la breve presentación del problema a tratar- principalmente con personas adultas, pertenecientes a la CIQ, ubicada en el valle de Santa María de la provincia de Tucumán (que se sitúa a su vez en la región noroeste de Argentina).

Actividades	Mes de ejecución (estimado para 24 meses)																							
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Profundización del marco teórico-metodológico	X			X	X			X	X		X				X	X	X				X	X		
Recopilación de fuentes secundarias.	X			X	X										X			X						
Trabajo de campo		X	X				X						X	X					X					
Confección de notas y transcripción del material de campo (grabaciones y registros)				X	X			X	X						X				X					
Sistematización y análisis de la información					X	X		X	X							X	X				X	X		
Elaboración de informes											X	X											X	X

› **Relevancia**

En cuanto a la relevancia de la investigación propuesta aquí, se pueden señalar diversos aspectos. Actualmente, existen diversos trabajos antropológicos que han brindado valiosos acercamientos en torno al proceso de organización político-identitaria que en las últimas décadas ha atravesado a la Comunidad India Quilmes (Isla, 2002; Marchegiani et al, 2003; Sosa, 2007; Pierini, 2011; Ramírez, 2012; Becerra et al, 2013; Tolosa, 2014; 2017 y 2018). Las problemáticas abordadas en dichos estudios abarcan tanto procesos de patrimonialización que tienen como núcleo la “Ciudad Sagrada de los Quilmes”; como configuraciones de poder que permean el “interior” de la comunidad y sus relaciones con el estado provincial y nacional; así como también, procesos de reemergencia étnica y de construcción de la identidad cultural que en la misma tienen lugar. No obstante estos significativos aportes, dichas investigaciones no han hecho de los procesos socioeducativos que atraviesan a las comunidades indígenas de Tucumán, el centro de su problematización. Buscando contribuir en el conocimiento de estos aspectos, el presente proyecto posee la peculiaridad de abocarse al estudio de las experiencias formativas de personas consideradas “adultas” en contextos familiares y comunitarios de la Comunidad India Quilmes de Tucumán.

Por otra parte, pero en relación, también son cuantiosos los trabajos antropológicos que, centrados en problemáticas educativas interculturales (Enriz, 2011; Hecht, 2011; Novaro y Padawer, 2013; García Palacios, 2014; Padawer y Diez, 2015) han abonado al conocimiento de los procesos formativos de “niñxs” y “jóvenes” indígenas, indagando en múltiples dimensiones –sociolingüísticas, religiosas, lúdicas, productivas, etc., en diferentes provincias, tales como Chaco, Buenos Aires y Misiones. Considerado esto, la intención del presente proyecto estriba en profundizar en lo discutido en torno a estos procesos pero concentrando la atención en lxs miembrxs “adultxs” de la comunidad de interés. Investigaciones recientes (Llosa, 2005; Cragolino, 2006; Montesinos, Schoo y Sinisi, 2010; Montesinos y Pagano, 2012) han explorado diversos aspectos referidos a las experiencias y trayectorias formativas de jóvenes y adultxs, enfocando de un modo preponderante en su tránsito por circuitos formales de escolarización, tales como la modalidad del sistema educativo correspondiente a la “Educación (permanente) para Jóvenes y Adultos”. Y otros trabajos (Valenzuela, 2009; Hecht, 2015; Hirsch y Serrudo, 2015) también se han abocado a las trayectorias formativas escolares de sujetxs adultxs, pero haciendo foco en aquellxs (auto)identificadxs como indígenas. Es un propósito de la investigación propuesta aquí, indagar en este tipo de experiencias con ese tipo de sujetxs, pero en contextos diferentes a los pertenecientes al sistema educativo o de enseñanza formal. Particularmente, se estima

que sería relevante sumar a los previos desarrollos, inquirendo esta problemática de un modo más enfático, en los contextos familiar-comunitarios.

› **Referencias bibliográficas**

- ACHILLI, Elena. 2005. *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde Editor.
- ACHILLI, Elena. 2013. "Investigación socioantropológica en educación. Para pensar la noción de contexto". En: N. Elichiry (compiladora). *Historia y vida cotidiana en educación. Perspectivas interdisciplinarias*. Buenos Aires: Ed. Manantial. pp. 33-47.
- BECERRA, María Florencia; CRESPO, Carolina Flavia; PIERINI, María Victoria; RAMÍREZ, Victoria; RODRÍGUEZ, Lorena Beatriz; SIDY, Bettina Laura y TOLOSA, Sandra. 2013. "Dinámicas de poder y saber en la reconstrucción de la "Ciudad Sagrada de Quilmes" (Tucumán 1977-1981)". *Alteridades*, 23 (46): 67-77.
- BERTEAUX, Daniel. 2005. *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- BRIONES, Claudia. 2007. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías". *Tabula Rasa*, 6: 55-83.
- BRUBAKER, Roger y COOPER, Frederick. 2000. "Beyond identity". *Theory and Society*, 29 (1): 1-47.
- CLIFFORD, James. 1999. "Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología". En: *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa. pp. 71-120.
- CRAGNOLINO, Elisa. 2006. "Recuperar la historia. Perspectivas y procedimientos en una investigación sobre educación de jóvenes y adultos en contextos rurales de Argentina". *Revista Interamericana de Educación de Adultos*, 28 (1): 101-121.
- COMUNIDAD INDIA QUILMES. 2006. Los Quilmes contamos nuestra historia. Tucumán: Ministerio de Desarrollo Social, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas y Proyecto Desarrollo de Comunidades Indígenas.
- CZARNY, Gabriela. 2007. "Pasar por la escuela: metáfora que guarda distintas caras para abordar la relación comunidades indígenas y escolaridad". *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 12 (34): 921-950.
- ENRIZ, Noelia. 2011. "Jajeroki: Un abordaje de la cotidianeidad de los niños y niñas mbya". En: G. Novaro (coord.) *La interculturalidad en debate. Experiencias formativas y procesos de identificación en niños indígenas y migrantes*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 103-120.

- GARCÍA PALACIOS, Mariana. 2014. "La construcción de conocimiento religioso y las prácticas sociales. 'Ir a la iglesia' según los niños y niñas de un barrio qom urbano". En: J.A. Castorina y A. Barreiro (comp.) *Representaciones sociales y prácticas en la psicogénesis del conocimiento social*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 157-178.
- HECHT, Ana Carolina. 2011. "¿Niños monolingües en una comunidad bilingüe? Socialización lingüística de los niños y las niñas de un barrio toba". En: G. Novaro. *La interculturalidad en debate*. Buenos Aires: Biblos. pp. 45-63.
- HECHT, Ana Carolina. 2015. "Trayectorias escolares de maestros toba/qom del Chaco". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 24(2): 1-12.
- HECHT, Ana Carolina; GARCIA PALACIOS, Mariana; ENRIZ, Noelia y DIEZ, María Laura. 2015. "Interculturalidad y educación en la Argentina. Discusiones en torno a un concepto polisémico" En: G. Novaro, A. Padawer y A. C. Hecht (coords.) *Educación, pueblos indígenas y migrantes. Reflexiones desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 43-64.
- HIRSCH, Silvia y SERRUDO, Adriana (2015). "Trayectorias de la docencia en contextos interétnicos: la labor de los docentes wichí y guaraní en Salta". En: A. C. Hecht y M. A. Schmidt (Comps.). *Maestros de la Educación Intercultural Bilingüe*. Buenos Aires: Novedades Educativas. pp. 179-198.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS. 2010. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-CensoProvincia-3-9-90-098-2010> (25 de octubre de 2022)
- ISLA, Alejandro. 2002. *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: De las Ciencias.
- LAVE, Jean y WANGER, Étienne. 2007. *Situated Learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: University Press.
- LEVINSON, Bradley y HOLLAND, Dorothy. 1996. "La producción cultural de la persona educada: una introducción". En: B. Levinson, D. Foley y D. Holland. *The cultural production of the educated person*. Albany: State University of New York Press. pp. 1-54.
- LLOSA, Sandra. 2005. "Las biografías educativas de jóvenes y adultos desde una perspectiva de educación permanente". En: *Cuadernos de Cátedra. Opfyl*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1-13.
- MARCHEGANI, Marina; PALAMARCZUK, Valeria; PRATOLONGO, Gerónimo; REYNOSO, Alejandra y TANCREDI, Mariela. 2003. "Pasado, presente y futuro: la construcción de la identidad cultural en la Comunidad India Quilmes (Noroeste argentino)". Mecanoescrito.

- MONTESINOS, María Paula y PAGANO, Ana. 2012. "Claves para pensar en trayectorias escolares en el campo de la Educación de Jóvenes y Adultos". En: F. Finnegan(comp.) *Educación de Jóvenes y Adultos: políticas, instituciones y prácticas*. Buenos Aires: Aique. pp. 181-218.
- MONTESINOS, María Paula; SCHOO, Susana y SINISI, Liliana. 2010. "Aportes para pensar la educación de Jóvenes y adultos en el nivel secundario. Un estudio desde la perspectiva de los sujetos". VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata. <https://www.aacademica.org/000-027/535> (25 de octubre de 2022)
- NOVARO, Gabriela. 2006. "Educación intercultural en la Argentina: Potencialidades y riesgos". *Revista Cuadernos Interculturales*, 4 (6): 49-60.
- NOVARO, Gabriela y PADAWER, Ana. 2013. "Identificaciones étnico-nacionales y procesos de legitimación del saber en grupos indígenas y migrantes en Argentina". *Século XXI, Revista de Ciencias Sociais*, 3(1): 10-38.
- PADAWER, Ana y DIEZ, María Laura. 2015. "Desplazamientos y procesos de identificación en las experiencias interculturales de vida de niños indígenas y migrantes en Argentina". *Anthropologica*, XXXIII (35): 65-92
- PIERINI, María Victoria. 2011. "La Comunidad India de Quilmes en la década de 1970. Reflexiones iniciales sobre la historia de su organización política y comunitaria". En: L. Rodríguez (comp.) *Resistencias, conflictos y negociaciones. El valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*. Rosario: Prohistoria. pp. 197-209.
- PIÑA, Carlos. 1989. "Aproximaciones metodológicas al relato autobiográfico". *Revista Opciones*, 16: 107-125.
- RAMÍREZ, Victoria. 2012. *La Ciudad Sagrada de Quilmes. Desafíos y problemáticas en torno a la gestión del patrimonio indígena*. Tesina Master en Cs. Sociales, L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- ROCKWELL, Elsie. 2009. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- ROCKWELL, Elsie. 2016. "Prólogo. Conversaciones en torno a la educación con pueblos indígenas/migrantes". En: G. Novaro, A. Padawer y A.C. Hecht. (coords.) *Educación, pueblos indígenas y migrantes. Reflexiones desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 11-39.
- TOLOSA, Sandra. 2014. "El diálogo incesante. Comunidad India Quilmes, construcción política y poder del Estado". *RCA*, 50 (1):55-58.
- TOLOSA, Sandra. 2018. *Los Antiguos y el estado. Historia de la construcción material del patrimonio arqueológico, sur de los valles calchaquíes (1877-2008)*. Tesis doctoral, FFyL-

UBA.SOSA, Jorge .2007. "Ruinas" de Quilmes. Historia de un despropósito.
www.comunidadamaicha.org.ar/kilmes.pdf (25 de octubre de 2022)

VALENZUELA, Estela Maris. 2009. "Educación Superior Indígena en el Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen (CIFMA): Génesis, desarrollo y continuidad". En: D. Mato (Coord.) *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCOIESALC). pp. 79-102

› **GT9. Geopolítica del patrimonio en el siglo XXI: dinámicas y complejidades de las articulaciones local-global en clave antropológica**

Coordinadorxs

Rotman, Mónica (CONICET/ ICA-UBA), mbr30855@gmail.com

Troncoso, Claudia (CONICET/ IG-UBA), claudia.a.troncoso@gmail.com

Perez Winter, Cecilia (CONICET/ IG, ICA-UBA), cecipw@gmail.com

Fundamentación

El campo patrimonial si bien ha estado sujeto a modificaciones periódicamente y sin solución de continuidad, en el primer cuarto del siglo XXI se materializan con mayor nitidez y visibilidad cambios que ya se estaban gestando en las últimas décadas del siglo XX. A esto se agrega desde 2019, un fenómeno sanitario a nivel mundial: la pandemia de Covid 19, con brutal y trágico impacto y consecuencias. En nuestro país se suma una situación económica extremadamente grave (producto en gran parte de la política implementada por el gobierno anterior –período 2015-2018/9-).

Ubicado el campo, los procesos patrimoniales se encuentran atravesados por profusos y diversos factores, límites flexibles, maleables y ambiguos, constantes reconfiguraciones, heterogéneas dinámicas socio-políticas, económicas, territoriales, sanitarias, y coyunturas complejas, involucrando asimismo la interpenetración global- local (o más abstractamente universalismo y particularismo). Se cuestionan significados, poderes, memorias de los bienes patrimoniales, que tornan significativo revisitar la categoría patrimonial.

Entendemos que tales cuestiones, al ser aprehendidas considerando su inserción en marcos multidimensionales permiten plantear una geopolítica del patrimonio desde una perspectiva antropológica.

Desde un enfoque procesual, atendemos a las vinculaciones y/o solapamientos de las dimensiones política, económica, simbólica e ideológica, contemplando la potencial preeminencia de una de éstas en contextos determinados; las distintas escalas espaciales a considerar en las expresiones patrimoniales, la puesta en relación de condiciones estructurales con la agencia de los sujetos y la apreciación de los significados que éstos últimos atribuyen a situaciones coyunturales. En relación con lo dicho, y respecto de los

sujetos sociales intervinientes en los procesos patrimoniales, sostenemos un enfoque que incluye la intervención estatal, desde una visión crítica, pero atenta a las tendencias que demonizan/ minimizan y/o atribuyen un accionar superlativo a la esfera gubernamental.

Proponemos trabajar, dialogar y poner en discusión la problemática desde una perspectiva crítica, un conocimiento situado y una posición desfetichizante del patrimonio.

Invitamos a presentar ponencias en este Grupo de trabajo, que se encuadren en los siguientes ejes:

- a) Lugares, monumentos, ámbitos y bienes patrimoniales resignificados, reconfigurados en períodos críticos (vg. pandemia COVID 19; en nuestro país posicionamientos sobre deuda externa, etc.) mediante acciones directas y/o a través de distintas manifestaciones (vg. homenajes a los muertos, movilizaciones negacionistas, antivacunas, anti-gubernamentales, acciones vinculadas con reivindicaciones del movimiento negro, etc.). Grupos, colectivos sociales, políticos, manifestaban/manifiestan sus demandas (vg. vinculadas a derechos humanos, ambientales, etc.) disputando, difiriendo o construyendo ámbitos, espacios y bienes con valores patrimoniales. Tales prácticas, con semejanzas o disimilitudes respecto de nuestro país se replicaron en ciudades del mundo con tradiciones e historias nacionales diferentes y aún transgrediendo disposiciones institucionales.
- b) Los procesos de recreación como estrategias que tensionan o que se colocan como alternativas de la autenticidad, privilegiando aspectos como el vivenciar y/o generar experiencias a partir de los patrimonios. En este marco, interesa cómo se producen tales experiencias –y qué significados, evocaciones emergen o no- en cada sujeto o actor social que participa o participó en la construcción de estos patrimonios, (turistas, residentes, ex-trabajadores/as, etc.).
- c) Estudios de “casos” que en la retroalimentación Teoría- Campo (dadas situaciones producto de realidades cambiantes) observan y proponen una revisión de categorías teóricas y la implementación de técnicas metodológicas novedosas y/o la intensificación de aquellas en uso.
- d) Diferentes o inéditas modalidades de producción, activación y conservación de bienes, ámbitos, espacios y elementos patrimoniales; y uso intensivo y/o usual (incorporado) de dispositivos digitales.
- e) Espacios naturales y su constitución como ámbitos patrimoniales. Convergencias y divergencias de proyectos, usos y significados en relación con los actores intervinientes (dinámicas territoriales locales e injerencia de instituciones de carácter global/internacional). Tendencias recientes en el contexto actual de preocupación por la utilización y destrucción de los recursos naturales. Actualización de la valorización territorial como “relictos” de naturaleza a preservar.

Perspectivas iniciales en el abordaje del Patrimonio Cultural Construido en áreas protegidas nacionales del oeste santacruceño

CADÚS, María Fernanda / CONICET-APN - fcadus@gmail.com.

Grupo de Trabajo 9: Geopolítica del patrimonio en el siglo XXI: dinámicas y complejidades de las articulaciones local-global en clave antropológica

» *Palabras clave: abordaje interdisciplinario - áreas protegidas - patrimonio cultural construido*

» **Resumen**

Las áreas protegidas son espacios geográficos definidos, reconocidos y gestionados mediante medios eficaces para conseguir la conservación a largo plazo del patrimonio natural y cultural, así como de sus servicios ecosistémicos asociados. Dentro del patrimonio cultural hay diversas categorías. En este trabajo haremos hincapié en el Patrimonio Cultural Construido (APN 2020). Al mismo tiempo, según el caso, se abordarán conceptos como paisaje arqueológico y espacios fronterizos con la intención de revisar las categorías mencionadas.

La Administración de Parques Nacionales en áreas protegidas bajo su jurisdicción desarrolla tareas de relevamiento, conservación y manejo del patrimonio cultural. Los Parques Nacionales Patagonia, Perito Moreno y Los Glaciares cuentan con escasa información sistematizada vinculada al patrimonio cultural construido, por lo que se propuso un plan de trabajo para abordar la temática en el marco de una investigación doctoral cuyo objetivo principal es conocer la dinámica poblacional reciente de las áreas protegidas, dándole continuidad al conocimiento que se tiene a partir de estudios arqueológicos, que incluye la recopilación de información, el relevamiento de infraestructura con la utilización de fichas prediseñadas, así como también la revisión de fuentes y el desarrollo de entrevistas con pobladores locales para complementar y/o completar la información disponible en cada espacio natural protegido abordado. La presentación de tres casos en este estudio, puesto Las Ardillas del Parque Nacional Patagonia, puesto Brunel del Parque Nacional Perito Moreno y puesto Amarillo del Parque Nacional Los Glaciares, permitirá ofrecer un panorama sobre la situación inicial, así como los posibles problemas a enfrentar.

› **Introducción**

En la presente ponencia se desarrolla una primera aproximación de tres casos que se encuentran en estudio sobre el Patrimonio Cultural Construido de los Parques Nacionales Patagonia, Perito Moreno y Los Glaciares (Santa Cruz, Argentina). Cada caso a tratar corresponde a infraestructura ubicada al interior de estas áreas protegidas, que presentan distintas características constructivas y se corresponden con una funcionalidad definida en la antigua subdivisión de los terrenos, siendo que pertenecían a estancias o bien, estaban ubicados en tierras fiscales. Es por ello que, en el marco general de la investigación, es importante preguntarse cómo fue la distribución de las tierras en la República Argentina, en la provincia de Santa Cruz en particular y, específicamente, en las áreas hoy pertenecientes a los Parques Nacionales mencionados. Los casos que trataremos se enmarcan dentro de mi plan de trabajo de tesis doctoral, la cual está orientada a conocer la dinámica poblacional de las actuales áreas protegidas nacionales del oeste santacruceño, vinculada con modalidades recientes e innovadoras de poblamiento regional, fuertemente relacionadas a actividades económicas extractivas y ganaderas. Tales ocupaciones humanas comprenden momentos históricos desde finales del siglo XIX hasta la conformación de los espacios naturales protegidos, en diferentes décadas del siglo XX y siglo XXI.

El Patrimonio Cultural Construido se define dentro de la APN¹ como un conjunto arquitectónico que posee significancia cultural por ser testimonio de una época o un estilo particular de una comunidad, siendo la expresión de su desarrollo a lo largo del tiempo o de acontecimientos particulares. El recurso y su entorno están en íntima relación, y junto a su dimensión social o simbólica también contribuyen a su significancia cultural. El patrimonio construido puede comprender edificaciones o conjuntos, asentamientos urbanos o rurales, áreas cultivadas o explotadas, obras de ingeniería u otras de adecuación del territorio para uso productivo, social o de recreación (APN 2020).

En este trabajo se considera que los patrones constructivos y la estructuración del espacio, resultante de las actividades antrópicas y su impacto sobre el ambiente pueden dar cuenta del aprovechamiento de los recursos naturales; es decir, que cobran relevancia corrientes de agua (chorrillos, arroyos, lagunas y/o lagos), zonas de bosque o con abundancia de rocas -todos ellos como fuentes potenciales de materias primas y/o de aprovechamiento de recursos-, así como de los procesos socioculturales y económicos que

1 Disposición DNC-APN Nº 51/2020.

se dan en esos espacios. Esta información contextual local permitiría analizar y evaluar la conformación de un paisaje arqueológico particular y desarrollos regionales mayores, que tuvieron lugar en el pasado reciente en espacios de frontera.

› ***Perspectiva del abordaje***

Las infraestructuras edilicias (puestos) que se abordan en esta ponencia corresponden al siglo XX, las cuales deben ser consideradas en una perspectiva extra regional; esto es, nacional y mundial. Para ello, un enfoque relacional e interdisciplinario se vuelve fundamental, ya que el uso de herramientas de la arqueología, la antropología y la historia, permite contemplar el espacio y el tiempo como variables fundamentales y que deben ser abordadas de manera conjunta (Casanueva, 2013; Saletta, 2015). El carácter relacional dialéctico permitirá entender las distintas dimensiones del Patrimonio Cultural Construido, problemática aún sin abordar de manera sistemática para la Patagonia Austral en la Administración de Parques Nacionales. Asimismo, esta perspectiva de análisis permitirá analizar los procesos económicos, políticos y culturales que se generan (y sus interdependencias), teniendo en cuenta las distintas relaciones históricas, contemplando los contextos sin que los casos particulares caigan en la a-historicidad (Achilli, 2005).

El uso de otras fuentes de información, además del registro material, permitirá complementar los relevamientos de campo de nuestro objeto de estudio. Es por ello que se emplearán documentos oficiales, crónicas y cartografías históricas (Buscaglia y Nuviala, 2007; Goñi y Nuevo Delaunay, 2009), así como también la información provista a través de las fuentes orales (Galucchi et al., 2017; Mengoni Goñalons et al., 2009) y los escritos de antiguos pobladores, sus descendientes y aquellos que fueron trabajadores de parques nacionales (Fragas, 2007; Halvorsen, 1999; Madsen y Bertomeu, 1956; Rivera, 2005). El poblamiento humano regional se aborda como un proceso, donde el espacio se considera un paisaje constituido por aspectos físicos, culturales e históricos (Crumley, 1994; Rossignol y Wansnider, 1992). El estudio arqueológico de la dinámica de los procesos culturales, cambios en el paisaje y de las actividades tanto a escala local como regional (Hicks y Beaudry, 2006), permitirá comprender la variabilidad de las estrategias de uso y aprovechamiento del espacio y sus recursos, en las distintas trayectorias de cada área protegida desde su creación.

La ubicación geográfica de las áreas protegidas a abordar permite la indagación de las relaciones con nodos poblacionales occidentales y meridionales y evaluar los alcances de los territorios (Benedetti, 2011, 2014), la existencia de fronteras y la movilidad de las poblaciones y los individuos (Bandieri, 2017; Luiz y Schillat, 2020 [2001]; Tapia Ladino,

2017), la delimitación de la región (Bandieri, 2018) y/o integración regional (Martinic, 2020 [2001]). Particularmente, Barbería (1996) desarrolla los planteos vinculados a la formación de esta región autárquica con centro en Punta Arenas, integrada por el sur de Chile, Santa Cruz y Tierra del Fuego, y basada en la producción y exportación de lana, carne ovina y derivados a los mercados europeos y a todas las repúblicas del Pacífico.

“Santa Cruz se constituyó -hasta 1920- en un área periférica del sur chileno (...) así como los capitales que dieron comienzo a la ocupación se originaron allí, también los ingresos que generaron se dirigieron a Punta Arenas...” (Barbería, 1996:65)

Bandieri (2017), por su parte, se refiere a una especialización regional entre los territorios de Santa Cruz y Chile, que posee su propio esquema de funcionamiento e intercambio y con una organización socio-espacial acorde que admite un tratamiento diferencial. De hecho, afirma que

“no es posible pensar la historia de la región atendiendo solamente a sus límites territoriales, sin considerar la importancia de un área de frontera con existencia propia donde se habría definido históricamente un espacio social de particulares características” (Bandieri, 2017: 245)

➤ **Antecedentes**

Cabe destacar que existe un grado de avance diferente respecto del conocimiento del poblamiento humano remoto y reciente de las áreas protegidas bajo estudio (APN 2017, 2019, 2020). En este sentido, las ocupaciones del período abordado comprenden un lapso relativamente breve respecto de la antigüedad de ocupación humana de la región, que se remonta a fines del Pleistoceno (Aschero et al., 2005; Borrero, 1995) y principios del Holoceno, bajo la modalidad cazadora recolectora y sus últimas evidencias datan entre 400 y 240 años AP (Belardi et al., 2020; Cassiodoro, 2011). Esos espacios fueron abandonados muy probablemente debido a cambios drásticos en la disponibilidad de recursos críticos y a la saturación del espacio, desplazándose las poblaciones cazadoras hacia otros sectores vecinos (Franco y Borrero, 2003; Goñi, 2010).

Hacia 1870 las crónicas describen la presencia de exploradores, integrantes de comisiones demarcadoras de límites, colonos europeos, argentinos y pobladores ganaderos (Skottberg 1911 en Aschero et al., 2005) en las actuales áreas protegidas. Asimismo, mencionan que las comunidades tehuelches incursionaban esporádicamente en esos espacios cordilleranos en busca de caballos salvajes (Musters, 1997 [1869- 1870]). En ese momento, el Estado nacional argentino se encontraba abocado al control marítimo de las tierras australes, estableciendo bases navales en las desembocaduras de los principales ríos de Santa Cruz en el Atlántico. En 1878, la sanción de la Ley de fronteras en Argentina

permitió financiar la conquista militar y llevar a cabo planes de colonización de las tierras patagónicas a través de la agro-ganadería. Las leyes de otorgamiento de tierras en arrendamiento y de frontera que el Estado nacional desplegó deben ser entendidas como marcos de ordenamiento (Johnson, 1996), y como tales representaron intereses y relaciones de poder y establecieron complejas redes de relaciones económicas, sociales, simbólicas y políticas (Funari et al., 1999). Por tal motivo, resulta de interés conocer los contextos particulares de ese entramado político y económico (Bianchi, 2007; Martinic, 2020 [2001]) en cada área protegida en particular, y en la región cordillerana en general. Por sus características ambientales, la ocupación colonizadora de Santa Cruz hasta 1895 descansó en un movimiento de penetración de capitales e inmigración relativamente lento, favorecido por los tratados internacionales (Barbería, 1996). De este modo, las corrientes poblacionales provenientes de Punta Arenas (Chile) y de las Islas Malvinas rápidamente se asentaron y desplegaron la ganadería ovina extensiva, favorecidas por sus experiencias previas y por las óptimas condiciones ambientales del extremo sur continental. Esta política nacional, sin embargo, no produjo una ocupación intensiva del espacio ni una colonización masiva de la región bajo estudio, definida como límite del territorio. Por el contrario, los espacios cercanos a la cordillera debieron esperar décadas para que la actividad ganadera se instalara: las primeras poblaciones históricas comenzaron a establecerse hacia 1907, con pulsos ocupacionales en las siguientes décadas, a través de la instalación de establecimientos ganaderos o bien de pobladores individuales. Siguiendo la caracterización de zonas agronómicas realizada sobre Santa Cruz (Barbería, 1996), los Parques Nacionales Patagonia, Perito Moreno y Los Glaciares pertenecen a la zona cordillerana; en este sentido, ocupan el segundo lugar de calidad en relación con: a) presencia de vegas, cañadones y mesetas; b) la existencia de aguadas naturales; c) las condiciones climáticas; d) la vegetación; e) la receptividad; y f) la distancia a los puertos. Teniendo en cuenta estas características, considerarlos como espacios marginales (Senatore, 2000) o mediterráneos (Bandieri, 2017) dentro de una dinámica poblacional, claramente orientada desde el sur y del este (Barbería, 1996; Cepparo, 2006), se contrapone desde el punto de vista ambiental y de la disponibilidad de recursos naturales. Por lo tanto, interesa evaluar la funcionalidad de estos espacios dentro del incipiente mundo moderno regional y de los cambios climáticos y/o ambientales (Mazzoni y Rabassa, 2020) acaecidos en el periodo abordado: variaciones en la disponibilidad de espacios libres de agua, hielos y vegetación boscosa.

El traslado de los productos obtenidos en el occidente santacruceño así como el aprovisionamiento de bienes y mercancías delinearon, también, los ejes de interacción entre la cordillera y la costa (Coronato, 2010), y con otros espacios por fuera del territorio nacional (Bandieri, 2017; Luiz y Schillat, 2020 [2001]), por ejemplo, con Punta Arenas. La

posibilidad de comunicación directa con los mercados europeos a través de Chile era facilitada por la eliminación de los impuestos aduaneros y la débil participación estatal en ambos países, lo cual debió favorecer tal proceso de integración (Barbería, 1996). Al contemplar estas situaciones, se observa que el devenir de la ocupación desde finales de Siglo XIX y el Siglo XX estuvo relacionado a actividades productivas, aunque la disparidad estuvo vinculada al grado de protección otorgado a ciertos espacios.

Respecto de las ocupaciones en momentos históricos, los relevamientos sobre los bienes culturales al interior de los espacios protegidos se desarrollaron de manera no sistemática, por lo que se cuenta con datos singulares, mientras que trabajos más recientes implementaron fichas prediseñadas de registro (Disposición DNC-APN Nº 51/2020). La información disponible sobre los Puestos Las Vacas, Carnero y Herminita en el Parque Nacional Los Glaciares, así como los Puestos Astorga (Molinari 1993), del Casco de la Ex Estancia (ahora en adelante aparecerá como Ea) El Rincón, un relevamiento somero en Ea. Río Roble en el Parque Nacional Perito Moreno y fichas de registro para Puesto Barcia en el Parque Nacional Patagonia, permiten conocer de manera preliminar los patrones constructivos de los casos mencionados. Esos relevamientos muestran el amplio uso de la chapa ondulada metálica como cubierta de techo y, frecuentemente, también como cubierta de paramentos; se combina con estructuras metálicas, más frecuente en los galpones y construcciones destinadas a la actividad productiva, o bien con estructuras de madera, situaciones que coinciden con los planteos de Lolich (2003). Sin embargo, la revisión de estos relevamientos permite identificar otras dos técnicas constructivas que, si bien detallaremos en los estudios de casos a presentar, constituyen variantes poco empleadas a nivel regional; se trata del adobe y la canoga (Bersten, 2018; Rivero, 2005). Para esta última, se pueden determinar vínculos regionales con Chile, a través de la lectura de diferentes trabajos.

➤ **Área de estudio**

Los parques nacionales a abordar en el marco de este trabajo se encuentran en el oeste santacruceño. Fueron creados en distintos momentos con objetivos de conservación diversos y abarcan una variabilidad enorme de biodiversidad. A continuación se presentan sucintamente, de Norte a Sur.

El Parque Nacional Patagonia (PNP) se ubica en el NO de la provincia de Santa Cruz, abarcando una muestra representativa de la estepa patagónica. Su diseño comprende distintas cotas altitudinales (pie, escalón y altiplanicie) sobre la meseta del lago Buenos Aires: un *plateau* basáltico salpicado por una enorme cantidad de lagunas temporarias.

Esta área protegida se creó en el año 2014 (Ley N° 27.081) luego de un proceso fomentado por ONGs locales y la APN para la conservación de los acuíferos y el hábitat del macá tobiano (*Podiceps gallardoi*). Debido a la presencia de pasturas y fuentes de agua, distintos establecimientos ganaderos utilizaron en el siglo XX el espacio actual del Parque Nacional como nodo de veranada sobre la meseta del lago Buenos Aires (APN 2020), siendo que, recientemente, en inmediaciones de este lago, se instalaron estancias dedicadas a la actividad agropastoril y/o a la producción frutihortícola (Apóstolo et al., 2012). En 2016 y 2018 la superficie del parque nacional protegida fue ampliada con la anexión de las Reservas Naturales Silvestres Patagonia y La Ascensión (decretos PD N° 326/2016 y 838/2018).

El Parque Nacional Perito Moreno (PNPM), se encuentra en el centro oeste de la provincia de Santa Cruz, en el departamento de Río Chico. Comprende parte de la cordillera de los Andes, complejos sistemas lacustres, ríos, bosques y un importante sector de estepa sub-andina. El clima en esa área es ventoso y frío, su temperatura varía entre 15°C en verano y -30° C en invierno. En 1937 a través del Decreto N° 105.433 se declararon *reservas con destino a la creación de Parques Nacionales* a varios territorios en la provincia, y se fijaron los límites de dichas reservas, dentro de las cuales se encuentra PNPM. En 1938, el Decreto N°125.596 amplía la definición del límite sur, en 1942 se rectifican los límites norte y este por medio del Decreto N° 118.660. Hacia 1945 se crea el área protegida, la cual depende administrativamente del Parque Nacional que se describe a continuación hasta la década de 1990.

El Parque Nacional Los Glaciares (PNLG) se ubica en el sudoeste de la provincia de Santa Cruz. El área protegida fue creada con el objetivo de promover la conservación y proteger la presencia de fauna y flora autóctona, que constituyen ecosistemas particulares de grandes cuerpos de hielo, además, de una muestra representativa del bosque andino patagónico austral así como pequeñas muestras de estepa (Decretos N° 105.433/1937 y 9.504/1945). En 1937 a través del mismo Decreto, que establece como reserva a las tierras del PNPM se declaran las reservas de tierras de lo que luego sería el parque nacional Los Glaciares. Con posterioridad, en mayo de 1945, se concreta la declaración como Parque Nacional a través del Decreto N° 9.504. El Parque Nacional Los Glaciares forma parte de los Sitios de Patrimonio Mundial Natural de la UNESCO desde 1981.

Tanto el PNPM como Los Glaciares fueron creados cuando aún la explotación ganadera ovina jugaba un rol fundamental en la ocupación del espacio patagónico (Andrade, 2005; Andrade et al., 2010; Barbería, 1996; Bandieri, 2005; Cepparo, 2006; Coronato, 2010, entre otros). Es por ello que, a lo largo del tiempo, al interior de las áreas protegidas mencionadas se mantuvieron algunos permisos precarios de ocupación y pastaje otorgados por la Gobernación del Territorio Nacional de Santa Cruz. Sin embargo,

con posterioridad, tales permisos precarios de ocupación tuvieron que reconvertir sus actividades debido a políticas de conservación de la APN (APN 2017, 2019).

› ***Materiales y métodos de investigación***

La revisión de diversas fuentes documentales, narrativas (autobiográficas e históricas), archivos fotográficos de APN, normativas aplicadas sobre la población en las áreas hoy pertenecientes a Parques Nacionales, se complementó con la revisión y/o realización de relevamientos y fichas de registro de APN así como informes de investigaciones sobre los sitios arqueológicos. Esta revisión permitió un primer acercamiento a las técnicas constructivas, la cual se contrastó y desarrolló con una revisión bibliográfica. Un aporte importante lo constituyó la realización de charlas informales, como primera aproximación, las cuales se transformarán en entrevistas semi-estructuradas para lograr mayor profundidad sobre temáticas específicas. La construcción de la base de datos para los casos que a continuación se presentan da cuenta de la relevancia y necesidad de un abordaje interdisciplinar y relacional, donde la dialéctica trabajo de campo y trabajo teórico/conceptual se hacen fundamentales.

› ***Casos de estudio***

Puesto Las Ardillas

El Puesto Las Ardillas (Figura 1) está ubicado sobre la margen sur del río Ecker, a unos 1360 msnm (-47.106730° de latitud, -71.350620° de altitud), sobre la meseta lago Buenos Aires en el actual Parque Nacional Patagonia.

Para este caso tendremos en cuenta los relevamientos e informes arqueológicos realizados por Gradín (1996), Caracotche et al (2018). Estos se contrastarán con las entrevistas y charlas informales que podamos ir realizando a lo largo del trabajo de campo.

Un punto a indagar es la pertenencia o no del Puesto Las Ardillas a un establecimiento ganadero. Para ello se emplearon las diversas fuentes antes mencionadas. Si bien en Caracotche et al. 2018 se menciona que pertenece a la antigua Estancia El Saucó, uno de nuestros interlocutores² nos dijo que el puesto se encuentra sobre antiguos terrenos fiscales que se incorporaron al PN Patagonia. Al verificar en la ley de creación, se observa que el mismo se encuentra en el lote 13d. Asimismo, este interlocutor mencionó

² Informante clave y guía turístico con una vasta experiencia en la zona. La charla informal fue realizada el mes de octubre de 2022.

que posiblemente podría haber formado parte de la veranada de la Estancia Lago Ghío. Esta será una información a corroborar a lo largo de la investigación.

El puesto Las Ardillas se encuentra en un espacio que es identificado como singular, por la enorme cantidad y diversidad de evidencias arqueológicas e históricas que señalan una reocupación del espacio (Caracotche et al., 2018). Entre la materialidad arqueológica se identificaron artefactos líticos, arte rupestre grabado en bardas basálticas, así como infraestructura y restos materiales asociados a la ocupación ganadera. Particularmente, entre el corral y el puesto ganadero se observaron diversas evidencias arqueológicas e históricas que configuran una distribución continua de materiales en este sector, entre ellos dos barriles metálicos, botellas de vidrio en cajón de alambre y algunos alambrados que subdividían los espacios.

El puesto se construyó con una estructura de madera y chapa metálica ondulada empleada como cubierta de techo y cubierta de paramentos, la unión de las maderas fue mediante el empleo de tarugos y encastrés de madera. Este es uno de los patrones constructivos característicos empleados en las estancias patagónicas desde principios del siglo XX (Lolich, 2009). La construcción consta de una sola habitación, una ventana y una puerta de madera en buen estado. En el escalón de entrada de cemento se registró la siguiente leyenda, grabada en números romanos *III-IIIMCMLXVIII* (1968), lo que nos lleva a preguntarnos si esta podría ser la fecha de construcción. El equipamiento del edificio nos ofrece indicios de su funcionamiento como puesto de control ganadero. Se registró una cocina económica en su interior, escoba, pala, una mesada con latas, una olla, pava, frascos de vidrio, cucharón, dos camas con pieles de oveja y alpargatas.

El corral, utilizado para la encerrona de animales, se encuentra emplazado aprovechando el afloramiento rocoso, empleando rocas basálticas aflorantes en el lugar para su construcción. Sus muros tienen una altura de 1 m a 1,20 m y aún se conserva el alambrado que funcionó como tranquera. El sector interno de esta estructura presenta un recinto pequeño construido con rocas y techo de chapa. En su interior se observaron diferentes materiales vinculados a la actividad ganadera: fragmentos de vidrio, herraduras, fragmentos de chapas, un instrumento de hierro, huesos de oveja, maderas quemadas, bosteo histórico y actual de animales domésticos y restos de plásticos. Asimismo, dentro de esta estructura se observó la mayor concentración de evidencias arqueológicas e históricas.

Puesto Brunel

El Puesto está ubicado en el PNPM (Figura 2), en la margen este del lago Nansen, en la península homónima (-47.945356° de latitud, -71.342683° de altitud) a 847 msnm. Para este caso tendremos en cuenta la revisión de fuentes (libros, compilaciones, fotografías

actuales) que aportan una diversidad de información vinculada al origen de la familia, característica del puesto y primera aproximación a la técnica constructiva.

A partir de las diferentes fuentes disponibles (Halvorsen, 1999 [1997]; Madsen 1956; Starópoli, 2013; APN 1934-1944; PNPM s/f) se conoce que el propietario del puesto ubicado en el Lote 10 bis de la Colonia General Paz, fracción A (Exp. 2872/940) fue Andrés Brunel a quien se lo describe como un carpintero y leñador (vendía leña a las estancias de la zona que sacaba en balsa por los lagos Azara y Nansen), también se dedicaba a la cría de algunos vacunos y equinos. Junto a sus hermanos, Ángel e Isidoro, llegó a la provincia de Santa Cruz desde Entre Ríos en 1930 y se radicó en el puesto bajo análisis. Los tres hermanos aparecen mencionados en la bibliografía consultada como sobrinos de Ascencio Brunel, un bandolero de origen confuso (Uruguay o Islas Malvinas), un personaje atravesado por diferentes relatos cuasi fantásticos que requerirían de un análisis aparte. Además, se sabe que el hermano de Ascencio Ángel (de mismo nombre que uno de sus sobrinos) se radicó en Última Esperanza, Chile (Halvorsen, 1999).

Martinic (1980) en un apartado dedicado a Ascencio Brunel da cuenta de que ese apellido aparece mencionado en distintos documentos de la década del 80 del siglo XIX.

“... al parecer los miembros de la familia, pues fueron varios (...) procedían de las Malvinas pero eran de origen latino, no sajón. Algunos de ellos fueron reconocidos en la Colonia de Punta Arenas como de nacionalidad uruguaya y otros como malvineros” (1980: 198.)

De confirmarse la primera de las nacionalidades, cabe suponer que se trató entonces de uno de los grupos familiares arribados al archipiélago oceánico con anterioridad

“... contratados para trabajar en faenas rurales, aprovechando la vinculación existente entre el dominio británico y el puerto oriental de Montevideo. Si lo segundo cabría conjeturar que la familia procedía de alguno de los gauchos, también de origen oriental, que fueron llevados a las Malvinas por los argentinos cuando ejercían jurisdicción sobre aquellas islas antes de 1833. Como hubiere sido, el hecho es que varios miembros de la familia Brunel llegaron a Punta Arenas entre 1885 y 1890 a lo menos, estableciéndose como colonos...” (Martinic, 1980:198-199).

Por otra parte, Halvorsen (1999[1997]) nos dice que las opiniones sobre el origen de Ascencio Brunel son dispares.

“De Agostini menciona que era oriundo de Uruguay, mientras que mi abuelo, Halvor Halvorsen, en el relato que hiciera al escritor Sundt (...) afirma haberlo conocido y sostiene que había nacido en Malvinas, de madre inglesa y padre italiano.” (Halvorsen, 1999[1997]:39)

Lo relevante de cada relato para esta investigación es que nos dan indicios sobre los diferentes movimientos poblacionales asociados a las relaciones productivas y económicas de la región y sus posibles vínculos con el dueño y/o constructor del puesto, su historia de vida y su experiencia, mientras que el registro material de este Patrimonio Cultural

Construido da cuenta sobre el uso de los recursos materiales del entorno en relación con los saberes constructivos que traía consigo Andrés Brunel.

Andrés Brunel, dueño del puesto, permanece en el PNPM hasta su muerte en 1976. En documentos institucionales [expedientes, fichas de lotes, censos y otros documentos referidos a las políticas y normativas de PN sobre los pobladores, del relevamiento de Starópoli (2013)] puede verse que ya en el año 1944, el mismo se encuentra en un listado entre aquellos considerados *intrusos o indeseables*³, los cuales se verían obligados a abandonar los espacios que ocupaban. Esta información nos invita a profundizar en un futuro cercano sobre la situación del lote, las normativas aplicadas y las categorías adjudicadas a los pobladores, entre otras cuestiones.

Más tarde, y hasta 1983, ocuparía el puesto la familia Saldivia (PNPM s/f), siendo que Don Saldivia trabajaba como jornalero en la Ea. Lago Belgrano y su esposa cuidaba de una huerta, de los yeguarizos y algunas vacas con las que hacía quesos para vender en las estancias, además de dedicarse al cuidado de un hijo y tres hijas. Llama la atención la siguiente afirmación del guión museográfico del Museo del Rincón con respecto al puesto: “luego construirían el propio, que es el que se conserva” (PNPM s/f). Por lo anterior nos podemos preguntar si el puesto que se conserva en la actualidad es el de Brunel con modificaciones o es el de los Saldivia que mantiene esa denominación por estar en el mismo lote. La respuesta a todas estas preguntas las iremos dilucidando con el trabajo en el terreno, haciendo una prospección del sector y la revisión documental correspondiente.

El puesto es de madera, con techumbre de canoga. A partir del registro fotográfico actual se puede establecer que algunas de las paredes del puesto también fueron construidas empleando canoga, mientras que otras fueron elaboradas con tablones de madera hechos a mano/con hacheta; y consta de dos ventanas solamente en el frente de la construcción. Se requiere de un relevamiento de campo exhaustivo para completar la ficha de registro de APN, contemplando medidas y la correcta identificación de los patrones constructivos aquí presentados, así como su estado de conservación.

La técnica constructiva/artesanal de la canoga se manifiesta principalmente en el sur de Chile.

“Se trata de una solución tradicional (...) que consiste en el labrado rústico de troncos que se disponen traslapados, generando una secuencia de canales (...) Su particularidad está en la adaptación a las condiciones climáticas del territorio en la que se emplaza, una zona precordillerana

3 Intrusos: pobladores que entre 1935-37 “ocupaban campos fiscales, en su mayoría bosques, sin poseer autorización alguna y los que rara vez habían abonado pastaje por sus haciendas. La primera preocupación que se tuvo fue estudiar la situación y los antecedentes policiales (...) Como primer medida se realizó un censo general de pobladores y de haciendas...” (Carta dirigida al presidente interino por Oscar Arce, Jefe de División de Tierras, Bosques y Fauna del 28 de octubre de 1944. En folio 25/3- Expediente 2067-244. Starópoli, 2013:138-141)

con fuertes nevazones y un extenso período lluvioso en invierno” (Dirección de Arquitectura Ministerio de Obras Públicas, 2016:95).

Este patrón constructivo servía para proteger o para impermeabilizar las casas de las lluvias y, al no existir los aserraderos, se empleaban troncos partidos por la mitad con hacha

“... se cortaban a los tres metros, para luego colocarlas unas espaldas a la otra, sobre una venía la otra, estas canogas tenían una pestaña, no se cubría toda la canoga y así escurría el agua” (Don Francisco Cañuleo, 2005 en Ordóñez Rivero, 2005:51).

A partir de esta información, nos preguntamos: ¿Qué vínculos económicos y familiares nos muestran estas características constructivas comunes en relación con Chile? ¿Son las características climáticas y ambientales condicionantes para el empleo de determinada técnica constructiva? ¿Cómo se ajusta esto a la historia familiar construida en relación a Andrés Brunel?

Es preciso destacar que algunos puestos ubicados en la zona en el margen oeste del lago Nansen presentan características constructivas similares al de Andrés Brunel. Los puestos correspondientes a la población Astorga fueron contruidos mayoritariamente con la técnica canoga. Cada vivienda fue realizada en madera y recubiertas en el interior con tela o papel, techo de canogas a un agua y contaba con infraestructura adicional (huerto, letrina galpón, gallinero, etc.) (Molinari, 1993). Esta similitud nos permite hacernos preguntas adicionales a resolver en un futuro cercano. ¿Es esperable verla repetida en otros puestos/construcciones en otros espacios boscosos; por ejemplo, en el PNLG?

Puesto Amarillo

El puesto se ubica en el PNLG (Figura 3), en el límite norte del pueblo de El Chaltén (-49.320662° de Latitud, -72.895062° de Longitud) a 404 msnm. Se encuentra en el lote 181 correspondiente a la Ea. La Quinta, en terrenos que a inicios del s. XX pertenecieron a grupos terratenientes franceses. Para este caso de estudio tendremos en cuenta la revisión de fuentes (libros, compilaciones, fotografías actuales) que aportan una diversidad de información vinculada al origen de la familia, característica del puesto y primera aproximación a la técnica constructiva.

Muchos de los franceses provenían de la localidad de Punta Arenas que se encontraba saturada por el caudal de inmigrantes recibidos, en pleno auge de la actividad ganadera. Madsen (1956) menciona que en 1906 Armando Piaget estaba buscando tierras para establecer en los márgenes del Río Las Vueltas una *compañía* (ganadera). Según los textos consultados, los inmigrantes franceses respondieron al desarrollo económico del momento.

Halvorsen (1999 [1997]) le dedica un acápite específicamente a los pobladores arrendatarios y primeros ocupantes, donde aparece mencionada la inmigración francesa y desarrolla las ocupaciones de los lotes adyacentes o inmediatos al Río Las Vueltas. En la siguiente cita da a conocer el estado de los lotes verificados con los documentos de la Dirección de Tierra de los años 1907 y 1908 y relaciona a este grupo de manera directa con la técnica constructiva y materialidad del Puesto Amarillo:

“la administración francesa ocupó en general los lotes al este del Río Las Vueltas aun cuando no todos les fueron otorgados; legalmente nunca tuvo derechos sobre este en particular, pero prueba de su ocupación es el conocido hoy como Puesto Amarillo, que fuera construido por ese grupo, en la década del diez, con madera del lugar y adobe” (Halvorsen, 1999:121).

A pesar de no tener un propietario inicial identificado aún, puede realizarse una breve caracterización del puesto Amarillo a partir de Fichas de Relevamiento (Castelli s/f, APN 2016) y de la visita al sitio en cuestión. El puesto tiene una base de hormigón: el lado sur está construido con ladrillos de adobe de 10x15cm, mientras que el extremo norte está construido con cantoneras de madera. En la mitad meridional, los ladrillos de adobe presentan una variación de 1 a 2 cm, aproximadamente y tienen una capa de revoque, desconociéndose si es de cal y arcilla o de adobe. Algunos sectores de las paredes de adobe evidencian pérdida del revoque y podemos ver intervenciones con cemento, que muestran la acción de la humedad sobre el sector. Por otro lado, el lado norte es de madera cantonera de entre 15 y 20 cm de ancho, cuyas juntas están rellenas por lana y otros materiales, a verificar, para garantizar el aislamiento térmico del interior.

El techo de toda la construcción es de chapa acanalada de zinc. El frente, así como en paredes Norte y Sur, presenta ventanas, con un estado de conservación variable y/o intervenciones para evitar el ingreso desde el exterior (Castelli s/f-, APN 2016). Un factor a controlar para la conservación del puesto es la vegetación de frambuesas y los frutales de guindos, que crecen en inmediaciones y aledaños al puesto.

En Duarte et al. (2018) se indica que el adobe, la tapia y la pared de mano son técnicas que pueden verse, tanto en el norte como en sudoeste de Francia, éstas implican el uso de la tierra, fibras vegetales, paja, esqueletos de madera o caña dependiendo de los procedimientos, de los recursos materiales disponibles y del conocimiento de los pobladores ¿Es posible que el constructor del puesto haya aplicado este saber constructivo que traía consigo de su lugar de origen o el ambiente boscoso y el aprovechamiento de los recursos disponibles fueron condicionantes necesarios de este tipo de edificación?

A pesar de lo dicho anteriormente es preciso aclarar que el adobe es una técnica constructiva sobre la que se tiene conocimiento en un amplio espectro del mundo desde tiempos antiguos, pero con diferentes particularidades en su práctica (Duarte et al., 2018;

Rotondaro y Mandrini, 2018; Rotondaro et al., 2018; Scialpi et al., 2015), con un gran beneficio debido a su materialidad, es decir, la posibilidad de mantener ambientes regulados tanto en verano como en invierno. No obstante, el agua es un factor corrosivo y puede permear en el adobe causando desprendimientos del revoque.

En contraste con fotografías de la época que se puedan conseguir y/o en base a testimonios se podrá ofrecer información sobre su constructor y/u ocupantes, las intervenciones posteriores a partir de los materiales presentes para dar cuenta de la historia de vida del puesto, sus diferentes usos y su relación con otros elementos y construcciones que hallamos en sus alrededores (un tanque ubicado en una elevación del terreno en diagonal al puesto y pequeña platea de cemento, cercos caídos, etc.).

Asimismo, la bibliografía consultada señala que el lote del puesto en 1919 fue arrendado por Madsen (hasta su partida a Bariloche entre 1940-1950), mientras que los Liniers también lo reclamaban. ¿Cuál era la situación del lote?

La información revisada hasta el momento nos invita a indagar, en primer lugar, sobre las asignaciones de terrenos de comienzos del siglo XX, la verdadera ocupación en el territorio de esta *compañía* y su correlato material con la tradición constructiva francesa. En segundo lugar, la incidencia de los cambios en la propiedad de la tierra ocurridos a partir de 1940 y las posibles intervenciones que ha tenido este edificio. Dada la fragilidad del adobe en relación a la presencia de agua, ¿sería esperable encontrar una construcción similar en otro espacio boscoso?

› **Reflexiones finales**

A partir de lo expuesto sobre el Puesto Las Ardillas y el avance de su análisis podemos observar la relevancia de la información arqueológica para dar cuenta de la reocupación del espacio; es decir, de la superposición de sitios arqueológicos e históricos. Lo cual nos lleva a preguntarnos sobre las condiciones del lugar, la disponibilidad de los recursos naturales en una amplia profundidad temporal. El contraste entre los relevamientos y las charlas informales muestran la retroalimentación teoría-campo, llamando nuestra atención sobre la contrastación de ideas e información disponible en fuentes documentales con el uso de los espacios, particularmente con las diferentes adaptaciones que la práctica del pastoreo pudo haber manifestado en diversos lugares.

El análisis sobre el Puesto Brunel nos da algunos indicios sobre la movilidad poblacional a través de la historia familiar de quien habitó ese lugar y, por otro lado, el patrón constructivo muestra relaciones con Chile, lo que nos lleva a preguntarnos: ¿cómo se transmitió ese saber constructivo artesanal? A su vez, es importante resaltar que la

técnica se adecúa a ciertas condiciones climáticas y aprovecha los recursos disponibles, por lo que cabe preguntarse si es posible encontrar otras construcciones como Puesto Brunel en condiciones climáticas y naturales similares (ambiente boscoso y en el que abundan las precipitaciones)

El puesto Amarillo también nos hace preguntarnos sobre la transmisión de este saber constructivo y la utilización de los recursos de la zona en la que se establecieron ¿Fueron realmente pobladores de origen sajón los que construyeron este puesto? ¿Qué elementos del entorno contiene el adobe utilizado? ¿Es una técnica propicia para ese clima y entorno?

En cualquiera de los tres casos presentados, más allá de la información que las diversas fuentes pueden ofrecernos, es menester conocer su estado de conservación y si la APN ha dedicado esfuerzos para el mantenimiento de esta infraestructura o si dichos esfuerzos están vinculados a usos actuales que la institución puede darle a la infraestructura presente en las áreas protegidas (lugares de refugio en patrullajes o recorridas). Los objetivos de conservación de los parques nacionales incluyen el cuidado y preservación del patrimonio natural y cultural, por lo que toda la información sistematizada que ofrecerá el plan de tesis doctoral en el que me estoy iniciando será un eslabón fundamental para que la institución priorice las posibles medidas de manejo y gestión para la conservación y puesta en valor del Patrimonio Cultural Construido en áreas protegidas de la Patagonia Austral.

➤ **Referencias bibliográficas**

- ACHILLI, Elena Libia. 2005. *Investigar en antropología social: los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde Libros editor.
- ADMINISTRACIÓN DE PARQUES NACIONALES. 2016. Ficha de relevamiento de Patrimonio Cultural Construido. PN Los Glaciares, Direcciones Regionales Patagonia Norte y Austral.
- ADMINISTRACIÓN DE PARQUES NACIONALES. 2017. Plan de Gestión del Parque Nacional Perito Francisco Pascasio Moreno. Dirección Regional Patagonia Austral. Buenos Aires.
- ADMINISTRACIÓN DE PARQUES NACIONALES. 2019. Plan de Gestión del Parque Nacional Los Glaciares. Dirección Regional Patagonia Austral. Buenos Aires.
- ADMINISTRACIÓN DE PARQUES NACIONALES. 2020. Instructivo ficha de patrimonio cultural construido. Buenos Aires.
- ADMINISTRACIÓN DE PARQUES NACIONALES. 2020. Documento Preliminar del Plan de Gestión del Parque Nacional Patagonia. Dirección Regional Patagonia Austral.

- ANDRADE, Larry. 2005. *Sociología de la Desertificación. Los Productores Ovinos Extensivos de la Patagonia Austral*. Buenos Aires: Minio y Dávila.
- ANDRADE, Larry; BEDACARRATX, Valeria; ÁLVAREZ, Roberto y OLIVA, Gabriel. 2010. *Otoño en la estepa. Ambiente, ganadería y vínculos en Patagonia austral*. Buenos Aires: La Colmena
- APÓSTOLO, Romina; MANAVELLA, Fernando y SAN MARTINO, Liliana. 2012. *Los Antiguos, recuerdos que hacen historia. La vida en la localidad desde el establecimiento de los colonos hasta la llegada del cerezo*. Río Gallegos: Imprenta Colores.
- ASCHERO, Carlos Alberto; GOÑI, Rafael; BELLELLI, Cristina; CIVALERO, María Teresa; MOLINARI, Roberto; ESPINOSA, Silvana Laura; GURÁIEB, Gabriela y BELLELLI. 2005. "Holocenic Park: arqueología del Parque Nacional Perito Moreno (PNPM)". *Anales de la Administración de Parques Nacionales*, 17: 71-119.
- BANDIERI, Susana. 2017. "La supervivencia de las formas regionales de intercambio ganadero entre la Patagonia argentina y el sur chileno". En: S. Bandieri y S. R. Fernández (Coords.). *La historia argentina en perspectiva local y regional: nuevas miradas para viejos problemas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo. Tomo 1. pp. 235-275.
- BANDIERI, Susana. 2018. "Haciendo historia regional en la Argentina". *Revista Tempo, Espaço, Linguagem*, 9 (1): 12-31.
- BARBERÍA, Elsa Mabel. 1996. *Los dueños de la tierra en la Patagonia Austral, 1880-1920*. Río Gallegos: Universidad de la Patagonia Austral.
- BENEDETTI, Alejandro. 2011. "Territorio: concepto integrador de la Geografía contemporánea". En: P. Souto (Coord.), *Territorio, lugar, paisaje. Práctica y conceptos básicos en geografía*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). pp. 11-82.
- BENEDETTI, Alejandro. 2014. "Espacios fronterizos del sur sudamericano. Propuesta de un modelo conceptual para su estudio". *Estudios Fronterizos*, 15 (29): 11-47.
- BERSTEN, Lara. 2018. "Memorias de la consolidación del estado a partir de la distribución de la tierra pública en Neuquén Argentina". *Universum* (Talca), 33(1): 41-63.
- BELARDI, Juan Bautista; ESPINOSA, Silvana Laura; CARBALLO, Flavia Marina y BLANCO, Rocío Vanesa. 2020. "Al pie del cerro Fitz Roy: cazadores en el Noroeste del lago Viedma, provincia de Santa Cruz". *Revista del Museo de Antropología*, 13 (3): 295-306.
- BIANCHI VILLALLI, Marcia. 2007. *Organizar la diferencia. Prácticas de consumo en Floridablanca. Serie Proyecto Floridablanca*. Buenos Aires: Editorial Teseo.
- BORRERO, Luis Alberto. 1995. "Arqueología de la Patagonia". *Palimpsesto*, 4: 9-69.
- BUSCAGLIA, Silvana y NUVIALA, Victoria. 2007. "Espejitos de colores. La materialidad de las relaciones interétnicas en Floridablanca (San Julián, Siglo XVIII) ". En: F. Morello, M. Martinic, A. Prieto y G. Bahamonde (Eds.), *Arqueología de Fuego-Patagonia. Levantando*

- piedras, desenterrando huesos... y develando arcanos*. Punta Arenas: Ediciones CEQUA. pp. 813- 824
- CARACOTCHE, María Soledad; FERNÁNDEZ, María Victoria; FIGUERERO TORRES, María José; MENGONI GOÑALONS, Guillermo Luis y ROCCO, Mercedes. 2018. Perspectivas para la conservación y manejo de sitios arqueológicos en la Meseta del Lago Buenos Aires-Zona Sur-Provincia de Santa Cruz. DRPN-Administración de Parque Nacionales / Instituto de Arqueología, FFyL, UBA / CONICET.
- CASANUEVA, María Laura. 2013. *Colonos e indígenas por tierras patagónicas. Una mirada arqueológica de la vida cotidiana de los siglos XVIII, XIX y XX*. Saarbrücken: Publicia.
- CASSIODORO, Gisela. 2011. *Movilidad y Uso del Espacio de Cazadores-Recolectores del Holoceno Tardío: Estudio de la variabilidad del registro tecnológico en distintos ambientes del Noroeste de la provincia de Santa Cruz*. Oxford: Archaeopress.
- CASTELLI, Sebastián. s/f. Ficha de relevamiento del Patrimonio Cultural Construido: Puesto Amarillo. Zona Norte-PNLG. Parque Nacional Los Glaciares, Direcciones Regionales Patagonia Norte y Austral.
- CEPPARO, María Eugenia. 2006. "Procesos de poblamiento, integración y marginalidad en un territorio periférico de la Patagonia Meridional. El caso de Los Antiguos". *Magallania*, 34(1): 21-37.
- CORONATO, Fernando. 2010. *El rol de la ganadería ovina en la construcción del territorio de la Patagonia*. Tesis doctoral, Institut des Sciences et Industries du Vivant et de l'Environnement (Agro Paris Tech).
- CRUMLEY, Carole. 1994. "Historical Ecology: A Multidimensional Ecological Orientation". En: C. Crumley (ed). *Historical Ecology: cultural knowledge and changing landscapes*. Estados Unidos: School of American Research Press. pp. 1-16.
- DIRECCIÓN DE OBRAS PÚBLICAS. 2016. *Guía de diseño arquitectónico Mapuche*. <http://www.arquitecturamop.cl/> (20 de julio de 2022)
- DUARTE, Carlos Giberto; ALCINDOR, Mónica y CORREIA, Mariana. 2018. "Arquitectura tradicional de tierra en Europa: un patrimonio de entramado y encestado, adobe, tapia y pared de mano". *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*. Mario J. Buschiazso. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2362-20242018000200009&lng=es&tlng=es (18 de julio de 2022)
- FRAGAS, José Antonio. 2007. *Parques nacionales la razón de mi pasión*. Buenos Aires: APN.
- FRANCO, Nora Viviana y BORRERO, Luis Alberto. 2003. "Chorrillo Malo 2: initial peopling of the upper Santa Cruz basin". En: R. Bonnicksen, L. Miotti, M. Salemme y N. Flegenheimer

- (Eds.), *Where the South Winds Blow: Ancient Evidences of Paleo South Americans*. Texas: (CSFA) and Texas A&M University Press. pp. 149-152
- FUNARI, Pedro; HALL, Martín y JONES, Siân. 1999. *Historical Archaeology from the Edge*. Londres: Routledge.
- GALUCCHI, Josefina; DÍAZ MARCHI, Daniela y STARÓPOLI, Laura. 2017. *Manual de Historia Oral en Áreas Protegidas*. Buenos Aires: Dirección Nacional de Conservación - Administración de Parques Nacionales.
- GOÑI, Rafael y NUEVO DELAUNAY, Amalia. 2009. "La arqueología como "fuente" de la historia". En: M. Salemme, F. Santiago, M. Álvarez, E. Piana, M. Vázquez y M. E. Mansur (Comps.), *Arqueología de Patagonia: una mirada desde el último confín*. Ushuaia: Editorial Utopías. pp. 149-158
- GOÑI, Rafael. 2010. *Cambio Climático y poblamiento humano durante el Holoceno tardío en Patagonia meridional. Una perspectiva arqueológica*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- GRADIN, Carlos Joaquín. 1996. "Grabados y parapetos de la zona sur de la Meseta del Lago Buenos Aires (Prov. de Santa Cruz)". En: J. Gómez Otero. *Arqueología: sólo Patagonia*. Puerto Madryn: CENPAT-CONICET. pp. 173-184
- HALVORSEN, Patricia Alejandra. 1999. [1997]. *Entre el Río de Las Vueltas y los Hielos Continentales*. Buenos Aires: Vinciguerra.
- HICKS, Dan y BEAUDRY Mary (Eds.) 2006. *The Cambridge companion to Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHNSON, Matthew. 1996. *Archaeology of Capitalism*. Londres: Blackwell.
- LOLICH, Liliana. 2003. *Patagonia, arquitectura de estancias*. Buenos Aires: CEDOBAL.
- LUIZ, María Teresa y SCHILLAT, Mónica. 2020 [2001]. "De la virtualidad de las fronteras políticas a la realidad de la frontera en el imaginario. Patagonia meridional y Tierra del Fuego, siglos XVI-XX". En: S. Bandieri (Coord.), *Cruzando la Cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social*. Osorno: Editorial Universidad de Los Lagos. pp. 257-300.
- MADSEN, Andreas y BERTOMEU, Carlos. 1956. *Cazando pumas en la Patagonia*. Argentina: Impresora oeste.
- MARTINIC, Mateo. 1980. *Patagonia de ayer y de hoy*. Punta Arenas: Soc. Difusora patagonia LTDA.
- MARTINIC, Mateo. 2020 [2001]. "Patagonia austral: 1885-1925 un caso singular y temprano de integración regional autárquica". En: S. Bandieri (Coord.), *Cruzando la Cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social (3era Edición)*. Osorno: Editorial Universidad de Los Lagos. pp.733-777.

- MAZZONI, Elizabeth y REBASSA, Jorge. 2020. "Cambio climático: retroceso de glaciares y formación de nuevos lagos". *Museo*, 32:29-38.
- MENGONI GOÑALONS, Guillermo; FIGUERERO TORRES, María José; FERNÁNDEZ, María Victoria y CHÁVEZ, Pamela. 2009. "Carácter de las ocupaciones humanas en el área de Los Antiguos-Monte Zeballos y Paso Roballos (Santa Cruz, Argentina)". En: M. Salemme, F. Santiago, M. Álvarez, E. Piana, M. Vázquez y M. E. Mansur (Comps.), *Arqueología de Patagonia: una mirada desde el último confín*. Ushuaia: Editorial Utopías. pp. 1061-1074.
- MOLINARI, Roberto. 1993. *Informe de relevamiento de los Puestos Astorga, occidente del lago Nansen*. PNPM. Administración de Parques Nacionales.
- MUSTERS, George. 1997[1869- 1870]. *Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas, desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*. Buenos Aires: Ediciones El Elefante Blanco.
- ORDÓÑEZ RIVERO, Ana María. 2005. *Conocimiento y memoria, la utilización maderera del campesino indígena de El Salto de Agua y Puquín, Comuna de Lanco, Provincia de Valdivia, X° Región*. Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.
- RIVERA, Ricardo. 2005. *Entre la nieve y los pumas*. Argentina: edición del autor.
- ROSSIGNOL, Jacqueline y WANSNIDER, LuAnn. 1992 (Eds). *Space, Time, and Archaeological Landscapes*. New York: Plenum Press.
- ROTONDARO, Rodolfo y MANDRINI, María Rosa. 2018. "Bloques de tierra comprimida y tapia: dos técnicas con capacidad portante". *Estructuras*, 1(2): 8-17
- ROTONDARO, Rodolfo; HERR, Carola; GIGLIOTTI, Valeria y HUGÓN, Natacha. 2018. "Arquitectura de tierra argentina. Una aproximación al conocimiento de su materialidad". *Instituto de arte americano e investigaciones estéticas. Seminarios de Crítica IAA FADU UBA*. <http://www.iaa.fadu.uba.ar/publicaciones/critica/0222.pdf> (18 de julio de 2022)
- SALETTA, María José. 2015. *Excavando Fuentes. La tecnología, subsistencia, movilidad y los sistemas simbólicos de Shelk'nam. Yámana/Yaghan y Aonikenk entre los siglos XVI y XX analizadas a partir de los registros escritos y arqueológicos*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- SCIALPI, Giulia; HUGÓN, Natacha y ROTONDARO, Rodolfo. 2015. "Investigación teórico-práctica sobre la cultura constructiva regional en las terminaciones de muros de tierra cruda en dos climas de Argentina". En: *Tierra, sociedad, comunidad: 15° Seminario Iberoamericano de Arquitectura y Construcción con Tierra*. Ecuador: Universidad de Cuenca. pp. 141-153
- SENATORE, María. 2000. "Arqueología en Floridablanca: plano arqueológico y espacio social". *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, 24 (2): 743-753.

STARÓPOLI, Laura. 2013. *Relevamiento documental sobre la normativa generada por la Dirección de Parques Nacionales para las poblaciones en los parques y reservas nacionales (1934-1944)*. Argentina: Administración de Parques Nacionales. Dirección Nacional de Conservación de Áreas Protegidas. Programa Pobladores y Comunidades.

TAPIA LADINO, Marcela. 2017. "Las fronteras, la movilidad y lo transfronterizo: Reflexiones para un debate". *Estudios Fronterizos*, 18(37): 61-80.

UNESCO. 1981. Report of The Fifth Session of World Heritage Committee. Sydney, Australia

> Anexo



Figura 1: Lic. S. Caracotche (DRPN-APN). 2015. Puesto Las Ardillas.



Figura 2: Lic. N. Mufato (PNPM-APN). 2022. Puesto Brunel.



Figura 3: Lic. M.F. Cadús. 2022. Puesto Amarillo

Tradiciones en conflicto. Prácticas tradicionales criollas en tensión en el Festival de Doma y Folklore de Jesús María

HISSA PEPE, Miguel Sebastián / Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba / Facultad de Turismo y Ambiente. Universidad Provincial de Córdoba - sebastianhissa.fta@upc.edu.ar

Grupo de Trabajo 9: *Geopolítica del patrimonio en el siglo XXI: dinámicas y complejidades de la articulación local-global en clave antropológica*

» *Palabras clave: tradición - modernidad - patrimonio*

» **Resumen**

El patrimonio inmaterial forma parte de los valores a preservar por una comunidad en un escenario de antagonismos y disputas. Los procesos de cambio son parte de dinámicas históricas en las sociedades, y arena de conflictos por aquello que se ha de *preservar* y lo que debe *cambiar*. Este trabajo indaga en avances de tesis de maestría en antropología sobre el Festival de Doma y Folklore de Jesús María (FDF). Este evento popular de la Provincia de Córdoba se desarrolla en torno a prácticas de la cultura tradicional criolla, reforzando identidades, y el patrimonio inmaterial, aunque inserta en propuestas turísticas, fortaleciendo la idea de Yúdice de la *cultura como recurso*. Dentro de los circuitos de explotación del capital, la cultura, el patrimonio, las identidades, cohabitan el *ethos* capitalista y por tanto pueden formar parte de las mercancías que este comercializa. En ese escenario, el FDF se caracteriza por su propuesta de música folclórica y por la jineteada. Esta última es considerada parte central de la constelación de hábitos y costumbres lúdicas en torno al caballo. Su ejercicio fortalece las identidades criollas y sobre todo la masculinidad del hombre de campo. Allí, la tradición entra en conflicto con ideologías modernizadoras que reeditan la dicotomía civilización/barbarie, tradición/modernidad, campo/ciudad, naturaleza/cultura. Este trabajo en desarrollo observa el tránsito de actores por estos binarismos, produciendo situaciones de hibridación como también la subsistencia de prácticas tradicionales (que por la industrialización de la actividad agropecuaria van perdiendo espacios) en el marco de las fiestas y festivales.

➤ **Introducción**

Entendemos que el patrimonio inmaterial forma parte de los valores a preservar por una comunidad dada. Los procesos de cambio son parte de la dinámica histórica de las sociedades y arena de conflictos por aquello que se ha de preservar. El presente trabajo indaga en algunos avances de tesis de maestría en antropología sobre el Festival de Doma y Folklore (FDF) de Jesús María. Este es un evento popular de la temporada estival de la Provincia de Córdoba (Argentina) que se desarrolla en torno a prácticas de la cultura nacional reforzando identidades y el patrimonio inmaterial. El evento es parte de las propuestas turísticas de verano de la provincia, fortaleciendo la idea de Yúdice (2002) de la cultura como recurso. Dentro de los circuitos de explotación del capital, la cultura, el patrimonio, las identidades, cohabitan el *ethos*¹ capitalista y por tanto pueden formar parte de las mercancías que este comercializa.

En ese escenario, el FDF se caracteriza por su propuesta de música folclórica, pero, sobre todo, por el Campeonato Internacional de Jineteada. Esta práctica tradicional consiste en montar caballos sin amansar que buscan derribar al jinete, en tanto que este intenta lo contrario. Es una práctica arraigada en la ruralidad de la Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay y Brasil. Forma parte de la recreación que los varones criollos realizan en días festivos. Es considerada parte central de la constelación de hábitos y costumbres lúdicas en torno al caballo. Su ejercicio fortalece las identidades criollas y sobre todo la masculinidad del hombre de campo.

Aunque hay mujeres que lo practican, la sociabilización de los jóvenes en torno a esta actividad permite demostrar la fortaleza, coraje y destreza necesarias para ser campero. Al estar la actividad asociada a la identidad de la ruralidad de la Argentina, el intento por prohibirla es visto como un ataque a la cultura tradicional. En un escenario creciente de discusión sobre los derechos de los animales, humanos y no humanos, donde la producción y consumo de productos de origen animal está en debate, la práctica de la jineteada es signada como un acto de salvajismo. En este trabajo me interesa visibilizar una serie de discursos de época que convergen tras la jineteada y establecen el conflicto entre su prohibición y su supervivencia, su censura y su defensa. La reedición de las categorías de civilización y barbarie, la oposición entre metrópoli e interior, progresismo o conservadurismo, vuelven a escena en un juego en que se puja por la eliminación de una

1 Se utilizará el formato de cursiva para palabras en lengua extranjera y voces y expresiones nativas de mi trabajo de campo. Las comillas, además de las referencias textuales a autores y entrevistas, se utilizarán en el sentido de comillas de distancia, a fin de separar mi perspectiva como autor de la de mis interlocutores y expresiones o ideas emergentes del trabajo de campo.

práctica que genera profundas discusiones, pero que representa para algunas comunidades rurales un fenómeno identitario y que es parte de su patrimonio inmaterial.

Esta ponencia es el resultado del trabajo de campo realizado durante los años 2019 y 2022 para la tesis de maestría en antropología, en desarrollo, y elementos emergentes de un trabajo previo de grado en turismo (2017 a 2018). Durante el trabajo de campo fui colaborador del Festival, esto es, parte del cuerpo de voluntarios (2019) y entre 2019 y 2021 miembro de la Comisión, vocal de la Secretaría de Turismo y Transporte.

Estructuraré el texto iniciando por la descripción del FDF. Para hacerlo tomaremos el Museo del Festival, inaugurado en enero de 2020. Esta elección tiene que ver con la posibilidad de tomar la historia del evento contada desde la institucionalidad, es decir, la imagen que quiere proyectar el Festival para contarse al público. Por medio de un relato en primera persona describiré el museo y los elementos que fueron valorados por la organización para comunicar su historia y su proyección. Un segundo momento tendrá por objetivo presentar los espectáculos y servicios del evento, haciendo hincapié en la jineteada. La propuesta del FDF es integral, en el sentido de que brinda un conjunto de actividades recreativas para pasar hasta un máximo de diez horas diarias durante diez u once noches. Este apartado busca describir las actividades ecuestres y el espacio de tensión en tanto patrimonio cultural inmaterial (PCI) en supuesta tensión. Al menos hay discursos y acciones que operan en torno a esta situación, al peligro de que la jineteada sea prohibida. Por último, se buscará anudar las principales cuestiones vinculadas a la relación entre el evento, de corte tradicional, en que confluyen distintos fenómenos que podríamos identificar como parte del patrimonio argentino, y su explotación, desde una perspectiva turística, donde la cultura se mezcla entre la posibilidad de su supervivencia y un consumo de servicios culturales.

› ***El museo como forma de contarse***

El museo del FDF es un desarrollo reciente que termina de consumarse en enero del 2020 para la edición 55. Su creación está asociada a una serie de acciones modernizadoras que tienen que ver con el desarrollo de infraestructura que mejore la experiencia de los asistentes, con la idea de *no quedarse*, como ha repetido en varias ocasiones Nicanor, secretario de Patrimonio e Infraestructura del Festival. Este proceso de modernización, trabajado anteriormente (Garrido e Hissa, 2018) da cuenta de una voluntad por la inversión en servicios tanto para asistentes como para artistas y participantes. En el marco de estas acciones se venía evaluando la creación de un museo y archivo que diera espacio a un nuevo producto para los visitantes, que estuviese abierto todo el año y que se adecuara

a las nuevas perspectivas museológicas. Es que hasta ese año existió un museo que respondía a las lógicas del coleccionismo (García, 2017; Podgorny, 2005), con un conjunto de objetos sin un orden o guión claro, con los objetos escindidos de “todas sus funciones originarias [reunidas] con otros objetos similares” (Podgorny, 2005: 237). En efecto, durante la edición 2020 un asistente solicitó saber el destino de los “restos de su padre que no estaban en el nuevo museo”. La persona difunta, en vida jinete, había solicitado que sus restos fueran dejados en el Festival. Y su destino terminó siendo una urna en un estante de ese viejo espacio. Al igual que en los primeros museos, como sitios de memoria de las conquistas del estado, en que su valor “puede medirse pensando que los objetos expuestos devinieron en símbolos cívicos” (García, 2016: 154), el coleccionismo ha trascendido los márgenes estatales para describir la forma y el contenido de los museos. En este caso, para el viejo museo del festival, lo que empastaba el espacio era el aire criollo asociado a la identidad rural que configura el ser nacional de la Argentina y objetos asociados a la historia del FDF.

El nuevo museo fue diseñado en el marco de la ampliación de locales comerciales que el FDF alquila durante todo el año y que tiene frente sobre la calle de acceso al predio. En el extremo oeste se dispuso de una zona que tenía escaso uso y se construyó el edificio que albergaría el nuevo museo. Se puede ingresar por la calle, donde tiene el acceso principal, pero también tiene uno que da al interior del predio, ya que durante las noches en que hay actividad el acceso es exclusivo para las personas que abonaron la entrada. El acceso más importante está precedido por una plazoleta en la esquina oeste. Este sector que antes era parte del adentro del festival, hoy es parte del equipamiento urbano. Posee una escultura realizada por un artista local con metales reutilizados. La particularidad es que es un gaucho con una guitarra, no aparece el caballo en este espacio. Más adelante abordaremos este tema, pero vale decir que hay un proceso comunicacional por el que se le está dando más relevancia a otros aspectos que el de la jineteada por los conflictos en torno a organizaciones que trabajan en contra del maltrato animal. Durante la inauguración me tocó escuchar a algunos asistentes de agrupaciones gauchas que planteaban que no les gustaba que no estuviera el caballo representado y sí la guitarra. Allí se cruza otro debate que es quién impulsa el espectáculo, si la jineteada o el artista principal. Debate que jalona las inversiones en esos dos campos, con una marcada asimetría entre lo que cobra el artista central y el esfuerzo de los jinetes cada noche del festival.

Continuando con el recorrido, esa plaza contiene las placas de los últimos tres campeones de jineteada (cambian año a año), las placas de los campeones de años anteriores sobre la pared norte, y el logo del museo en la este. Este espacio con mucho cemento y hierro da lugar al vidriado acceso a la tienda. Al igual que los museos modernos, las tiendas se encuentran en la salida, o como en este caso, ingresando y saliendo por la

tienda. Allí se vende indumentaria, juegos, libros, artesanías, y otros productos vinculados al festival y a cuestiones criollas. Atravesando el mostrador se encuentra la Pirámide del Bicentenario de la Patria, una escultura donada por Radio Patria de la localidad de Recreo en la Provincia de Santa Fe. Es una estructura de hierro cargada de simbolismos específicos del festival. Por ejemplo, la base es un disco que representa las 20 cooperadoras escolares que son parte de la asociación civil que organiza el festival². Otros elementos, como el bombo, representan la música, la bandera, la patria, las cadenas rotas, la libertad, el arado representa el trabajo y una guarda pampa a los pueblos originarios. También posee un libro que simboliza la educación, que en sus palabras da cuenta del fin social del Festival (recaudar fondos para las escuelas y mejorar las condiciones educativas). Por último, en el sector superior hay una guitarra en la que se entreveran una clave de sol en las cuerdas, unas lonjas que emergen del diapasón llevan a unos estribos del jinete a caballo. En la punta de la pirámide, y como dice el texto del guión del museo, “el artista colocó el sello distintivo del Festival, es decir, el binomio Jinete-Reservado, dentro de un círculo que representa el mundo” (extraído del escaparate informativo que describe la Pirámide en el Museo del Festival).

Esta escultura, tan figurativa en la comunicación de los conceptos, contrasta con la escultura del ingreso, que, si bien es claramente figurativa, su estilo es más libre, apelando a líneas rectas y trabajando, de algún modo un bloque, dando más fuerza a lo visual que a lo comunicativo. En este sentido, la pirámide resulta un conjunto de definiciones del ser nacional asociado a lo gaucho y que es la materia prima en la que se nutre el FDF. La pirámide parece ser una estructura totémica, no en la clave de la relación entre mundo humano y mundo natural como propone Lévi-Strauss, sino como parte del horizonte de representaciones entre el mundo humano individual y el mundo social, ese universo social que hace sentido en el Festival. La pirámide es en algún punto la representación de los símbolos nacionales desde la perspectiva rural. Entendiendo con Hobsbawm (1991) que la idea de nación es una idea imposible porque siempre deja cosas afuera, para quienes asisten al festival estos elementos son los que identifican en ser nacional y se vinculan con la patria. Esta pirámide tiene, desde mi perspectiva, un sentido totémico ya que, como propone Lévi-Strauss (1997), no hay solamente objetos allí sino también mensajes.

² El FDF es una asociación civil conformada por las cooperadoras escolares de 20 escuelas de las ciudades de Jesús María, Colonia Caroya y la Comuna de Vicente Agüero. Estas escuelas tienen la obligación de enviar al menos 3 representantes todos los años para cubrir los cargos de la comisión directiva (CD) organizadora a cargo de la gestión anual del evento. Conocida como La Comisión, sus miembros se organizan en las diferentes secretarías. Cada una de estas tiene subsecretarías, en general dos cada una. Además, hay presidencias y órgano de fiscalización. La CD se compone por 52 miembros que se renuevan parcialmente cada año de forma alternada. Los cargos duran dos años salvo los vocales. Además, las escuelas deben enviar un número de personas durante la realización del evento para cubrir principalmente los ingresos y otras tareas logísticas. Estas personas participan una sola noche y son entre 500 y 600 por cada edición. El incumplimiento de estos aspectos lleva a multas a la escuela en cuestión.

Al ingresar, la visita inicia en el auditorio, una tribuna soterrada de 9 escalones que sigue la idea de las tribunas que dan al campo de la jineteada. Allí se proyectan distintos videos institucionales y de promoción. En este auditorio hay tres escaparates con información. A la izquierda se encuentran los retratos de los presidentes del festival, desde el primero al último. En el muro opuesto, el listado de los jinetes ganadores de todas las ediciones hasta la fecha. La pared opuesta a la de la proyección, la del ingreso, tiene una imagen en relieve de María Elena, una joven cantante de folklore que para la cuarta edición (1969) fue nombrada madrina del festival. Murió en un accidente a los 23 años y ha quedado en la memoria de la comisión, a tal punto que tiene un lugar en el museo.

Ingresando a la sala mayor del museo nos encontramos con una gigantografía con la mano de una niña de escuela (se deja ver el puño del guardapolvo blanco) tocando el rostro de un caballo. La elección de la foto estuvo bastante debatida, ya que la otra opción era un niño con ropas gauchas junto al caballo. El diseñador pujaba por esta foto, así como la museóloga, la historiadora a cargo de la puesta del museo y la arquitecta, mientras que la gente de la Comisión Directiva (CD) que se vinculaba con el proceso del museo quería la del niño gauchito. Cuando me tocó dar mi perspectiva (participé activamente en la creación como local de la Secretaría de Turismo), planteé que en virtud de que se venía hablando fuertemente de poder comunicar la relación entre el evento y las escuelas y el fin solidario (forma en que describen el hecho de que los aportes sirven para la educación), habría que aprovechar la conexión entre el caballo y el guardapolvo. Terminó primando esta opción, que redondeó una idea de la Comisión por darle peso a lo escolar y de los técnicos trabajando en el proyecto que querían hacer primar la composición y cuestiones estéticas.

El recorrido es circular en sentido horario. La gigantografía hace las veces de muro separador y habilita la circulación propuesta. Al iniciar este recorrido ya podemos ver el estilo arquitectónico. Moderno y acogedor, sus paredes están construidas en ladrillo visto sin junta, un tipo particular que ha comenzado a utilizarse en construcción recientemente que es el conocido como ladrillo de boca de horno seleccionado. A estos muros se le adosan nichos en los que están expuestos objetos o escaparates informativos. El museo tiene una fuerte impronta visual, trabajada entre la arquitecta y el diseñador gráfico durante la segunda mitad de 2019. Predomina el cemento (alisado) en el piso, ladrillos en las paredes y el hierro y la chapa en el techo. La conjunción de estos tres elementos le da calidez al ambiente. Salvo por el muro de ingreso recién nombrado, el espacio está abierto a la visual, lo que da una amplitud importante y la posibilidad de panear todo el espacio. No así en términos de movilidad, ya que hay elementos que restringen la circulación y aportan al orden en la circulación. Los colores predominantes en el diseño son el rojo y el negro y los textos en blanco. Charlando recientemente con Seba, el diseñador que intervino en la creación del Museo del Festival (en el marco de esta ponencia), le consulté si había un

motivo por la elección de los colores. Seba respondió que, si el encargo de está vinculado a lo gaucho, a lo tradicional, usa el negro y el rojo. Que él identifica lo gaucho con dos personajes: Martín Fierro y Güemes. Que en este caso propuso al equipo que trabajaba en la creación del museo una estética que asoció con Güemes, con los colores de los Infernales³.

“Cuando tengo que hacer algo del gauchaje [pienso] en Güemes, y yo directamente me voy al rojo y negro. Y para ellos el rojo significaba la sangre, el respeto a la sangre, eso significaba el rojo de los ponchos de los infernales” (Seba, diseñador gráfico del museo, comunicación personal octubre de 2022).

En efecto me decía que él cerró el diseño por el lado de Güemes porque sabía que “a la doma le iba a cerrar”. La presencia de los Infernales de Güemes, la protección de las fronteras, de *lo nuestro*, es un recurso que abordaremos más adelante y que está en el museo a través del color rojo sangre. Las imágenes no son las únicas cargadas de representaciones. Los relatos y discursos, en especial de los payadores y relatores de jineteada, están cargados de tropos. Muchos de estos recursos configuran *topoi*, esos lugares comunes, modelos o profecías autocumplidas. Cuando Sebastián dice la doma, en este caso habla de la CD del Festival. La gente de la zona se va a la doma o a dar una vuelta por la doma, mientras que los turistas lo llaman estadio, cancha o anfiteatro. Así, la sangre, los nombres, el sentido colectivo circulan como metáfora de la identidad nacional, de la argentinidad, en imágenes y retóricas cargadas de metáforas y metonimias.

Continuando la visita al museo, comenzamos con los inicios del festival. La disputa entre museóloga-historiadora (Carmen y Analía) y el diseñador y algunos miembros de la Comisión⁴ fue la cantidad de texto. Un debate que tiene que ver con cuestiones técnicas, pero también de época. Para unos debía haber poca letra porque la gente ya no lee, mientras que para el diseñador y la arquitecta el texto estaba supeditado al espacio. Por eso, en la primera parada se describe muy brevemente el origen del festival. Hay una imagen de la invitación original y otra con los artistas de la primera edición. Ésta comenzó a organizarse el 16 de mayo de 1965 y se llevó a cabo entre el 8 y el 16 de enero de 1966. En la tarjeta de invitación se vuelve a reforzar la idea de que el FDF de Jesús María es de las 20 escuelas. Es que en general estos eventos son organizados por los municipios. No es el caso de éste. Se insta constantemente en que los ingresos no son para privados o gobiernos

3 Los Infernales es el nombre con el que se conoce a las milicias que acompañaron al General Juan Martín de Güemes en la lucha contra los realistas en lo que hoy es el norte argentino. La participación de estos soldados criollos fue recuperada por Leopoldo Lugones en *La Guerra Gaucha*, obra que impulsa la vinculación de la protección de la patria naciente con los gauchos.

4 La participación en la creación del museo por parte de los miembros de la CD estuvo dada por un pequeño grupo. El presidente monitoreó las tareas constructivas junto con el secretario de Patrimonio e Infraestructura. La vicepresidenta primera participó y la secretaria de Cultura. Luego, la participación más activa estuvo en las responsables de la Secretaría de Turismo y Transporte, de la que formé parte ese año hasta mediados de la pandemia. Sobre el final del proceso se incorporó la Secretaría de Relaciones Públicas que es la responsable de La Tienda del Festival.

sino para fortalecer la educación de las y los estudiantes. Insisto en esto porque es algo que repiten hasta una y otra vez, incluso ha sido pregunta de las encuestas realizadas en los años que estuve. El fin solidario muestra a los asistentes que están haciendo su aporte, como así también con quienes se celebran contratos, a quienes se les pelea el precio desde este lugar. Parte del relato del origen es llevado a texto en primera persona desde la recopilación que realizó Pedro Canalda, un expresidente, miembro de varias sociedades de la ciudad y que publicó un libro de memorias del FDF. Allí se cuenta cómo surgió la idea y cómo se convocó a las escuelas, y el debate sobre qué tipo de festival hacer. Sobre esa base se consolida esta parte del relato.

Como se dijo, la sala museal es un cuadrángulo que se recorre girando en sentido horario. Así, continuando a la izquierda hay unos nichos con los símbolos del festival. Son la bandera, el poncho y la mascota. La primera “fue creada el 28 de septiembre de 2003, por Pedro Canalda, quien ocupó el cargo de Presidencia del Festival durante seis mandatos” (extraído del escaparate Bandera del Festival del museo). Sigue la línea de la bandera de Córdoba, azul-celeste, blanca y con una banda roja propia de la utilizada durante la pertenencia de Córdoba a la Liga de los Pueblos Libres, comandada por el caudillo oriental Gervasio Artigas. Me tocó escuchar a Canalda presentar la bandera en una feria hace una década donde daba cuenta del sentido federal en el uso del rojo punzó y su asociación al caudillismo y a las milicias gauchas⁵. Cabe destacar que la bandera oficial del FDF es anterior a la declaración oficial de la bandera de la Provincia de Córdoba. Con relación al Poncho del Festival, fue bautizado en el año 1977, en ocasión de la edición Nro. 12, y su padrino fue Jorge Cafrune, artista popular, uno de los referentes del folclore de protesta en las décadas de los 60 y 70. En la descripción del poncho hay impronta jesuita (la orden compra la estancia Jesús María en 1618 y es un ícono de la ciudad y Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO). La guarda representa la jineteada, “destreza [que] tiene su origen en el pueblo ranquel” (extraído del escaparate Bandera del Festival del museo). Por último, en este conjunto de símbolos del FDF, está el espacio de la Mascota. Es el más reciente de ellos, surgido de un concurso (camino a los 50 años del evento) de las escuelas de nivel medio. Los estudiantes eligieron dibujos hechos por ellos y llamativamente, la mascota terminó siendo el Tero Domingo. La ganadora reparó en que había siempre teros en el campo de la jineteada, todo el año. El Tero Domingo, ganador del concurso, está vestido con ropas gauchas y/o con guardapolvo, conectando lo tradicional con las escuelas. El nombre del ave es porque la estudiante era de la escuela Domingo Sarmiento, la más numerosa de la zona. Cerraba además la figura de Sarmiento asociada a la educación. Este

5 Una bandera de Córdoba de similares características fue presentada en la década del 80 y vetada por el gobernador Angeloz ya que fue criticada por secesionista.

espacio de los símbolos reproduce la lógica nacional al interior de una organización fuertemente escolarizada, por su génesis, por la participación de directivos, docentes y estudiantes. En este sector, un texto reza que “los símbolos le otorgan identidad al Festival. Dan a conocer sus ideales y sus valores. Vinculan a las veinte cooperadoras adheridas y a sus comunidades, para el logro de sus objetivos solidarios” (extraído del escaparate Poncho del Festival del museo).

Continuando por la pared norte, antes de girar nuevamente, se describe el Anfiteatro. La primera edición se realizó en el predio de Los Perales, prestado por la municipalidad. En uno de los nichos cuelga el plano original con la disposición del espacio en esa oportunidad. Debido al éxito del evento (más de 9000 personas en 9 noches), la CD solicitó un crédito para la realización del Anfiteatro. Más allá de los cambios a lo largo de más de 60 años, la fisonomía del festival es la misma desde la segunda edición, un espacio socavado rodeado por un anillo oval de gradas, que se conectan en el sector norte con el escenario. El ingreso principal y el escenario se encuentran en los lados largos de la elipse del campo de la jineteada. En los lados cortos los palenques (al este o la derecha de la entrada) y los correales en el extremo opuesto. El museo describe la obra, la cantidad de asistentes que pueden ingresar y un relato del esfuerzo ciclópeo para concretar la obra.

Girando a la pared este (opuesta a la entrada del auditorio) se encuentra descripta la jineteada. En un nicho apaisado, de fondo negro y bien iluminado, se exponen un par de botas de potro, un rebenque⁶ y tres juegos de distintas espuelas⁷. Tanto las espuelas como el rebenque son objeto de discusión con los grupos proteccionistas que luchan contra el maltrato animal. La idea de presentarlos fue debatida ya que como Jesús María es el referente de la jineteada en Sudamérica, las acciones de protesta recaen principalmente sobre este evento, más allá que jineteadas hay todos los fines de semana en nuestro país, en especial en la región pampeana. Otros tres nichos comparten este espacio, aunque estos verticales y de gran altura. Describen y muestran las tres categorías de jineteada: bastos con encimera, gurupa surera (usureña) y crina limpia. Por medio de un pedestal o caballete pequeño hecho en hierros delgados, se acomodan los elementos. Los bastos, una pequeña montura con dos cilindros laterales que llevan los estribos; la gurupa, un pellón de cordero que se ata al animal con una lonja, y por último la crina, que se ha resuelto con el tiento del que se toma el jinete y al que se le han agregado unas crinas de caballo para completar. A continuación, una gigantografía sobre la pared presenta el campo de la

6 El rebenque es un látigo realizado con un cuero blando. Posee una parte rígida, como un mango (recubierto en cuero) y la lonja que sirve para azuzar al caballo.

7 Las espuelas son una horquilla con un eje que lleva una estrella de metal. Se colocan en los talones de los jinetes por medio de ataduras con tientos de cuero y sirven para *hincar* al caballo para empujarlo a que corcovee.

jineteada, explicando la diferencia entre doma y jineteada⁸. Describe a la jineteada como un deporte ecuestre integrado a la “cultura folclórica argentina. Es el tropillero el que adiestra al caballo para convertirlo en un buen reservado, bellaco y cosquilloso. El caballo nace indómito, con el instinto y la naturaleza de no querer ser domesticado” (extraído del escaparate El Campo de la Jineteada del museo). Junto a este espacio hay un pedestal/atril que contiene una carpeta con los logos de todas las ediciones. Es interesante notar que el esquema es más o menos parecido, la combinación de bombos, guitarras y notas musicales, con elementos de la jineteada (caballo y jinete, rebenque, espuelas). Ocasionalmente aparece una referencia a la Estancia Jesuítica, abunda la guarda pampa y la bandera argentina. Siempre más o menos lo mismo cambiando el orden hasta la última década que comienzan a haber diseños realizados por profesionales, pagos o por concursos.

Cierra la muestra de lo ecuestre una propuesta que buscó ser innovadora, cambiar la experiencia de lectura por algo diferente. Como se dijera, al ingresar hay un muro con una gigantografía de un brazo con guardapolvo blanco tocando el hocico de un caballo. El reverso de ese muro está dedicado al payador. Entre este muro y la cara de la actividad de la jineteada hay un estrado oval de unos 25 a 30 centímetros con césped sintético. Representa el campo de la jineteada e invita a los asistentes a acostarse en él. Oculto en esta base hay un cañón proyector que reproduce un video de un drone que filmó el entrevero de tropillas⁹ en la edición de 2019. La proyección se hace en una pantalla con la misma forma de la base, pero colgada del techo. Una música va sonando y el objetivo es mostrar otra actividad ecuestre y trabajar la experiencia del museo desde otro plano, el horizontal, mirando hacia arriba, pero viendo hacia abajo (por la perspectiva del drone). Con esta propuesta se cierra el guión de la jineteada. Le sigue la música.

Como se decía anteriormente, el muro de ingreso posee en la cara que mira al interior del museo una gigantografía de un payador afinando su guitarra. Bajo el título Payadores, unas décimas describen el arte de estos repentistas populares. Estos versos fueron compuestos por Nicolás Membriani, payador oficial del Festival. Le acompaña en la autoría Emanuel Gabotto, otro payador muy reconocido de provincia de Buenos Aires. El texto inicia reconociendo a Santos Vega (hay una estatuilla en una base junto a este texto) y proponiendo elementos del paisaje de la región pampeana (en particular el bonaerense).

⁸ La doma es la actividad que busca amansar al caballo para que pueda usarse en los trabajos rurales u otras actividades. Mientras que la jineteada es la destreza de montar el mayor tiempo posible un caballo que no ha sido domado, que busca desmontar al jinete.

⁹ El entrevero es un juego que consiste en juntar todos los caballos de una misma tropilla en el menor tiempo posible. La tropilla es un grupo de caballos de un mismo pelaje (puede haber alguno diferente) que siguen a la yegua madrina. Ésta es reconocida por la manada y la lleva el tropillero. Además, la yegua tiene un cencerro que los caballos reconocen. Esta es la forma que antiguamente tenían los arrieros de llevar sus manadas campo traviesa. El juego consiste en aislar con una tela en la zona de los corrales a los caballos y sale el tropillero con la madrina. Cuando se quita la tela los caballos la buscan y el jinete busca ser el primero en unir su grupo.

Destaca su labor de periodista de pulpería en pulpería, ya que llevaba noticias de un lugar a otro por medio de sus payadas. Cierran los versos haciendo referencia en cómo en la jineteada es donde, en la actualidad, se encuentra más espacio para la payada, con la referencia a Jesús María que la alberga. El arte del payador, me comentaba Membriani (comunicación personal en enero de 2022), era un juego de contrapuntos repentistas entre criollos. El relato de la jineteada y la payada al jinete y/o caballo, luego que suena la campana, es algo que surge con los festivales, en particular en Jesús María. Volviendo al recorrido del museo, el espacio entre la música y la jineteada está mediado por los payadores. En efecto, cuando termina una ronda del campo, los payadores dan paso al escenario Martín Fierro para que los locutores presenten al siguiente artista. Cuando hay que volver a la actividad de campo, estos últimos dan pie a los payadores. El museo parece seguir esta lógica. El recorrido entre jineteada y música está articulado por estos personajes que ocupan un lugar central y son reconocidos por los asistentes, al menos por aquellos que van en busca de las actividades de campo más que por el artista principal. Más adelante se abordará las características de los diferentes públicos cuando se presente la jineteada.

El sector sur del museo, en la cara que da a la calle principal del festival, inicia la descripción de lo musical asociado al escenario mayor, el Martín Fierro. Es llamativo que el título de inicio sea “Folklore, tradición popular que expresa el lenguaje más íntimo de un pueblo” (extraído del texto de los instrumentos musicales del museo). En este sentido, folklore es una sinécdoque, el todo por la parte. La música representando todo el espectro de lo folklórico. Aquí se muestran algunos instrumentos que pertenecieron a artistas consagrados que los donaron al festival. Los instrumentos más tradicionales, guitarra, bombo y violín. Si los músicos son santiagueños seguramente llevan violín, y si son más tradicionalistas como los Cuatro de Córdoba, la formación es de 3 guitarras y bombo. Hoy la mayoría de los grupos utilizan bajos eléctricos y batería, las guitarras criollas enchufadas e instrumentos variados de otros estilos. Mario (relator de jineteada durante 30 años en el FDF) me comentaba que cuando empezaron a conectar las guitarras (criollas), los puristas se quejaban del “sonido a lata”. Pero que las cosas van cambiando y “hay que adaptarse a los nuevos tiempos” (comunicación personal, enero de 2018). Que la música ha cambiado mucho, no así la jineteada, me comentaba. En el museo eso no se muestra. La guitarra en exhibición, de Gerardo López, de Los Fronterizos, está acompañada por una rastra que utilizaba el músico, donada a su muerte. Lo mismo para el violín y el bombo. Lo que se presenta son los instrumentos tradicionales, y las imágenes y textos lo refuerzan. A continuación, se presenta el escenario. Allí se da cuenta de su nombre: Martín Fierro. Fue bautizado así en 1973 en ocasión de los 100 años de la publicación de esta obra referente de la literatura gauchesca escrita por José Hernández (el anfiteatro lleva el nombre del

autor, elegido para los 100 años de su muerte). Cierra este sector una gigantografía que lleva por título La Fiesta. En ella se retoma la historia del primer evento, fotos antiguas de la primera y segunda edición. Se refuerza el sentido de encuentro y la noche. Unas palabras en clave poética sobre el cierre de cada edición, y así, bajándole el telón a la visita. Lo último para ver es una foto recortada por un nicho con un televisor en el que se reproducen videos que muestran el carácter colaborativo del evento, organizado por “una suma de voluntades”. La foto que funciona de fondo son tres colaboradoras abrazadas que llevan la remera que se les entrega a quienes son voluntarios, con el logo de los dos niños de escuela y la leyenda “soy colaborador”.

➤ **La jineteada. El espíritu del festival**

Si bien este festival se llama de Doma y Folklore, la actividad que lo caracteriza es la jineteada. Domar un caballo implica la práctica de amansarlo y que pueda ser usado en el trabajo rural. Según cuentan los relatores noche a noche, los *reservados* son caballos que, por su carácter, temperamento o, como llaman algunos, de *sangre caliente*, no pueden ser amansados. Los estancieros los dejaban *reservados* para que algún domingo o en alguna fiesta se los pudiese jinetear. Así la historia, la jineteada es una práctica recreativa en que el hombre criollo demuestra su valentía y pericia al subirse a un animal salvaje y el caballo se salva de ir al matadero ya que, si no se lo puede montar, no sirve para el trabajo rural. Sobre este supuesto se construyen dos ideas hermanadas. Por un lado, que la jineteada es un juego o deporte (depende desde dónde se lo mire) y por otro, que es una actividad que permite la subsistencia de estos animales. Cuando se debate en relación a la posición de las proteccionistas, se plantea que los caballos “si no son para jinetear son para mortadela” como suelen decir al rezongar contra las manifestaciones de protectoras de animales¹⁰. Lo que expresa esta idea es que estos caballos al no ser aptos para el trabajo rural subsisten gracias a la jineteada. De todos modos, cuando ya no pueden ser utilizados para jinetear ni como reproductores, terminan en el frigorífico. En estos planteos, lo que también se manifiesta es que la expectativa de vida se extiende al triple de otros caballos.

Las entrevistas me permitieron ver que, en esta práctica tradicional, se juegan otras dimensiones además de la reproducción de los valores *camperos*. Cuando en el festival se utiliza esta categoría hacen referencia a prácticas rurales que se han perdido o que ya se

¹⁰ Esta expresión fue repetida en una reunión en mayo de 2019, en que se juntaron 12 festivales de jineteada de Argentina y Uruguay para debatir en torno a la posibilidad de prohibición de la actividad por el Senado de la Nación ya que había al menos cinco proyectos presentados y solo uno para protegerla, según manifestaron.

usan muy poco. Manejar una cosechadora no se categorizaría como práctica *campera*, aunque lo es. Andar a caballo sí, comer asado en el campo, guitarrear en el asado. Practicar jineteada en Jesús María es *ser un hombre de campo*. Cuando uno, desde fuera, imagina a los jinetes tiene la idea de que son gente que trabaja en el campo y anda a caballo siempre. Que de niño arrancó con un petiso y fue creciendo. Eso es parte de los relatos de payadores y en particular de los relatores de jineteada, que conocen muy bien, tanto a jinetes como a caballos. Recuerdo una siesta, durante el festival de 2019, estaba yo en los corrales cebando mate y mirando cómo ataban a los caballos. Llega un muchacho con ropas gauchas, muy prolijo, pero no de gala, aunque tampoco de fajina. Llevaba una libretita pequeña, como de 13x18. Preguntaba y anotaba. Eso lo hizo en el sector opuesto de donde me yo encontraba. Pregunté y me dijeron que era un relator nuevo, que estaba anotando cosas de los caballos. Recién este año, escribiendo sobre la forma en que se atan los caballos en las maromas, entiendo que este muchacho tenía ya asignadas las montas que tendría que relatar y venía a tomar nota de los caballos, sus pelajes y sus dueños. Ese muchacho era Nacho, un relator, domador y veterinario que pude conocer en 2022. Con él (como con otros) pude ver que esa idea original de años de escuchar a los relatores era un tanto sesgada. Que ser gente de campo no es andar todo el día de a caballo. Cuando hablamos de los cambios emergen cuestiones como que ya no hay vacas y caballos en los campos. Cuando pregunté a Mario por los cambios me decía que el festival

“cambió totalmente, no estaban las tribunas altas, creo que había una o ninguna, así que cambiaron las tribunas, cambió todo, cambiaron vestuarios para jinetes que antes no los había. Y con respecto al festival de jineteada nada ha cambiado, porque ya no hay posibilidades de cambio, porque el caballo de basto es basto, gurupa, gurupa, pero este..., por los cantores mucha gente dice "ya no es Jesús María de antes", nos tenemos que estar..., actualizados" (Comunicación personal, sábado 13 de enero de 2018).

Pareciera que la jineteada fuese algo que se mantiene de la misma forma y sin modificaciones en el tiempo, y sí la música, como cuenta Mario. Pero cuando seguimos hablando y le planteo que en otra entrevista nos habían contado de los camarines y que los jinetes tenían masajista, barra para estirar y hacer calentamiento, me comenta que “los campos se han ido achicando” y que queda menos espacio para la cría de animales por el avance de la soja. La reconfiguración de los formatos de la producción agraria de los años 90 hacia una industrialización de la agricultura (Gras y Hernández, 2009) generó cambios profundos en la forma de habitar el campo. Las actividades que demandaban el uso del caballo se fueron achicando, la arriería era inviable, los animales se engordan en corrales y no a campo, por lo que los caballos perdieron espacio en el trabajo rural. Y que los jóvenes tienen otras ocupaciones, pero tienen un reservado en una chacra. Entonces nos preguntamos ¿qué relación hay con el caballo y qué es la jineteada hoy?

En la entrevista a Ricardo, cuando le consulto a qué se dedica, cuenta que adiestra caballos de salto, dice.

“Yo me dedico a domar caballos de salto en un haras, así que ando todo el día... trabajo en lo que me gusta, porque hay veces, yo digo, que no todos trabajamos en lo que nos gusta, y a veces alguno trabaja en lo que le conviene y no en lo que le gusta. En el caso mío, o sea, coincide, me gusta tanto los caballos que ando todo el día con los caballos” (comunicación personal, sábado 13 de enero de 2018).

En otra parte de la entrevista a Mario, planteaba que antes “venía el peón de campo [...] antes en el campo trabajaba hasta el último día, agarraba el bolso y venía”. Hoy, nos decía más adelante, son repartidores de algo, y cuando están libres van a la chacra donde tienen un potro y montan, de chiquito les gusta la jineteada, aunque no sean del campo. Y agrega que “no había una previa preparación, por eso venían los desgarros, tantos golpes pasando la sexta noche, porque físicamente no estaban preparados para las diez noches”. También señala Ricardo que ahora

“hacen ejercicio, se cuidan, los chicos, está bueno, porque para nosotros, o sea en el caso mío esto es un deporte, está el que juega al fútbol, el que juega al básquet, que se cuida, que entrena, yo pienso lo mismo, para mí esto es un deporte”. (comunicación personal, sábado 13 de enero de 2018).

En el año 2020 tuve la oportunidad de acompañar al campeón en una de las noches de jineteada, un muchacho de 25 años. Realizó un calentamiento intenso, con entrada en calor y un fisioterapeuta que le ayudó, llevaba calzas de compresión para evitar desgarros. Y, tanto al salir como al entrar al campo de jineteada, cuando se pasea por el anillo, recibe saludos, es reconocido, le piden fotos, lo abrazan, lo buscan. Algunos son estrellas. Pero no todos, claro, solo aquellos que muestran habilidad, fortaleza, continuidad. En Jesús María demuestran la fortaleza, que suele ser medida en términos de coraje, hombría. El *aguante*, siguiendo a Cabrera (2017), las marcas, el volver de los accidentes y las lesiones “operan como pruebas materiales de una efectiva participación en los combates” (p. 54). En este caso el combate es una competencia en la que se miden hombre y animal y demuestran gallardía. Y eso genera respeto en el público que es hinchas de los humanos, no de los caballos. El anfiteatro exclama y aplaude cuando el jinete gana, y muestra desazón cuando cae, en especial cuando la contienda es reñida. Lo mismo sucede con los payadores, que recitan sus décimas a los jinetes. Son los relatores de jineteada los que más hacen foco en los caballos. Cuentan de sus dueños, los tropilleros, de sus padres y madres si han sido famosos, incluso de los antecesores. Mario me decía sobre Ramello, un reconocido relator

“yo voy a inclusive defender en eso porque tiene una memoria a Néstor Ramello, tiene una memoria impresionante y anda por al país y él vive dentro de los caballos, y a mí me sorprende, este caballo de tal genética, la madre, esta, el otro día apareció una nieta de una yegua que era de Paco

López, se llamaba la Ñata, yo me acuerdo clarito, y presentaron a los nietos, y Néstor lo sabe todo. Bueno, las crías se van mejorando, y acá un caballo muy famoso, el Trompeta del Año que hoy hay, no sé, de 70 caballos por noche, 20 eran de la cría de sus caballos, todo caballo tordillo medio feíto de cabeza, esos caballos son hijos del Trompeta del Año, nacieron para la jineteada” (comunicación personal, sábado 13 de enero de 2018).

Volviendo a la competencia, no es solo “contra” el animal. Ese animal es de un tropillero que lo prepara. Los caballos de hoy son aquellos reservados que eran apartados porque no podían ser domados y quedaban para jugar el domingo. Hoy se crían caballos especiales de jineteada. Ya no es uno que sale brioso de una tropilla nacida en un campo y queda para esta actividad. El tropillero se encarga de mejorar la genética buscan ganar con sus caballos. Premios durante el festival pero, además, una buena tropilla puede trabajar todo el año. Se van realizando cruza de caballos buenos para el espectáculo. Hay un proceso, dice Mario, de desarrollo de

“genética. Todo por la genética, sí. Como de un caballo ligero sale un potrillo ligero, lo mismo sale de la jineteada. No, nadie puede hacer un caballo... porque, por ahí escuchamos del caballo hecho a fuerza de espuela y rebenque, no, el caballo que no tiene la sangre de corcovear no lo va a hacer nunca, y si salió muy loco, loco va a seguir”. (comunicación personal, sábado 13 de enero de 2018).

Los tropilleros ya no tienen un puñado de caballos para traer. La tropilla de Julio Saluzo, de Las Varillas (Córdoba) tiene más de mil caballos, entre lo que están listos para jinetear, los potros, las madres y sus potrillos. Desde el 2019, los caballos de jineteada han sido inscriptos como raza en la Sociedad Rural Argentina. Nico González, joven tropillero de Villa Mercedes en la provincia de San Luis, dueño de El Destino, me comentaba que no los caballos y las yeguas no se pueden cruzar libremente.

“Vos lo hacés servir. Aparte hay que declarar los servicios, viste, con el tema de la asociación vos tenés que declarar el padre, la madre, cuando la serviste, todo. Declarar los nacimientos, todo” (comunicación personal, 19 de enero de 2022).

➤ ***Las tensiones entre el patrimonio y el consumo de la cultura***

El FDF de Jesús María es una fiesta popular de impronta tradicionalista que se realiza todos los eneros desde 1966 en esa localidad del centro de la República Argentina. Nació como un evento solidario a partir de la necesidad de las escuelas de la zona de recaudar fondos que ayudaran a solventar económicamente las demandas que el Estado no garantizaba. Como resultado de esa necesidad nace la fiesta, a la luz del desarrollo de la actividad turística en la segunda mitad del siglo XX (Capanegra, 2006) y el crecimiento de los eventos tradicionalistas que, surgidos en provincia de Buenos Aires, se expanden al resto del país (Casas, 2016). Así, lo tradicional, lo nacional, la patria, el campo, el coraje, la

paisanada, son categorías que entran en estructuras más complejas de sentimientos y movimientos (Gellner, 2001) o filiaciones. El FDF es un espacio en que las prácticas festivas se consolidan como espacios para la vivencia del bien perdido. En la actualidad las fiestas y festivales conforman una trama de patrimonios/atractivos (Perez Winter, 2021). Estos atractivos son recursos disponibles para la explotación turística. No obstante, en su práctica se consolida el sentido patrimonial del evento y de las performances que allí se expresan. Fortalecen el arraigo de identidades. Una de las dificultades que presenta el binomio patrimonio/atractivo es que las prácticas objeto de consumo de la actividad turística, comienzan a ser escenificadas.

En Jesús María, el turismo adquiere, en parte, la dimensión del consumo de la tradición. Urry (2002) propone una serie de características vinculadas a la mirada del turista. Una de esas miradas es la nostálgica. Hay turistas nostálgicos del pasado que construyen una idea de lo auténtico porque pueden identificar el pasado en el presente, y se genera “un tipo de *melting-pot* estilístico de lo viejo y lo nuevo, de lo nostálgico y lo futurista, de lo natural y lo artificial, [...] de la alta cultura y de la baja, y del modernismo y el posmodernismo” (Urry, 2002: 81). La actividad turística, en su dimensión económica, se vale de recursos con capacidad *atracción* para expandirse. La mirada a lo exótico, a la unicidad, al otro o al pasado constituyen vectores que movilizan masas en busca de un turismo cultural. Consolida reliquias (Prats, 2005) de un pasado que se fue. Un antiguo edificio, el sitio de una batalla, o aquello que se encuentra contrapuesto a lo moderno (García Canclini, 2013) constituyen el sentimiento nostálgico del pasado que hoy recupera también valor patrimonial. Allí se fortalece el atractivo y la identidad o el espíritu del evento.

Pero esta perspectiva se opone a algunas experiencias de mi trabajo campo. En vez de momificar las prácticas, declaman la posibilidad de su continuidad. José me decía que “a Jesús María no venimos nostálgicos del pasado, acá están nuestras tradiciones” (comunicación personal, octubre de 2019). Para los jóvenes que quieren practicar jineteada, el espacio son las fiestas que se desarrollan todos los fines de semana. El campo *se ha ido achicando* suelen comentar. Y son pocos los que viven en el campo y realizando tareas de a caballo. Como se planteara más arriba, la tecnificación de la agricultura a reconfigurado el ser rural. Nacho comentaba que en la zona del Tuyú (Provincia de Buenos Aires), la realidad es otra y se usa a diario el caballo. Que son

“campos son muy quebrados, muy overos les llamamos nosotros, que es una media loma, un bajo una laguna un cañadón, un cangrejal. Al ser la topografía de esa forma la producción es la que te conté y la única forma de trabajar en esos campos es a caballo. Se usa mucho caballo” (comunicación personal, 12 de enero de 2022).

Eso lleva a que esa región de Argentina tenga jineteadas todas las semanas, mientras que en otras sean muy esporádicas. Pero las fiestas mantienen vivas las prácticas. Mis interlocutores muestran que revitalizan el patrimonio, que recrean y dan sentido a nuevas formas. Siguiendo a Kirshenblatt Gimblett (2004), en relación con la preservación del patrimonio, la autora planea que se debe preservar las condiciones para la reproducción cultural valorando “por igual a los portadores y transmisores de las tradiciones, y a los usos y entornos que éstas se dan” (p. 53). La pregunta es ¿cómo protegemos la práctica de la jineteada cuando se encuentra en el eje de los debates? Los grupos de protección animal vienen, al menos en el FDF, impulsando cambios contantes. Algunos dialogados, pero en general, la dinámica es que los organizadores revisen sus prácticas. En la reunión de festivales de jineteada referida más arriba, se planteaba que la dificultad mayor está en la televisión, *porque todo el mundo te ve*. Por otra parte, algunos reparaban que no se trata de *castigar al animal sin que te vean*, sino avanzar hacia el cuidado y bienestar animal. Mario decía

“yo defiendo mucho a las protectoras en su manera que solicitan que cometemos errores. Escribí una nota la otra vuelta en un lugar donde decíamos “empecemos por casa”, no pegarle a los caballos, no traer los caballos lastimados al palo, no traer yeguas preñadas que está a punto de nacer un potrillo traerlos a un palenque, yo decía, se hace habitualmente en el país, eso es lo que tenemos que desterrar. Si podemos sentarnos a dialogar con las defensoras de los animales de persona a persona, pero mientras nosotros sigamos cometiendo errores no tenemos alternativas, porque todavía un caballo se lastima en un camión, con sangre, porque se lastima las patas y las manos, y con sangre lo traemos al palenque, eso ya no tiene que existir, si queremos realmente que nadie nos moleste cuando hacemos la jineteada”. (comunicación personal, sábado 13 de enero de 2018).

El proceso de discusión está atravesado por maltrato o no, preservar o prohibir. Lo que no suele estar en juego es que el proceso mismo de mercantilización de la jineteada. Los tropilleros cada vez más protegen a sus animales, impulsados por las normas nacionales y provinciales, pero sobre todo porque los grandes festivales incorporan reglas para la mejora de la actividad y de los caballos. Aunque también son objeto de cambio en este mundo espectacularizado. Los dueños de tropillas reclaman que solo persiguen a la jineteada. Que los caballos de jockey y los de polo tienen un nivel de exigencia que recorta su vida a un tercio o menos que sus caballos. Más allá de que haya o no manifestaciones en campos de polo o en Palermo, la sensación es que se les ataca solo a ellos y no se ataca un deporte sino una práctica tradicional.

Las fiestas son el espacio para vivir la experiencia patrimonial. Las condiciones han cambiado. Es aquí donde creo se reedita la oposición entre civilización y barbarie, donde el campo y la ciudad son pares antagónicos. Ya han descripto de manera acabada Gras y Hernández (2009) cómo el campo se ha reconfigurado la ruralidad en Argentina. La población se ha vuelto citadina. La migración de las zonas rurales se intensificó en la

década de los 90. Por lo tanto, la vieja idea de campo y la ciudad ya es atrasada, aunque aún aquí se ve la que las ideas modernizadoras empujan al vacío a las tradicionales. Estas últimas también habitan las ciudades en peñas, fogones criollos, agrupaciones gauchas, fiestas y festivales.

“El cambio es inherente a la cultura, y las medidas destinadas a preservar, conservar, salvaguardar y mantener prácticas culturales concretas, oscilan entre congelar dichas prácticas o enfrentarse a la naturaleza de los procesos intrínsecos a la cultura” (Kirshenblatt Gimblett, 2004: 60-61).

Las prácticas culturales como recursos turísticos impulsan su comercio e innumerables trabajos dan cuenta de los procesos de desgaste producidos. No obstante, el FDF propone una oferta que busca avanzar entre un diseño moderno para contar lo tradicional, como en el Museo del Festival. Sostener valores tradicionales, pero con estándares de espectáculos internacionales. O criar una nueva raza de caballos, la de jineteada, para sostener la actividad.

➤ **Referencias bibliográficas**

- CABRERA, Nicolás. 2017. “Un quiebre en el campo. Apuntes epistemológicos y ético-metodológicos para el abordaje etnográfico en contextos de violencia(s)”. *Cuadernos de Antropología Social*, (46): 49-66.
- CAPANEGRA, Carlos. 2006. “Política Turística en la Argentina en el Siglo XX”. *Aportes y Transferencias*, 10(1): 46-61.
- CASAS, Emiliano. 2016. *La metamorfosis del gaucho: círculos criollos, tradicionalistas y política en la provincia de Buenos Aires 1930-1960*. Buenos Aires: Prometeo.
- GARCÍA, Rosa. 2016. “Museos, imaginarios y memorias en la «escenificación» de la historia”. *Culturas*, (10): 151-172.
- GARRIDO, Ana e HISSA, M. Sebastián. 2018. *Turismo y Tradición. Cambios y continuidades en el Festival de Doma y Folklore de Jesús María*. Trabajo Final de Licenciatura, Facultad de Turismo y Ambiente, Universidad Provincial de Córdoba.
- GELLNER, Ernest. 2001. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- GRAS, Carla y HERNÁNDEZ, Valeria. 2009. “Reconfiguraciones sociales frente a las transformaciones de los 90: desplazados, chacareros y empresarios en el nuevo paisaje rural argentino”. En: *La Argentina rural. De la agricultura familiar a los agronegocios*. Buenos Aires: Biblos. pp. 89-116.
- HOBSBAWM, Eric. 1991. *Naciones y nacionalismo desde 1970*. Barcelona: Crítica.

- KIRSHENBLATT GIMBLETT, Bárbara. 2004. "El patrimonio inmaterial como producción metacultural". En: M. Bouchenaki (Ed.). *Patrimonio Inmaterial*. UNESCO. Biblioteca Digital. pp. 52-67.
- LEVÍ-STRAUSS, Claude. 1997. *El Pensamiento Salvaje*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- PEREZ WINTER, Cecilia. 2021. "Procesos turístico-patrimoniales en la Fiesta Provincial del Dulce de Leche en Cañuelas, Argentina". *Revista RIVAR*, 8 (23): 153-170.
- PODGORNY, Irina. 2005. "La mirada que pasa. Museos, educación pública y visualización de la evidencia científica". *História, Ciências, Saúde, Manguinhos*, 12: 231–264.
- PRATS, Llorenc. 2005. "Concepto y gestión del patrimonio local". *Cuadernos de Antropología Social*, (21) 17-35.
- YÚDICE, George. 2002. *El Recurso de la Cultura*. Barcelona: Gedisa.
- URRY, John. 2002. *The Tourist Gaze*. London: SAGE Publications Ltd.

De Francia a México. Un tour por la revalorización patrimonial y turística de saberes y cocinas en Argentina

PÉREZ WINTER, Cecilia / CONICET. Instituto de Geografía e Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires - cecipw@gmail.com

Grupo de Trabajo 9:- Geopolítica del patrimonio en el siglo XXI: dinámicas y complejidades de las articulaciones local-global en clave antropológica

» *Palabras clave: patrimonio inmaterial - políticas públicas - mercantilización*

» **Resumen**

Los recetarios y cocinas ya eran valorados como elementos constitutivos de la construcción de identidades nacionales en países iberoamericanos durante el siglo XIX. Sin embargo, desde hace dos décadas -en el ámbito patrimonial- aquellos saberes y prácticas vinculados a las cocinas y la comensalidad vienen adquiriendo mayor visibilidad, sobre todo mediante los reconocimientos otorgados por la UNESCO como patrimonios inmateriales. Ello es acompañado por procesos de mercantilización mediante certificaciones, la estilización a partir de la conformación de menús exclusivos y su activación turística -como el turismo gastronómico- mediante la configuración de rutas y polos. Actualmente, este tipo de procesos patrimoniales y turísticos tienden a ser promovidos tanto en los ámbitos urbanos como rurales bajo los discursos de desarrollo local y consolidar identidades, promoviendo la singularización y agregado de valor de ciertos alimentos, con un fuerte anclaje al territorio. En este marco, es cada vez más frecuente observar cómo los Estados Nacionales -tanto europeos como latinoamericanos- buscan promover políticas y acciones que activen este tipo de elementos, no solo como significativos de las identidades nacionales sino también como recursos económicos y Argentina no es una excepción. En esta ponencia nos interesa analizar los procesos de valorización patrimonial y turística de lo alimentario. En particular, indagar en la iniciativa Del Territorio al Plato de la Fundación ArgenINTA. Concluimos que si bien históricamente desde el ámbito gastronómico en Argentina se siguen ciertos modelos de la etiqueta francesa, para el caso de la valorización -y certificación- de saberes y cocinas, Del Territorio al Plato se basa en el modelo mexicano.

› **La valorización turístico-patrimonial de lo alimentario**

Hace al menos dos décadas que podemos observar una alta valorización patrimonial (formal e informal) sobre “lo alimentario”, incluyendo a todos aquellos procesos socio-culturales, saberes, acciones, reconocimientos y productos que se vinculan con la práctica de producir, preparar y consumir un alimento. Ello envuelve también la adquisición de las materias primas, su preparación y formas de comensalidad -cómo, cuándo y con quién/es se come- (Álvarez y Medina, 2008:13). Esta valorización por lo alimentario va acompañado por procesos de mercantilización mediante el agregado de valor, las certificaciones (Castro y Pérez Winter, 2018), la estilización de las comidas a partir de la conformación de menús exclusivos (Arzeno y Troncoso, 2012) y su activación turística (Espeitx, 2004). En esta ponencia nos interesa centrarnos en las activaciones patrimoniales y turísticas de lo alimentario que tienden a ser promovidos desde los actores estatales a nivel nacional.

Desde el campo patrimonial nos parece relevante señalar la actuación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), un organismo internacional que desde su creación en 1946 tiene entre sus propósitos promover la protección del patrimonio por medio de la formulación de recomendaciones, cartas y convenciones y las declaratorias “Patrimonio mundial” o “Patrimonio de la Humanidad”. Algunas de estas cartas han puesto el foco en la activación y reconocimiento de los patrimonios inmateriales, en particular París 1989 (sobre la cultura tradicional y popular) y 2003 (sobre el patrimonio inmaterial). En este marco es que las cocinas nacionales comenzaron a ser postuladas como referentes patrimoniales de sus países en las listas de la UNESCO. México logró, tras un primer intento fallido (Moncusí y Santamarina, 2008), efectivizar la declaratoria de Patrimonio de la Humanidad en el año 2010. Ese mismo año, la comida gastronómica de los franceses obtuvo el mismo resultado. A esto se puede sumar las postulaciones de festividades asociadas a los alimentos y prácticas productivas, como Oshituthi shomagongo, fiesta de los frutos del marula (Namibia, 2015), Festival internacional de pesca y cultura de Argungu (Nigeria, 2016) o Fiesta de los Viticultores de Vevey (Suiza, 2016), entre otros¹.

Asociar la cocina de un territorio con la identidad nacional no es nuevo. Es importante destacar, como señalan Laborde y Medina (2015), que los recetarios y cocinas ya eran valorados como elementos constitutivos de la construcción de identidades nacionales en países iberoamericanos durante el siglo XIX. Los autores advierten que la

1 Para mayor detalles véase: <https://ich.unesco.org/es/listas>.

conformación y publicación de esos recetarios nacionales buscaban afirmar una versión de identidad que se expresaba independiente respecto del país que anteriormente habían sido colonia -aunque se siguieran ciertas pautas de cómo cocinar y de etiqueta francesas como sinónimo de civilización- a partir de legitimar valores y gustos de las elites locales (criollas). Se podría decir que actualmente lo novedoso es que aquellas formas de cocinar, productos y utensilios -representativos de ciertos grupos sociales y étnicos- que no habían sido incluidos en esos recetarios nacionales, ahora son altamente requeridos para construir la legitimación de las “cocinas” como patrimonio cultural de un país (Aguilera, 2015). Estas nuevas formas de valorización no están exentas de tensiones cuando se busca reconocimientos formales (Matta, 2012).

Asimismo, los procesos de patrimonialización tienen estrecha relación con los procesos de desarrollo turístico. Los patrimonios culturales, en este caso alimentarios, suelen configurarse como recursos económicos y productos turísticos. A su vez, las activaciones turísticas de lo alimentario puede contribuir en que ciertas prácticas, lugares se terminen reconociendo como patrimonios culturales (Espeitx, 2004). Desde el turismo cultural, que busca una modalidad no masiva y personalizada, se pueden encontrar opciones en donde se ofrecen como atractivos -y productos- turísticos, en especial en los ámbitos rurales, paisajes y prácticas agrarios, festejos en torno a la producción de alimentos y cocinas, además de que se organizan y configuran rutas alimentarias (Barrera, 2003). A su vez, se destaca, tanto en los espacios rurales como urbanos, ferias de alimentos, lugares para comer de carácter auténtico, eventos gastronómicos², por ejemplo (González Bracco y Arizaga, 2019).

La valorización turístico-patrimonial de lo alimentario se relaciona con el interés de ciertos actores por visibilizar, preservar, recuperar, mercantilizar aspectos simbólicos, pero también económicos, de las identidades nacionales. En este contexto, el Estado adquiere un rol significativo como actor que selecciona, consolida, activa, mercantiliza versiones de la identidad nacional. Así nos preguntamos: ¿En qué modelos y lineamientos se inspiran o se basan, determinados organismos del Estado, para formular sus propias políticas patrimoniales y turísticas de valorización y preservación de lo alimentario? ¿Qué pasa cuando el Estado selecciona y registra determinadas formas de producir alimentos, su preparación y consumo? ¿Qué otras acciones acompañan los procesos de activación patrimonial y turística de lo alimentario? Para indagar estos interrogantes proponemos realizar un recorrido, a modo de contextualización, sobre algunas activaciones y acciones

² Así, en octubre del 2022 el Museo Histórico Nacional de la Ciudad de Buenos Aires organizó, en colaboración con el sector gastronómico y otras instituciones, “La semana de la comida histórica” (<https://museohistoriconacional.cultura.gob.ar/noticia/semana-de-la-comida-historica-en-el-museo-historico-nacional/>).

en torno a la valorización del patrimonio cultural alimentario y su activación turística en Argentina; y a partir de allí, analizar la iniciativa Del Territorio al Plato, implementado por la Fundación ArgenINTA. Para ello, hemos realizado una búsqueda de bibliografía, documentos y material audiovisual afín. A su vez, utilizamos material de registro de una conferencia que organizó el programa Del Territorio al Plato el 21 de junio de 2018 en su propia Fundación. De esta forma, la ponencia está estructurada en cuatro partes. En la primera se recuperan algunos antecedentes sobre la conformación y valorización del patrimonio cultural alimentario. Luego, se exponen algunos procesos de activación turística de lo alimentario. A continuación, se presenta y analiza el caso propuesto. Por último, se expresan una serie de reflexiones sobre los temas abordados en la ponencia.

› ***La valorización del patrimonio alimentario en Argentina***

En este apartado nos interesa indagar en la valorización del patrimonio cultural alimentario en Argentina, haciendo un breve repaso sobre algunas instituciones, políticas y activaciones, con el fin de introducir más adelante, el programa Del Territorio al Plato.

Cómo se observó en el apartado anterior, dentro del campo de la valorización de lo alimentario nos centraremos en los procesos de patrimonialización y activación turística de los patrimonios culturales alimentarios³. Este concepto lo definimos como todo aquel proceso de producción de alimentos significativos para una comunidad, incluyendo los saberes, técnicas, las prácticas agrarias –ancestrales, tradicionales, actuales-, las formas de preparar, compartir, valorizar y consumir esos alimentos (recetas, utensilios, comensalidad, festividades, representaciones, ritos, saberes, valores, comportamientos), los lugares/paisajes⁴ en donde se llevan adelante estas prácticas relacionadas a la producción, recolección, preparación, intercambio/comercialización y consumo de los alimentos (Espeitx, 2004). En Argentina podemos identificar y rastrear algunas acciones, activaciones, políticas y actores (estatales y no estatales) que promovieron la valorización (explícita o implícitamente) de lo que denominamos patrimonio cultural alimentario. En

3 Algunos autores señalan como un hecho importante en el campo del patrimonio alimentario, la realización de un encuentro organizado por la UNESCO en la Habana en 1996 donde se concluyó sobre la importancia de unir ciertas nociones como desarrollo socioeconómico-patrimonio y turismo inspirado en la experiencia francesa previa de registro culinario (Álvarez, 2008).

4 En este sentido podemos señalar la relevancia de las cartas de UNESCO que promueven la valorización de los paisajes agrarios. El mismo es una subcategoría del paisaje cultural tipo II en el cual se consideran su evolución, su entorno natural, activos o no, en donde se desarrollan/ron actividades productivas asociadas a la agricultura, cultivo de bosques y la ganadería. A su vez, se valoriza el conocimiento (inmaterial), tecnología y objetos (material) que fueron necesarios para desarrollar las prácticas productivas. Entre ellos podemos nombrar Paisaje cultural de Sukur (Nigeria, 1999), Paisaje arqueológico de las primeras plantaciones de café en el sudeste de Cuba (Cuba, 2000), Paisaje agrícola del sur de Öland (Suecia, 2000) Paisaje cultural histórico de la región vitivinícola de Tokay (Hungría, 2002). En América Latina los casos más conocidos son Paisaje de agaves y antiguas instalaciones industriales de Tequila (México, 2006) y el Paisaje cultural cafetero (Colombia, 2011).

primer lugar, dentro de los actores estatales, podemos encontrar en la actuación de la Comisión Nacional de Monumentos, Lugares y Bienes Históricos algunos antecedentes. Si bien desde sus inicios ha reconocido a ciertas estancias por su valor arquitectónico –por ejemplo la Estancia Virrey del Pino, La Matanza (Decreto 120.411/1942)-, en algunos casos se menciona entre sus características, la relevancia de la producción de alimentos. Así señalamos como ejemplos: 1) el Saladero Santa Cándida, Concepción del Uruguay (Decreto 3571/1977); 2) la producción lechera a partir de la patrimonialización de la Casco de la Estancia San Martín de Vicente Casares, Cañuelas; 3) la Estancia Sol Argentino en Benito Juárez por su actividad pecuaria (Decreto 262/1997); 4) la producción de vinos mediante las Bodegas y viñedos Panquehua - bienes muebles y S. A. Bodegas y viñedos Arizu de Mendoza (339/1999); 5) la producción de harina a través del Molino de viento y tahona emplazados en el área II del Complejo Museográfico "Enrique Udaondo" ubicado en Luján (513/2007); y 6) el Ex Mercado de Concentración de Lanús, Frutos y Cueros "Victoria" de Bahía Blanca (2181/2014). Estos seis casos los proponemos como algunos ejemplos en los cuales -implícita o explícitamente- existe un reconocimiento a diferentes formas de producción de alimentos a lo largo de la historia del país y en diferentes puntos del territorio.

En segundo lugar, desde la denominada, en ese momento, Secretaría de Cultura de Nación, en el año 2002 comenzó con un proceso de investigación, registro, rescate, entre otras acciones, relacionado al sistema alimentario. Ello dio como resultado la creación de la categoría "Patrimonio cultural gastronómico y alimentario" por la cual ya se ha reconocido a la yerba, el mate, las empanadas, el vino⁵, el asado y el dulce de leche. Algunos de estos alimentos identificados como propios de la Argentina generaron tensiones con dirigentes de Uruguay, en particular el dulce de leche⁶, por haberse "apropiado" de patrimonios que también se consideran propios de la identidad alimentaria uruguaya (Álvarez, 2008).

En tercer lugar, podemos mencionar al área de agroindustria (sea bajo la gestión de una Secretaría de Ganadería, Agricultura, Pesca y Alimentos o del Ministerio de Agroindustria) que promueve la implementación de sellos y certificaciones a la producción de ciertos alimentos en los cuales no solo se evalúa su calidad, sino también su anclaje territorial (Castro y Pérez Winter, 2018).

En cuarto lugar, desde el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) la valorización del patrimonio alimentario es un elemento que tiende a configurarse como

5 Cabe señalar que el vino fue declarado bebida nacional (Ley 26.870/2013), además de obtener otros reconocimientos como el Malbec Biodinámico (Mendoza, 2011) y el Malbec de Luján de Cuyo con la certificación de denominación de origen (DOC).

6 Sin embargo, existen otras distinciones formales que lo siguen colocando como un producto identitario altamente relevante para Argentina (Castro y Pérez Winter, 2018; Pérez Winter, 2021).

recurso turístico en los diversos proyectos de Cambio Rural (Fernández Arocena et al., 2015), que incluye el desarrollo del turismo rural (Guastavino y Pérez Winter, 2022) o desde ProHuerta (Abdo et al., 2014; Camejo, 2010), ya sea mediante la valorización de la producción de alimentos y sus paisajes o los saberes en torno a las cocinas o como producción de nuevos platos locales, por ejemplo. En cuarto lugar, el área de Desarrollo Social de Nación también ha promovido la valorización de alimentos de carácter “tradicional” de Argentina en consideración a la seguridad alimentaria (Cedeira et al., 2015). En quinto lugar, desde el área de Turismo de Nación podemos mencionar el programa CocinAr que comenzó a funcionar en el año 2016.

Por otra parte, nos interesa señalar algunas iniciativas entre actores estatales (INTA, área de Turismo Nación) y no estatales (Instituto Nacional de la Yerba Mate, ExponenciAR, por ejemplo) que se articulan para promover la difusión y comercialización de ciertos alimentos (yerba mate, quesos, vinos, etc.) identificados como identitarios de Argentina, incentivando el consumo de la producción local con la creación de rutas alimentarias y ferias, entre las que podemos mencionar las que se organizan en la Ciudad de Buenos Aires como Caminos y Sabores o Matear, o eventos como Masticar, por ejemplo. En ese sentido, vale la pena mencionar varias acciones encaradas por las agencias de cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires: Las Jornadas de Patrimonio Gastronómico (las primeras en el año 2001, con el lema “La cocina como patrimonio (in) tangible” y la segundas en agosto de este año con el lema “Lo que revelan las cocinas” y “Arte al Plato; la organización de la Primera Muestra sobre la Alimentación en el Arte” (2003), donde durante un mes, más de 180.000 personas compartieron las diversas miradas con que 250 artistas y 60 investigadores dieron cuenta de la particular relación entre el arte y la alimentación; la creación del programa BA capital gastronómica en el que se difunden y promueven mercados, eventos y espacios gastronómicos.

Por último, nos interesa comentar la producción de publicaciones que de alguna manera difunden y contribuyen a construir nociones sobre el patrimonio alimentario con tintes históricos e identitarios, tanto de divulgación como académicos⁷: “La comida en la historia Argentina”; “Doña Petrona” -diferentes volúmenes-; “Los sabores de la patria”; “Las intrigas de la historia argentina contadas desde la mesa y la cocina”; “El nuevo cocinero científico”; “A la mesa. Ritos y retos de la alimentación argentina”; “Una historia social de la comida”, entre muchos otros.

7 En algunos casos, esas publicaciones se terminan configurando como guías turísticas gastronómicas. Así, podemos destacar aquellas escritas por Pietro Sorba, en la que describe bodegones, pizzerías y restaurantes de colectividades de Buenos Aires; Pulperías de provincia de Buenos Aires; “Sabores de Córdoba”, por ejemplo.

› **La activiación turística de lo alimentario en Argentina**

Dentro del turismo denominado cultural, podemos identificar una diversidad de ofertas, entre las cuales nos interesa destacar las modalidades rural (comunitaria) y gastronómica porque desde estas se tiende a focalizar y ofrecer como atractivos muchas prácticas, saberes de todo aquello que se relaciona con la producción y consumo de alimentos, y en particular las cocinas, con su anclaje territorial. En relación al turismo gastronómico, según algunos/as autores/as, desde la década de 1980 es que desde el turismo se instala la modalidad en el cual el foco de interés es conocer y consumir *in situ* las comidas locales y los aspectos socio-culturales en torno a ello. Este tipo de turismo involucra, en sentido amplio, la visita a establecimientos de producción primaria y secundaria de alimentos, la participación en festivales asociados a la comida y alimentos, consumo de restaurants y ferias (Norrild, 2020). El turismo gastronómico definido así, se puede aplicar tanto a entornos rurales como urbanos incluyendo una gran diversidad de propuestas de carácter más inclusivo como exclusivo. En el ámbito urbano, algunas iniciativas se vinculan con conocer restaurants que se reconocen como “clásicos” de una localidad. Así, en un centro urbano como Buenos Aires, en donde el Gobierno de la Ciudad actual la cataloga como “la capital gastronómica”, podemos encontrar ciertas pizzerías y cafés como opciones a conocer. De hecho, existe la categoría patrimonial de “Bares Notables” que de alguna manera jerarquiza unos sobre otros por su historia, permanencia en el tiempo, arquitectura, personajes del ámbito de la cultura y política que los hayan frecuentado (González Bracco y Arizaga, 2019). En cuanto a las pizzerías, se señala que la pizza que se come en Argentina, y especialmente en Buenos Aires, tiene sus propias características y existen lugares ya legitimados como “auténticos” para probar la “pizza porteña”, como puede ser el famoso local Las Cuartetas. A ello se suma que desde al menos el año 2016, se organiza en la ciudad, con el Gobierno de Buenos Aires y la Asociación de Propietarios de Pizzerías y Empanadas de la República Argentina, “La noche de las pizzerías”⁸, a la que se le sumó también la “de las empanadas”.

Desde el turismo rural, que lo podemos definir en un sentido amplio como toda actividad, atractivo, servicio (alojamiento, gastronómico), entre otros, que se ofrecen en los ámbitos reconocidos como rurales; la activación del patrimonio cultural alimentario tiene un lugar relevante en la construcción de ofertas. Como señalamos anteriormente, desde el INTA es frecuente que dentro de los proyectos de intervención en turismo rural se valore o promueva la cocina local (en relación a los saberes y recetas que elaboran los referentes

⁸ Cabe señalar que en el año 2015, también en la ciudad de Buenos Aires, se organizó #Muza5K2015, un maratón en el que participaban siete pizzerías conocidas (El Imperio, Pin Pun, kentucky, Banhero, La Americana, Güerrin y el Palacio de la pizza) para que se elija la mejor pizza.

de las comunidades que participan), se promueve el abastecimiento local a partir de utilizar alimentos y productos que se manufacturan en las inmediaciones, generando cadenas de valor (Guastavino et al., 2010). Uno de los proyectos que ganó relevancia fue Cocineras del Iberá, ubicado en la provincia de Corrientes, que funciona desde el año 2016. El mismo, además del acompañamiento del INTA, obtuvo el apoyo del área de Turismo de Nación. El mismo consiste en un grupo de cocineras de la región, pero actualmente también participan cocineros, que buscan valorizar las cocinas locales, dinamizando sus economías. Su continuidad consolidó el proyecto y actualmente funcionan como una red⁹, con cerca de 100 miembros, representantes de siete localidades del Iberá. Entre sus propósitos se explicita el interés por difundir sus cocinas a través de la actividad turística. Reconocidas personalidades del mundo de la gastronomía nacional han participado del proyecto como Narda Lepes, por ejemplo, nexos por el cual Cocineras del Iberá pudo participar de la feria Masticar que se organiza en la ciudad de Buenos Aires. Su trabajo y la visibilidad que fueron logrando, les favoreció para conseguir fondos que les permitieron renovar la cocina de sus casas y adquirir maquinarias, mejorando sus lugares de trabajo¹⁰. Además, la promoción de lo alimentario desde los proyectos de turismo rural asociativos del INTA, no solo permite difundir y valorizar las cocinas “tradicionales” sino que también da lugar a generar innovaciones. Es decir, que quienes participan en los proyectos asociativos busquen diseñar y crear nuevas recetas a partir de los alimentos que se producen localmente.

Otras propuestas que suelen encontrarse, es la organización de caminos o rutas alimentarias. Las primeras que se conformaron en Argentina son de fines de la década de 1990 y surgieron con el propósito de poner en valor y mejorar la calidad de los alimentos y su producción. Así, se selecciona un alimento y un nombre, y a partir de la ruta -que sigue una red vial existente-, se conectan emprendimientos, empresas, cooperativas que ofrecen actividades vinculados con el alimento y comidas producidas a partir de él. Varias rutas alimentarias comenzaron a implementarse desde el sector privado, obteniendo luego acompañamiento de actores estatales, como los Caminos del Vino en Cuyo y Patagonia o la Ruta del Yerba Mate en Misiones, por ejemplo. En provincia de Buenos Aires podemos mencionar la valorización de las pulperías mediante la promoción de *munús* con comida “criolla” (empanadas, asado, picadas) y la organización de “La noche de las pulperías y almences de campo”. Por otra parte, se le da un lugar significativo a los festejos populares. Aquellos asociados a alimentos y productos son bastante convocantes, como la Fiesta del

⁹ Véase: <https://www.instagram.com/cocinerosdelibera/?hl=es-la>.

¹⁰ <https://www.infobae.com/america/tendencias-america/2021/10/09/cocineras-del-ibera-por-que-su-comida-es-deseada-en-toda-la-argentina/>.

Salame Quintero en el municipio de Mercedes o la Fiesta del Dulce de Leche en Cañuelas (Pérez Winter y Enrique, 2020). Es interesante señalar que también ciertos espacios urbanos y rurales se configuran como “polos” gastronómicos; nuevamente podemos mencionar en la provincia de Buenos Aires al pueblo Tomás Jofré. Su estrategia turística se basa en ofrecer la amplia variedad de lugares para comer, con las tensiones que ello conlleva (véase Rodríguez y Fernández, 2022).

› ***De Francia a México, la certificación de saberes Del territorio al Plato***

Existe hace varias décadas la difusión de ciertas imágenes de la ciudad de Buenos Aires en la cual se la coloca como la París latinomaericana. En este sentido, cabe destacar que parte de la elite socio-cultural y política porteña buscaba formarse en París, como el escritor Ricardo Güiraldes; se han replicado edificios, o se reprodujo el estilo arquitectónico, parisinos en Buenos Aires¹¹. Esta admiración también se vio reflejada en el ámbito gastronómico, no solo en Buenos Aires, sino en otras regiones de Argentina, en el cual históricamente se buscó imitar la etiqueta y culinaria francesas, tanto en el seno privado de las familias como en el público mediante los menús de los restaurantes (Remedi, 2017). A su vez, en la actualidad, es frecuente que quienes quieran destacarse en el ámbito de la gastronomía, en particular la pastelería, tratan de certificarse o trabajar en institutos reconocidos de París porque les otorga legitimación a sus saberes y prácticas (Gallo et al., 2014). En este marco, nos interesa destacar cómo el programa Del Territorio al Plato, en esta búsqueda por promover la valorización de la producción y de los alimentos como patrimonios no ha optado por seguir el modelo francés tras su obtención del reconocimiento de la UNESCO por su cocina, sino el modelo Mexicano.

Del territorio al Plato se creó en el año 2015¹² y entre sus propósitos está el promover:

“...la innovación, concebida como un proceso social acumulativo en el que nuevos productos y procesos son generados con los actores públicos y privados y contribuye a la conservación de la agrobiodiversidad, el rescate y valorización de especies vegetales y animales, como así también del patrimonio cultural, que involucra la puesta en valor de productos, procesos y costumbres ya que los alimentos y cocinas regionales reflejan un mosaico de identidades y saberes locales, que se plasman como un vínculo entre el campo y la ciudad. La investigación, difusión y promoción de las cocinas son una muy buena manera para poner en valor los productos representativos de cada territorio y

11 Como ejemplo se puede señalar el edificio en el cual se encuentra la embajada de Francia, el palacio Ortiz Basualdo.

12 Es interesante señalar que su creación se relaciona con la conformación del programa CocinAr en el año siguiente. Ambas propuestas buscan trabajar en conjunto en pos de la valorización del patrimonio alimentario (INTA, 2016).

posicionarlos dentro y fuera del mismo, articulando la agricultura, el comercio, la cultura y el turismo” (Fundación ArgenINTA).

En este extracto podemos destacar cómo el patrimonio cultural alimentario tiene su correlato territorial y se enmarca -implícitamente- como una estrategia de desarrollo territorial rural, enfoque que el INTA comenzó a implementar desde el año 2004-2005. Es decir, los alimentos y productos entendidos como patrimonios, sumando a fomentar la configuración de vínculos entre la producción local de alimentos y la producción de cocinas, se establece como mecanismo de generar cadenas de valor. Asimismo, la valorización del patrimonio cultural alimentario de la manera que lo plantea la iniciativa Del Territorio al Plato, contribuye en alejarse de aquellas nociones que piensan al campo y la ciudad en términos dicotómicos y en consolidar la relación entre el patrimonio y su territorio. Por otra parte, queda explícito que esta valorización del patrimonio cultural alimentario incluye al turismo como estrategia y que ello favorecería “mejorar la calidad de vida de los productores en todo el país” (Fundación ArgenINTA).

Del Territorio al Plato comenzó a trabajar con productores que ya participaban de los programas que contiene el Programa Federal de Apoyo al Desarrollo Rural Sustentable/PROFEDER (ej. Cambio Rural, ProHuerta, Profam) acompañados por el INTA. En el año 2019 contaba con 126 productores. De esta forma, la iniciativa Del Territorio al Plato ofrece asesoramiento y asistencia técnica; y busca: estimular la articulación con diversos actores (estatales y no estatales) pertinentes que contribuyan a facilitar y habilitar el acceso a la comercialización de productos alimentarios y cocinas; dinamizar cadenas de valor en todo el proceso de producción agroalimentaria, en particular, generada por establecimientos de mediana y pequeña escala; valorizar las identidades locales y regionales a través de las comidas; y configurar nuevos productos turísticos para promover el desarrollo local (Bachur, 2022; INTA, 2016).

En este marco, nos interesa focalizarnos en uno de los objetivos que se propuso la iniciativa Del Territorio al Plato para promover el bienestar de las comunidades: crear políticas públicas que permitan certificar saberes en trono a lo alimentario y que ello posibilite la profesionalización de quienes se identifican como “cocineros/as”. En este marco, es que la Fundación ArgenINTA encontró en el modelo mexicano algunas propuestas que permitirían construir las propias. Para ello, es que entretejieron vínculos con el Conservatorio de la Cultura Gastronómica de México¹³. A continuación,

13 Esta relación se logró por una serie de articulaciones. En primer lugar, directivos/as de la Fundación ArgenINTA se vincularon con un grupo interministerial que se organizó con el fin de apoyar el programa CocinAr. En este proceso es que se fueron conectando con otros actores no locales, entre ellos el Conservatorio de la Cultura Gastronómica de México, organismo clave para ese país en lo que fue la segunda postulación de la cocina mexicana en la lista de Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO.

presentaremos y analizaremos algunas informaciones provenientes de un encuentro organizado por la Fundación ArgenINTA el 21 de junio de 2018.

“La cocina es un gran traccionador de los productos del territorio”. Es con esta frase con la que Claudia Bachur, responsable de Del Territorio al Plato hasta el año 2021, inició el Conversatorio “Certificación de saberes de cocineras populares y tradicionales”, en referencia a buscar estrategias para continuar desarrollando la agricultura familiar. El propósito del encuentro era discutir cómo llevar adelante la certificación de saberes en torno a lo alimentario y los/as disertantes invitados/as fueron Sergio Rodríguez Abita¹⁴, miembro del Conservatorio de la Cultura Gastronómica¹⁵ (México) y Eleonor Fernández¹⁶, miembro del Instituto Nacional de Educación Tecnológica (INET), consultora del Ministerio de Educación Nación (Argentina). Primero se presentó la exposición de Fernández y luego de Abita con interrupciones para hacer acotaciones y comparaciones con el caso argentino. El evento duró una hora y treinta minutos, en la que se dio lugar a la participación del público mediante preguntas y relatos de experiencias. Ambas exposiciones destacaban la valorización de las cocinas como una estrategia que puede promover el bienestar de las poblaciones vulnerables y como desarrollo del territorio al estimular la producción de alimentos locales, recuperar formas de producción y de cocinar tradicionales. En ese marco, es que se expusieron procesos de certificación de saberes, con las complejidades y particularidades que ello implica.

La exposición de Abita abrió con la mención de cómo México pudo inscribir, en su segundo intento¹⁷, la cocina mexicana en la lista de patrimonio de UNESCO y lo que significó eso para su país. La declaratoria de UNESO, sostenía Abita, les permitió:

14 Es licenciado en Turismo, se ha formado también en el área de marketing e ingeniería en imagen pública. Entre su experiencia de gestión podemos señalar el haber participado del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y haber sido Coordinador Nacional de Patrimonio Cultural y Turismo entre los años 2010-2011. Para mayor información se puede consultar su CV online en: <https://mx.linkedin.com/in/sergio-rodr%C3%ADguez-abita-3035468>.

15 El Conservatorio –conformado por una diversidad de sujetos representantes de diversos sectores como el académico, empresarial, etc.- no es un organismo gubernamental, está afiliado a la UNESCO y se creó para promover la segunda presentación en dicha institución y se encarga de elaborar el informe anual. Asimismo, organiza encuentros de cocineras y foros mundiales de cocina mexicana, crea e implementa certificaciones de saber tradicional, cocina mexicana y establecimientos.

16 Fernández junto con Leandro Goroyesky ya estaban buscando iniciar procesos de certificación técnica de saberes desde el INET y el Ministerio de Educación de ese momento, articulados con el Ministerio de Turismo y de Agroindustria. Bachur y E. Fernández se conocieron a partir de promover el programa CocinAr.

17 La primera presentación ante UNESCO tenía al maíz como el alimento central descripto como la “esencia misma del mexicano”, legitimado por sus milenios de consumo y producción en el territorio. La iniciativa de patrimonialización de la comida mexicana fue propuesta desde la Universidad de las Américas con el apoyo de otras instituciones como el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, la Secretaría de Turismo Federal y la Secretaría del Estado de Puebla. El acompañamiento de estas instituciones muestra que la presentación tenía un interés turístico explícito en el cual la cocina se presenta como una oportunidad económica y motor de desarrollo a partir de la promoción del turismo gastronómico, por ejemplo (Moncusí y Santamarina, 2008). A pesar de que la primera propuesta fue rechazada por la comisión de la UNESCO, en el año 2010 lograron que su cocina se reconociera como Patrimonio Inmaterial

“...reconocer un sistema alimentario que tienen una longevidad importante, más de 2.000 años de hacer las cosas como las hacemos, de seguir comiendo como lo hacían los antiguos (...) que si bien a este sistema alimentario se le han agregado nuevos elementos (...), básicamente los mexicanos seguimos comiendo lo mismo. Una base alimentaria de maíz, chile y frijol y porotos con instrumentos de piedra y el procesamiento de esos alimentos que siguen siendo básicamente las mismas. Es una de las pocas cosas en las que todos los mexicanos podemos estar de acuerdo. (...) Todos comemos tortilla, todos comemos chile” (2018).

Hasta aquí, se puede observar que se construyó un “sistema alimentario” que fue patrimonializado formalmente. Este sistema está conformado por patrimonios culturales alimentarios que ciertos actores y sujetos reconocen como referentes de la identidad mexicana. Esto fue resultado de un proceso de investigación, relevamiento, selección. La estrategia para lograr el reconocimiento de la UNESCO, desde los actores que participaron en la postulación de México, buscaron identificar como “la” cocina nacional, en primer lugar, alimentos comunes en todas las regiones del país y no la cocina de una región como representativa de todo el territorio; en segundo lugar, que el sistema alimentario mexicano es dinámico y fue incorporando “nuevos elementos” pero que, a pesar de ello, existen alimentos que persisten en la dieta de su población; en tercer lugar, se incluyen saberes y utensilios que se implementan para poder producir diferentes recetas de las cocinas que se identifican como tradicionales.

En su exposición Abita también destacó algunas tensiones: que a pesar de lograr el reconocimiento de la UNESCO, existe una influencia alimentaria que no se percibe como favorable por los problemas de salud generando una “malnutrición severa”. Estaba haciendo referencia a un “vecino muy poderoso” y el tipo de comida que desde las grandes cadenas ofrecen en México. Así, se puede observar que no toda incorporación al sistema alimentario se reconoce como positiva, todo lo contrario, algunas prácticas podrían poner en “peligro de extinción” al sistema alimentario mexicano. En segundo lugar, plantea cómo pensar la preservación de ese sistema alimentario patrimonializado considerando las influencias globales, las estetizaciones de las recetas, las disputas por el saber hacer. Es en este contexto, que la certificación de saberes se plantea como una estrategia de preservación pero que ello implica una serie de desafíos que se deben afrontar.

Abita también destacó que el reconocimiento de la UNESCO generó aspectos positivos. Se crearon nuevas áreas en diversos organismos estatales para alinearse en la promoción de políticas públicas con el fin de que estimularan la valorización “de la gastronomía nacional”. Entre ellas, “valorar y dignificar el trabajo de las cocineras tradicionales”; el relevamiento de cocineras con sus saberes y prácticas; estrategias para preservar esos saberes. En este marco, es que se vieron en la necesidad de crear

normativas y certificaciones para formalizar/profesionalizar ciertas prácticas que habiliten a las cocineras el poder ocupar otros espacios –y “que la comida no matara a los turistas”. Las certificaciones posibilitarían que las cocineras puedan participar como “embajadoras” de México en eventos internacionales y poder exportar y difundir saberes e instrumentos de cocina hacia otros países, evitando enviar a Chefs profesionales. Esta situación generó un proceso de tecnificación del patrimonio alimentario.

En este sentido, Fernández comentó que si bien en Argentina existe mucho por hacer en el campo de las certificaciones, nuestro país cuenta con escuelas agrotécnicas que están habilitadas para manufacturar ciertos tipos de alimentos y a cierta escala de producción pero que ello aún no está del todo homologado con la situación de las familias rurales que deben utilizar sus propias cocinas como lugar de trabajo para la manipulación de alimentos. Así, Fernández señaló que si bien se busca incentivar el “empredurismo” en las escuelas técnicas, sigue siendo un problema generar normativas, certificaciones y habilitaciones para una escala pequeña de producción pensando en que se lleve adelante su comercialización¹⁸. A su vez, Fernández señaló otro punto de tensión, las certificaciones que buscan regular los patrimonios culturales alimentarios no terminan de “rescatar saberes y cuestiones que hacen a la identidad del territorio” y tampoco llegan a captar “la esencia humana de la cocina”. La exposición de Abita ofreció una alternativa ante esa problemática.

Desde el Conservatorio de la cultura gastronómica mexicana se decidió crear la categoría de “cocinera tradicional mexicana”, porque señaló que suelen ser las mujeres las cocineras y poseedoras de estos saberes y quienes los transmiten a las siguientes generaciones, identificándolas como las portadoras de patrimonio (ej. debe saber cómo hacer un fogón, que leña sirve, entre otras cosas). Para poder definir y limitar esa categoría, entrevistaron a una serie de cocineras en diferentes lugares de México para identificar saberes en común que sirvan para identificar a quién se la puede otorgar ese título. Así, hasta el momento de la creación del Conservatorio, no había un relevamiento sistemático de saberes y cocineras, hecho que consideran una tarea pendiente. Y en este sentido, Abita sostenía que las certificaciones de saberes sirven para que las cocineras tradicionales puedan tener un reconocimiento dentro del sistema oficial y ser docentes en el ámbito gastronómico, formando nuevas generaciones mediante la “transmisión de sus secretos”, logrando la preservación de este patrimonio cultural alimentario. Esto, lo planteó a través

18 Sin embargo, podemos mencionar que en estos últimos años se han llevado adelante estrategias y avances para lograr ciertas habilitaciones en torno al turismo rural del INTA al conformar espacios particulares de comercialización o encontrando experiencias desde los municipios para lograr habilitaciones de forma colectiva para las familias rurales. De todas formas, hay proyectos de turismo rural a los que se los colocan como “casos exitosos”, como el que señalamos anteriormente, las Cocineras del Iberá.

de una “síntesis” que se conjugaría entre los saberes modernos de higiene y etiqueta con los saberes y sabores de la cocina tradicional mexicana “sin renunciar lo que fueron durante 2.000 años de cultura”.

Para cerrar este apartado nos interesa destacar algunos puntos. En primer lugar, las certificaciones vistas desde el ámbito de la educación, se plantean como una alternativa que contribuye en la formación/profesionalización de las poblaciones rurales relegadas para mejorar sus condiciones de trabajo o de habilitar/acceder a ciertos mercados de trabajo. En segundo lugar, se pueden observar los desafíos que implica certificar patrimonios alimentarios, ya que certificar se lo asocia a la tecnicificación de los saberes como una forma de estructurar, racionalizar y homogeneizar las prácticas que orientan esos saberes cuando justamente al ser patrimonios se espera preservar las particularidades simbólicas-identitarias. En ese sentido es interesante el planteo de Fernández sobre cómo “humanizar” este tipo de instrumentos normativos. En tercer lugar, las exposiciones mostraron que las certificaciones serían una forma de activar los patrimonios y de asociar estos tipos de patrimonios no tanto a las nociones del trabajo muerto (Durham, 1998) sino al trabajo vivo y sus contextos actuales de producción (Segato, 2021). Por último, es interesante observar cómo se ha instalado la palabra “cocinera/o” para denominar a quienes son poseedores y hacedores de cocinas, mismo en el ámbito gastronómico profesional que buscan alejarse de las connotaciones de prestigio que conlleva el término de “chefs”. Ser Chef¹⁹ tiene que ver con formarse profesionalmente en la campo gastronómico pero parecería que autoperibirse como cocinero/a les otorga a ciertos sujetos un “halo” de autenticidad y vocación/pasión respecto a los saberes y prácticas que posee en torno a la cocina con identidad.

› **Reflexiones finales**

En esta ponencia hemos realizado algunos recorridos por la valorización patrimonial y turística de lo alimentario. En ese marco, identificamos como diversos actores estatales y no estatales se articulan en orden de construir, visibilizar y comercializar los patrimonios culturales alimentarios a partir de diversos discursos que suponen promover el desarrollo de las producciones locales. En este sentido, es interesante destacar la articulación de los saberes populares con los oficializados y cómo sigue interviniendo el saber experto, en este caso en mano de los “chefs” o “cocineros/as” posicionados en los medios, en este tipo de patrimonios pero con otras particularidades: permanece de alguna

19 Para ampliar esta discusión se puede consultar el trabajo de Gallo et al., 2014.

manera la estetización (mediante pautas de etiqueta y culinaria gastronómica), tecnificación (desde las prácticas modernas de higienización) en este caso de las cocinas. A su vez, cómo estos expertos se hacen de un nuevo capital simbólico de las cocinas tradicionales y de ciertos alimentos como otra forma de posicionarse en eventos y el mercado gastronómico a partir de la valorización socio-cultural de la cocina. Estas articulaciones pueden generar experiencias que para ambos actores -cocineras/os locales y profesionales mediáticos- se nutren y benefician mutuamente como suele mostrarse con el caso de Cocineras del Iberá. Estas iniciativas también fomentan el recuperar saberes en torno a la cocina y la producción de alimentos que en algún momento fueron desestimados o dejados de practicar (Álvarez y Sanmartino, 2009). Todo ello puede contribuir a pensar la preservación de los patrimonios culturales alimentarios como una acción más que apunta a luchar por la soberanía y seguridad alimentaria. A su vez, los procesos de certificaciones fomentan patrimonialización, como así también elementos patrimonializados luego logran otros tipos de certificaciones, como observamos con la iniciativa Del Territorio al Plato. Por otra parte, es importante recordar que los patrimonios culturales alimentarios además son sensoriales, no solo pasa por la vista sino también, y por sobre todo, por el gusto y el olfato, conectando memorias y emociones. Estas cuestiones deberían tenerse en cuenta cuando se relevan, activan y, por supuesto, se certifican.

Sin embargo, es importante señalar algunas tensiones. Estos procesos de valorización de los patrimonios culturales alimentarios generan algunos desencuentros como la configuración de espacios exclusivos en los cuales ciertos profesionales, mediante el gerenciamiento de restaurantes, se apropian material y simbólicamente de ciertos alimentos y cocinas en versiones estetizadas (Arzeno y Troncoso, 2012). Es así, que emergen algunas estrategias de resistencia entre algunos grupos y comunidades, como la no patrimonialización formal de sus alimentos esenciales. Por otra parte, los patrimonios alimentarios no solo son ponderados por su autenticidad sino también por su calidad. Las certificaciones en cierta forma buscan crearse y otorgarse para garantizar esa última cualidad con el fin de habilitar y efectivizar la inserción de esos patrimonios en determinados mercados. Asimismo, la patrimonialización de los alimentos y cocinas no deja de ser una selección. La forma que comemos y lo que comemos también refleja procesos de exclusión y pobreza, como de riqueza y poder. En ese sentido nos preguntamos: ¿es posible pensar en la patrimonialización formal de las ollas populares? Por otra parte, la formalización de los patrimonios como paisajes agrarios, ¿están legitimando desde el presente procesos y etapas del desarrollo capitalista bajo narrativas que apelan a prácticas ancestrales? Para cerrar, ¿la certificación de saberes es una estrategia de preservación de los patrimonios culturales alimentarios o pueden ser otra

forma de promover la construcción de otro tipo de “expertos” construyendo nuevas desigualdades entre las comunidades locales?

› **Referencias bibliográficas**

- ABDO, Guadalupe; BONILLA, Mario; SANCHEZ PATZY, Radek; SANCHEZ PATZY, Mauricio y HAMITY, Valeria. 2014. *MaHís. Biodiversidad y cultura*. Buenos Aires: INTA ediciones.
- AGUILERA, Isabel. 2015. “Apropiación y nacionalización alimentaria en Chile. El caso mapuche”. En: R. Ávila, M. Álvarez y X. Medina (Eds). *Antropología de la alimentación*. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara. pp. 243-259.
- ÁLVAREZ, Marcelo. 2008. "El patrimonio ya no es lo que era. Los recursos alimentarios entre la diferencia cultural y la desigualdad social". En: M. Álvarez y X. Medina. (eds.). *Identidades en el plato. El patrimonio cultural alimentario entre Europa y América*. Barcelona: Icaria. pp. 25-44.
- ÁLVAREZ, Marcelo y MEDINA, Xavier. 2008. "Introducción. Las cocinas y los nuevos usos del patrimonio". En: *Identidades en el plato. El patrimonio cultural alimentario entre Europa y América*. Barcelona: Icaria. pp. 13-24.
- ARZENO, Mariana y TRONCOSO, Claudia. 2012. "Alimentos tradicionales andinos, turismo y lugar: definiendo la nueva geografía de la Quebrada de Humahuaca (Argentina)". *Revista de Geografía Norte Grande*, 52: 71-90.
- BACHUR, Claudia. 2022. "Cadenas de valor. La mirada territorial. “Del territorio al plato”". En: M. Guastavino y C. Pérez Winter (Eds.). *Turismo rural, patrimonio y territorio: espacios de intercambio entre la gestión y la investigación*. Buenos Aires: INTA ediciones. pp. 55-60.
- BARRERA, Ernesto. 2003. *Manual de turismo rural para micro, pequeños y medianos empresarios rurales*. Buenos Aires: PROMER.
- CAMEJO, Ana María. 2010. *Cocinando con lo nuestro*. Buenos Aires: INTA ediciones.
- CASTRO, Hortensia y PÉREZ WINTER, Cecilia. 2018 "¿Alimentos con identidad?: el Dulce de Leche como producto argentino". En: M. A. Silva Alves de Oliveira, E. Vanzella y A. Brambilla (Eds). *Processos sociais: sistemas culinários em contexto de deslocamentos, construções de identidades, memórias e patrimônios*. Río de Janeiro: CCTA. pp. 235-260.
- CEDEIRA, Laura; GIAI, Malena; LECUNA, Adriana; MARTINEZ, Romina; PAIVA, Mercedes; SARASA, María y CERUTTI, María. 2015. *Nuestros alimentos tradicionales. Seguridad alimentaria, identidad y diversidad cultural en Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Desarrollo Social.

- DURHAM, Eunice. 1998. "Cultura, patrimonio, preservación". *Alteridades*, 16: 131-136.
- ESPEITX, Elena. 2004. "Patrimonio alimentario y turismo: una relación singular". *Pasos*, 2(2): 193-213.
- FERNÁNDEZ AROCENA, Juan; RAMILO, Diego y MAGGIO, Andrea. 2015. *Somos la tierra. Historias y retratos de la agricultura familiar en la Argentina*. Buenos Aires: Fundación ArgenINTA.
- FUNDACIÓN ARGENINTA. <https://www.argeninta.org.ar/del-territorio-al-plato/>
- GALLO, Magalí; NADAL VIÑALS, Federico y FLEITAS, Dora Pilar. 2014. "La construcción del prestigio en la figura del chef: ¿Una receta para el ascenso social?". XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.
- GONZÁLEZ BRACCO, Mercedes y ARIZAGA, Cecilia. 2019. "Retóricas de lo auténtico: estética y sensibilidad en los negocios gastronómicos de la ciudad de Buenos Aires". En: A. Cortés y E. Licona (Eds.). *Narrativas culinarias. Miradas etnográficas*. Mauritius: Editorial Académicas Española. pp. 102-118.
- GUASTAVINO, Marina; ROZENBLUM, Constanza y TRIMBOLI, Guillermo. 2010. "El turismo rural en el INTA. Estrategias y experiencias para el trabajo en extensión". XV Jornadas Internacionales de Extensión Rural, Argentina.
- GUASTAVINO, Marina y PÉREZ WINTER, Cecilia (Eds.). 2022. *Turismo rural, patrimonio y territorio: espacios de intercambio entre la gestión y la investigación*. Buenos Aires: INTA ediciones.
- INSTITUTO NACIONAL DE TECNOLOGÍA AGROPECUARIA (INTA). 2016. Cocinas regionales: fusión de alimentos y cultura. *INTA informa*, 168:1.
- LABORDE, Gustavo y MEDINA, Xavier. 2015. "De los recetarios nacionales a los expedientes patrimoniales. Una confrontación de identidades y políticas culturales". En: R. Ávila, M. Álvarez y X. Medina (Eds.). *Antropología de la alimentación*. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara. pp. 89-104.
- MATTA, Raúl. 2012. "El patrimonio culinario peruano ante UNESCO. Algunas reflexiones de gastro-política". *Working paper*, 28: 1-39.
- MONCUSÍ, Albert y SANTAMARINA, Beatriz. (2008). "Bueno para comer, bueno para patrimonializar. La propuesta de la cocina mexicana como patrimonio inmaterial de la humanidad". En: M. Álvarez y X. Medina (eds.). *Identidades en el plato. El patrimonio cultural alimentario entre Europa y América*. Barcelona: Icaria. pp. 127-142.

- NORRILD, Juana. 2020. "Las cartas de menú en la ciudad de Buenos Aires (Argentina). Su evolución y potencial para el aprovechamiento turístico". *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 29: 561-586.
- PÉREZ WINTER, Cecilia y ENRIQUE, Laura. 2020. "Entre lo tradicional y lo estratégico: disputas por la autenticidad como valor en las fiestas gastronómicas para la revalorización turística de los poblados bonaerenses (Argentina)". I Seminario Internacional de Fiesta y Agricultura, XI Seminario Iberoamericano Vitivinicultura y Ciencias Sociales, III Seminario Productos típicos, D.O. y Desarrollo Rural. Formato virtual. Universidad de Chile.
- REMEDI, Fernando. 2017. "Modernidad alimentaria y afrancesamiento. Ciudad de Córdoba (Argentina) en el tránsito del siglo XIX al XX". *Historia Crítica*, 65: 71-92.
- RODRÍGUEZ, Gabriela y FERNÁNDEZ, Sandra. 2022. "Desarrollo turístico y territorio. Complejidades y tensiones en el polo turgastronómico de Tomás Jofré". En: M. Guastavino y C. Pérez Winter (Eds.). *Turismo rural, patrimonio y territorio: espacios de intercambio entre la gestión y la investigación*. Buenos Aires: INTA ediciones. pp. 135-142
- SEGATO, Rita. 2021. "Diálogo: Patrimonio y decolonialidad". En: J. Muñoz y A. Elbirt (Eds.). *Los patrimonios son políticos*. Buenos Aires: RGC. pp. 155-164.

› **GT10. Patrimonio, poder y conflicto**

Coordinadorxs:

Cecilia Benedetti (CONICET / ICA-UBA), ceci.benedetti1@gmail.com

Carolina Crespo (CONICET-INAPL / UBA), carolcres@hotmail.com

Fundamentación

Si el conflicto, el colonialismo y la desigualdad han sido constitutivos de los procesos de patrimonialización desde la conformación de los estados nacionales, las transformaciones operadas en los regímenes patrimoniales desde fines de la década de 1980, centrados en su ampliación, intensificación y democratización, lejos de resolverlos, generaron más desafíos al campo y a las modalidades de expresión de las experiencias del pasado y el presente. Entre las transformaciones ocurridas en estas políticas podríamos señalar aquellas vinculadas con la apelación política a la diversidad, su gestión mercantil –entre ellas, el turismo, el comercio de manifestaciones patrimoniales, “la mercantilización de la autenticidad”, la promoción del desarrollo, etc.–, su articulación con conflictos ambientales, el papel otorgado a la “participación” ciudadana en estas políticas y la nueva visibilidad adquirida por los patrimonios “disonantes” “incómodos” o “difíciles”, tal como se denominó a la activación patrimonial de manifestaciones vinculadas con experiencias de violación de derechos humanos o referidos a hechos traumáticos del pasado. En gran medida, aquello que legitimó y sigue legitimando a estas políticas es el mandato moral de la transmisión, la persistencia en el tiempo, el conjuro contra el olvido y la desaparición; aunado, en las últimas décadas, con las transformaciones señaladas. Estos mandatos, positivamente valorados, han opacado la politicidad de las políticas patrimoniales, sus afectos-efectos y tensiones económicas, políticas e identitarias e, incluso, el debate sobre sus redefiniciones o los límites impulsados por sectores subalternizados.

En este Grupo de Trabajo se propone reflexionar críticamente sobre la complejidad de las implicancias y fisuras emergentes en el terreno patrimonial. Se invita a presentar trabajos que examinen políticas de agencias estatales e internacionales patrimoniales, su vinculación con contextos de mercado, la articulación del patrimonio con demandas y reivindicaciones territoriales, laborales, habitacionales, ambientales, de uso del espacio público por parte de diversos sectores sociales, las confrontaciones emergentes en torno a monumentos, las problemáticas vinculadas con museos y los reclamos de restituciones de ancestrías y “colecciones” museales de expresiones indígenas y otras luchas que desafían,

redefinen, corroen o ponen límites al patrimonio, según el caso. El propósito del GT es considerar tanto la fuerza de los discursos oficiales como la capacidad de los sujetos y colectivos sociales de reclamar el patrimonio, reapropiarlo según sus propios intereses, redefinirlo, reivindicarlo como modo de reparación y justicia, apelar a éste como conjura frente al olvido, y/o desafiar y restringir políticas patrimoniales para expresar sus demandas.

Hacia nuevos sentidos del patrimonio cultural: el cancionero popular en Córdoba por boca de mujeres (2000-2020)

CORNAVACA, Ma. Trinidad / Facultad de Lenguas, Universidad Nacional de Córdoba -
CONICET/SECyT-UNC - trinidad.cornavaca@unc.edu.ar

Grupo de Trabajo 10: Patrimonio, poder y conflicto

» *Palabras clave:* patrimonio cultural - corporalidades femeninas - cancionero popular cordobés

» **Resumen**

Este escrito discute la categoría de *patrimonio cultural* a partir de la intersección de las Ciencias Sociales, las Humanidades y las Artes en diálogos polémicos con/desde las culturas populares en Córdoba, sus memorias y saberes. Ello nos permite sospechar de los anclajes moderno-occidentales y patriarcales de la categoría. Son centrales los sentidos que emergen de las experiencias y recorridos de las cantoras con quienes hacemos esta investigación, a partir de un “coqueteo” con el adentro/afuera de la categoría misma. Partir de las corp/oralidades¹ femeninas que sostienen el repertorio cantado y sus experiencias vitales desde la trama de la pérdida, la mezcla, la profanación y la interhistoricidad hace posible pensar nuevos sentidos y/o categorías desde una perspectiva metodológica de

¹ He acuñado esta categoría a partir de diálogos con las cantoras y sentidos que iban emergiendo; es una invitación a jugar con las palabras *corporalidad* y *oralidad*, ambas centrales en la trama que nos convoca. La articulación adquiere un matiz que me interesa habitar: denota que la voz es indisoluble del cuerpo que la sostiene/enuncia o bien que detrás de toda voz hay un cuerpo, una subjetividad (individual o colectiva) que se manifiesta como memoria viva. Este particular anudamiento señala la centralidad de lo corporal en los procesos propios de la oralidad y su imbricación imprescindible en la cultura popular. La corp/oralidad así se erige como un modo “muy otro” al de la escritura y de las lógicas propias del archivo estático, la cultura escrita y sus narrativas en donde el cuerpo pierde presencia, muchas veces, aun cuando podamos imaginar tonos y matices. La voz es incluso anterior a la palabra: los niños aprenden a “balbucear” antes de “dominar” el lenguaje. Así la palabra es impensable sin la voz pero la voz no depende estrictamente de la palabra; la voz excede a la palabra: existen tonos, timbres, alturas, registros, colores de la voz; existen los gritos, los susurros, las exclamaciones, las melodías, los cantos y tantas otras manifestaciones vocales que desbordan lo estrictamente lingüístico. Muchas veces ligadas a lo ritual, a lo mítico, a lo rítmico, a lo simbólico. Todo esto erige a la “corp/oralidad” como un verdadero y particular sistema dinámico de transmisión y conservación de saberes y memorias.

horizontalidad (Rufer, 2020) que articula voces y puntos de vista heterogéneos en *ecologías de saberes* (De Sousa, 2018). Desde allí es posible avizorar alternativas de re-existencia².

› ***Saberes, identidades y memorias populares en Córdoba: disputas al interior del patrimonio cultural***

Esta intervención se enmarca en un proyecto mayor de escritura en curso de tesis de Doctorado en Letras en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, que lleva por título: *Memorias, saberes e identidades en disputa en el cancionero popular de Córdoba por boca de mujeres (2000-2020)*. En ella trabajamos junto a cuatro cantoras cordobesas de música popular alrededor de sus 50 años y con cierta trayectoria ya recorrida: Paola Bernal, Jenny Náger, Mery Murúa y Viviana Pozzebón³.

A partir del estado de la cuestión relevamos que la discusión del *Patrimonio Cultural*, categoría central para nuestra temática pues articula de manera específica las identidades, los saberes y las memorias, es una tarea que llamativamente no se ha dado de manera profunda desde la intersección propuesta: las Ciencias Sociales, las Humanidades y las Artes en diálogo con las experiencias de la cultura popular. Así, no es posible darla por sentado o como ya “dada”. Acentuamos que no nos interesa estabilizarla o agotarla sino someterla a una revisión que dé cuenta de sus contradicciones, posibilidades y limitaciones, sus proyecciones y posibles usos estratégicos de resistencia en el contexto Córdoba-Argentina-Latinoamérica-el mundo. Revisten centralidad las voces y experiencias de las cantoras populares con quienes construimos este andar, a partir de los diálogos que proponen sus experiencias, repertorios y performances corp/orales como parte de lo que nos arriesgamos a denominar hacia el final como *matri-archivos interculturales dinámicos*. Las conversaciones con ellas nos dan la pauta para buscar nuevos sentidos y categorías en dirección hacia lo que Rita Segato entiende como *antropología por demanda* (Segato, 2011); esto es, que los interrogantes, disputas y sentidos surjan del diálogo con ellas y no desde *a priori* teóricos o académicos desconectados de la realidad y las necesidades nativas.

La problematización del *patrimonio cultural* adquiere significación en la trama de lo temporal pues en su interior se disputan los sentidos en torno a qué expresiones culturales del pasado y sus memorias deben/pueden ser resguardadas en el presente, quién/es tienen

2 Cabe mencionar que yo también soy cantora y música popular cordobesa, aunque unos 15 años menor que ellas. Me he cruzado con todas en clases, en marchas, en shows, en talleres, entre otras instancias. Esto ha requerido de mi parte ciertos trabajos de alteridad, extrañamiento y familiarización para poder llevar adelante este trabajo desde un enfoque etnográfico con un rol más cercano al de entrevistadora y no tanto al de cantora popular.

3 Los límites previstos para esta intervención no nos permiten remitir tramos de entrevistas con todas las cantoras ni incluir el abordaje desde una perspectiva sociosemiótica de los textos cantados que sostienen en sus repertorios. Aquí nos limitaremos a enfocarnos en el cruce de reflexiones teóricas en torno al *patrimonio cultural* desde una genealogía/arqueología con las reflexiones y sentidos surgidos en las entrevistas.

legitimidad/autoridad para definir qué expresiones quedan comprendidas dentro o fuera de estos procesos y cómo actúan esas expresiones patrimonializadas generando sentidos para las comunidades en cuyo seno se insertan. En la base de las disputas patrimoniales estamos pensando, entonces, en clave de memoria, a partir del “resplandor del pasado” (Schmucler, 2019) en un presente crítico. Referirnos a un “presente en crisis” asume que atravesamos una profunda crisis de humanidad de larga data, regida actualmente por el imperio de las lógicas de la tríada modernidad/colonialidad-patriarcado-capitalismo: vivimos en un mundo *desencantado* en que la lógica racional y el pensamiento analítico han condenado a los márgenes al pensamiento simbólico y el mundo de los sentidos profundos.

En ese sentido, este trabajo tiene un posicionamiento ético-político en relación con las memorias: pretende realizar el gesto de la “memoria obligante” (Schmucler, 2019), aquel de “frotarse los ojos ante las imágenes dialécticas” (Didi-Huberman, 2014). La imagen dialéctica de memoria, categoría de cuño benjaminiano (Benjamin, 2008, 2013) implica un relampagueo del pasado que ilumina diversas aristas en un presente convulso y que se constituye a modo de constelación, como fragmentos. Dirigir la mirada hacia esos relampagueos frágiles, efímeros que aparecen a contrapelo del “sentido de la Historia”⁴; busca lo que está silenciado, lo que está ocultado, reprimido, las historias de los vencidos (Benjamin, 2008) cuyas memorias circulan por otros derroteros. Los procesos de memoria entrañan disputas por los sentidos del pasado en el presente y sus proyecciones hacia el futuro en la relación de unos grupos con otros; esa relación estructurante con la *otredad* es el punto de anclaje de las memorias con las identidades como construcciones frágiles, inestables, móviles, capaces de reestructuraciones de sentidos⁵. Al igual que los derroteros de las memorias, las disputas patrimoniales se constituyen como campos de sentidos en donde intervienen diversos grupos en asimetría de poder y de condiciones de enunciación.

4 Podría pensarse este aspecto en línea con la imagen del “resplandor de lo maravilloso” en palabras de Adolfo Colombres (2018), que se caracteriza por ser algo relativamente breve, que ilumina los sentidos, como una fantasmagoría. En este sentido el arte contribuye al reencantamiento del mundo, en donde arte y rito van de la mano.

5 Cabe precisar que la articulación *memorias-patrimonio cultural* en tanto dispositivo estatal-global que problematizamos aquí a partir del diálogo con las cantoras populares-*artistas* tiene que ver con memorias populares ancladas, entre otros, en saberes ancestrales (indígenas y afros), de larga duración, incluso anteriores al diseño-del dispositivo patrimonial. En este sentido, existen claras diferencias en la gestión de las memorias a partir de la creación de nuevos monumentos y espacios de memoria en gestiones estatales como la del ex presidente Néstor Kirchner (1950-2010), parte de una reparación histórica y una justicia social colectiva frente al terrorismo implementado por el Estado argentino durante la última dictadura (1976-1983). En estos casos la categoría de memoria parecería ya estar del lado de los que no tienen historia. Un uso totalmente diferente de la memoria es el que problematizamos aquí: las memorias, saberes e identidades que circulan por el cancionero popular son memorias largas, “soterradas” que circulan de maneras más subterráneas, con sentidos sobre el pasado contruidos por grupos marginalizados en su relación con las memorias hegemónicas. con las cuales surgen tensiones y disputas de sentidos, punto central de la problemática de la disputa patrimonial. También cabe mencionar que las memorias no siempre circulan por uno u otro lado sino que poseen, a veces, fronteras porosas. En los repertorios corp/orales de las cantoras es posible rastrear las huellas de las condiciones de producción de esas memorias que circulan por el cancionero popular a partir de un vigoroso *dialogismo* (Bajtin, 1999).

Este debate reviste centralidad para pensar los repertorios de la cultura popular de nuestras cantoras en el contexto de Córdoba-Argentina, pues podríamos pensar que las mujeres cantoras que sostienen las memorias populares a partir del (re)en-canto del repertorio popular, son verdaderas operadoras de memoria; activan las memorias y los saberes a partir del carácter expresivo cantado en donde lo ritual y lo mítico (como paradigma que otorga sentido a partir de la centralidad simbólica), ocupan un lugar nodal en las disputas de sentidos con la hegemonía. Rito y mito, a partir de lo rítmico, establecen una particular relación con una temporalidad que trasciende lo lineal, la perspectiva de un tiempo unidireccional, y ello pone en discusión la problemática patrimonial. Las memorias cantadas se constituyen como performances de cuerpos comunitarios y establecen nuevos usos del tiempo y la historia, disputando en la escena cordobesa para ser integrados a los ensamblajes de las Memorias y los Patrimonios.

➤ **1) Surgimiento del término “patrimonio” y evolución en el Derecho Romano**

La etimología del término latino “patrimonium” designa *grosso modo* aquello que se hereda del padre. Etimológicamente deriva del latín: “pater-patris” (padre) y “munus-muneris” en tanto don, regalo, cargo u oficio. La etimología del sufijo “monium” es ambigua: indica lo que se recibe como don también implica cierto deber y mandato u obligación.

Hugo Hanisch, profesor chileno de derecho, en “El patrimonio en derecho Romano” (1977) reconstruye la evolución del término rastreable aproximadamente desde los años 451 y 450 a. C. en que se publicó la “Ley de las XII Tablas”, base del derecho romano republicano. Es importante mencionar esto habida cuenta de que dicho documento sentó las bases del derecho moderno por el que se rigen actualmente muchos estados-naciones modernos en materia de derecho civil. Hanisch señala que desde allí se consolida con cargas semánticas y jurídicas que se heredan hasta hoy estableciendo una caracterización de los bienes patrimoniales en tanto plausibles de ser convertidos a un valor económico expresable en una cifra pecuniaria; esto instala una proyección de las relaciones jurídicas al ámbito de lo económico. El Patrimonio, entonces “es la denominación complectiva para indicar la suma de relaciones jurídico-económicas que tiene un titular el cual abraza derechos de dominio, de acreencia, y otros que recaen sobre cada bien” (Hanisch, 1977:30). Este aspecto tendrá continuidades con el significado con el que desde el siglo XVIII se designarán en Europa las expresiones culturales caracterizadas como “bienes/objetos patrimoniales” en el entramado de acumulación mercantil capitalista. Así, de este breve desarrollo son relevantes dos aspectos: a) la caracterización del patrimonio como unidad

medible y susceptible de ser expresada en un valor monetario a partir de la asociación de lo jurídico con lo económico y b) la carga semántica del sufijo “monium” en tanto don y mandato de conservar y transmitir aquello que se ha heredado por ser considerado como valioso.

➤ **2) Patrimonio histórico-nacional: entre la Historia y la Estética ilustradas.**

Un segundo momento clave en la genealogía del *Patrimonio cultural* es el contexto de la consolidación de los modernos Estados-Nación y sus discursos identitarios, durante los siglos XIX y XX. Allí se anudan de manera específica las disputas por la/s identidad/es y la/s memoria/s en los procesos de conformación de la Nación en términos de “comunidad imaginada” (Anderson, 2000). Reviste centralidad la previa constitución de las ciencias ilustradas, desde donde se derivan continuidades y persistencias de las lógicas coloniales y modernas que retomamos de la mano de reflexiones del sociólogo colombiano Santiago Castro Gómez (2005) en *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. El autor pone bajo sospecha al discurso de la ciencia ilustrada a partir de la expresión *hybris del punto cero*, que refiere a la pretensión eurocentrada de construir un lenguaje científico (el ilustrado), deslocalizado, universal y neutral; un “punto cero del conocimiento” (he allí la *hybris*). Ese posicionamiento “neutro” de la ciencia en el siglo XVIII, cristalizado en el “ego cogito” (yo pienso), fue utilizado como plataforma para llevar a cabo la colonización de Europa central (Inglaterra, Holanda y Francia) y en el caso de las elites criollas en colonias americanas para consolidar su poder frente a los grupos racialmente subalternizados (indios, mestizos, afro, etc.). Dicho proceso, a su vez, hunde sus raíces en un momento anterior del “ego conquiro”/“yo conquisto” (Dussel, 1992, 2000) en tanto subjetividad de dominación aristocrática hacia un otro colonial americano, implementada en estas tierras desde 1492 (año que el filósofo argentino Enrique Dussel asocia al surgimiento del *sistema-mundo moderno/colonial* (2001). La Ilustración, entonces, constituyó un mecanismo eficaz para eliminar la diversidad de saberes nativos vigentes y sustituirlos por una forma única de conocer el mundo: la ilustrada puesto que las ciencias humanas del XVIII operaron por oposiciones binarias jerárquicas: la *barbarie* de los pueblos americanos, en términos de *tradición* versus la *civilización* de los pueblos europeos en términos de *progreso* (este aspecto se vincula con el repertorio de la cultura popular de las cantoras en nuestra investigación el cual es asociado comúnmente a la tradición folklórica y, por ende, ligado a valores estáticos, de un pasado anecdótico, como “algo

muerto”. Contra esos sentidos estatizantes disputan nuestras cantoras a partir de constituirse en tanto *archivos de memorias vivas* o *matri-archivos vivos*).

Este fugaz desarrollo nos ofrece tres aspectos relevantes en la trama del *patrimonio cultural*: a) el punto cero de observación fue construido geopolíticamente ya en los siglos XVI y XVIII: “el ego conquiro” de la primera modernidad constituye una especie de protohistoria del “ego cogito” de la modernidad segunda (Dussel, 1992); b) la Colonialidad es constitutiva de la Modernidad, sobre una división binaria y ontologizante que invisibilizó la multiplicidad de voces históricas desde una identificación de una historia local con un diseño global y; c) a la expropiación territorial y económica en las colonias se corresponde la expropiación epistémica en la articulación ciencia-geopolítica colonial.

Precisamente la relación estratégica *colonialismo-ciencias humanas* (con su división estamentaria disciplinar) sienta las bases del *Patrimonio Histórico-Artístico*, categoría que se consolidó en Europa en el siglo XVIII y que tuvo un paso fundamental como *patrimonio histórico nacional* en la constitución de los Estados-naciones modernos (s. XIX y XX). La denominación “histórico-artístico” da cuenta de la vinculación de la Historia, disciplina ilustrada central (subsidiaria de las políticas de conquista sobre el dominio de cuerpos, territorios, saberes), con la Estética, disciplina filosófica de cuño moderno/colonial. Esta obedece a un modo de mirar instrumental sesgado por el etnocentrismo europeo y de las elites criollas en tierras americanas; divide y clasifica qué es lo bello/estético sobre la base de una Historia lineal y positivista; de allí deriva su posible valor (en términos mayormente económicos, como mercancía) en una operación de selección y jerarquización⁶. Walter Mignolo, semiólogo argentino, argumenta que la *estética colonial* (Mignolo 2014) es uno más de los poderosos discursos modernos coloniales que argumentan y sostienen la colonialidad del sujeto pues marca, divide y clasifica; determina el dominio de lo “bello”, y por tanto “valioso”, y “digno de conservarse” deponiendo a los márgenes lo que se aparta de dicho canon; define qué expresiones son estéticas y por tanto patrimonializables y cuáles no. Como podemos avizorar el movimiento de apropiación, selección y jerarquización de la otredad y de los “objetos” patrimoniales en la trama del Estado-nación arrastra aquella carga semántica de la primera genealogía del término en su posibilidad de ser “traducido” a un valor monetario. En este sentido y en tanto objetos/mercancías

6 Es posible pensar en la pintura de castas como ejemplificación del mirar ilustrado en tierras americanas y sus modos de “visibilidad/invisibilidad”. Laura Catelli (2020) en “La pintura de castas y el imaginario racial criollo” da cuenta de que la biopolítica criolla está latente ya en el imaginario de pinturas de castas (1710-1810) en las cuales llama la atención que si bien las imágenes son pintadas en su gran mayoría por criollos, estos no aparecen representados; ellos habitan ese punto cero, *la hybris* que observa sin ser observada; re-presentan los cuerpos negros, indios, mestizos, femeninos, los clasifican y los jerarquizan desde un lugar “neutral”, inobservados, fijándolos a representaciones coloniales jerárquicas y re-produciendo así la semiosis colonial. Vemos cómo el orden colonial se sostiene de la mano de la Estética (y la Historia), discurso que va a actuar poderosamente en la memoria y los imaginarios sociales criollos.

insertos en la trama capitalista, los bienes patrimoniales desde la mirada “neutra” son a menudo vaciados de conflictividad, de especificidad, de localización y temporalidad y subsumidos bajo la memoria e identidad única del “pater nationis”⁷. Esta operación nos habilita a pensar al *Patrimonio nacional* en tanto “documento de barbarie” (Benjamin, 2008:42-43); las políticas ambivalentes de exclusión y fagocitación en torno al *patrimonio nacional* dan cuenta de un trasvasamiento de lo colonial hacia lo nacional, tal como Rita Segato sostiene en “Raza es signo” (2007):

“Todo estado –colonial o nacional– es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente. (...) cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso vertical de gestación del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades, de ahora en adelante consideradas ‘residuales’ o ‘periféricas’ de la nación”. (2007:138).

Intentamos aquí problematizar los vericuetos y estrategias del Estado y sus grupos de “expertos” en la incorporación/fagocitación de expresiones culturales populares a partir del *Patrimonio cultural* como dispositivo colonial-nacional; se observa una tendencia a “objetualizar” las expresiones culturales a partir de su exhibición, como parte de un mercado patrimonial en la lógica del turismo y la globalización en donde priman intereses económicos de grandes empresas por sobre los reclamos de los integrantes de las comunidades y grupos a quienes pertenecen dichas expresiones culturales. El Estado-nación opera en esos procesos de exhibición patrimonial a partir de un “reconocimiento del otro en tanto estampa” (Rufer, 2017):

“La tradición exhibida pasa a ocupar el lugar de lo que aquí quisiera denominar reliquia: no es ‘representación’ ni ‘símbolo’ del pasado (...); es un fragmento-testigo, un resto de él mismo. Muestra viva, como sinécdoque, de un pasado magnífico que es digno de veneración. Y bien sabemos que la veneración, como cualquier acto de contemplación que emana del dogma, bloquea el argumento e impide la profanación. A su vez, si es concebido como resto directo, manifestación objetiva del pasado, la temporalidad se anula sobre el fondo de un no-tiempo (...) la reliquia bloquea la posibilidad de pensar históricamente”. (Rufer, 2017:229)

Cuando las instituciones estatales someten las expresiones culturales a ese “complejo exhibitorio” las hacen ingresar en corsetes clasificatorios en tanto objetos, por dentro de taxonomías jerarquizadas sobre un tiempo y un espacio “universales” propios del punto cero; esto obedece a una estrategia pedagógica de formación de la identidad nacional, propia del dispositivo colonial-nacional.

Nos preguntamos entonces: ¿Cómo resisten las culturas populares frente al ímpetu patrimonializador hegemónico estatal en la trama cultura-poder? El historiador mapuche-

⁷ La Patria, como ideal que se construye en el ámbito de la “fantasía” necesita, de cierto capital patrimonial que sostenga el relato fundacional de la Nación, de las raíces culturales, étnicas e históricas sobre las que se monta la idea ficcional de una identidad nacional en término de lo “auténtico”.

chileno Claudio Alvarado Lincopi nos abre sentidos en *Objetos petrificados, objetos vivificados. Reflexiones sobre patrimonio, poder y vida mapuche urbana* (2020) en donde aborda la cuestión de la exhibición, central para nuestro debate, en este caso de objetos tradicionales indígenas mapuches en dos ámbitos disímiles: el museo y la casa de los propios habitantes del pueblo mapuche en Santiago de Chile. Indica que los objetos indígenas mapuches atraviesan en este presente en crisis una tensión temporal que se debate entre el ímpetu patrimonializador que los nacionaliza (los museos y el Estado-nación chileno) y los fija a una identidad nacional de la mano de una tradición inerte (un uso similar al de “reliquia”; es la institución museísticas quien los taxonomiza y los etiqueta en tanto “tradicionales”) y por otro lado el uso y la recuperación doméstica por parte de los integrantes del propio pueblo mapuche que expresan a partir de ello una condición de contemporaneidad. El debate es abordado por el autor a partir de una crítica a la mercantilización de la cultura material indígena en la lógica de la multiculturalidad y la tensiona a partir de dos términos: *petrificación* y *vivificación*; en los museos los objetos mapuches son sometidos a *petrificación*, mientras que el uso que hacen en la vida cotidiana y doméstica las poblaciones mapuches urbanas obedecen a estrategias de *vivificación* de dichos objetos. El autor distingue entonces dos modos diferentes de “actualización” de los objetos tradicionales mapuches: *fetichismo* y *petrificación* en museos y *refuncionalización* en el presente en las casas mapuches. Llegamos así a un punto central en Lincopi:

“(…) si bien la práctica de exhibición doméstica y el complejo exhibitorio del museo surgen de modo semejante en términos procedimentales (en ambos ocurre una suerte de petrificación de un objeto vivo), el segundo insiste en reclutar al otro para insertarlo dentro del guion nacional – fórmula clásica de la convención patriótica–, mientras que la primera «patrimonializa» contra el sentido aglutinador de los Estados, promoviendo convenciones culturales soberanas desde las estructuras básicas del pueblo mapuche”. (2010:10-11)

Esta cita nos regala un horizonte de posibilidad para horadar por dentro mismo el *patrimonio cultural* en tanto dispositivo moderno-colonial. El problema no pasaría necesariamente por la exhibición, sino por los modos y usos que se hacen de ella a partir de la articulación entre los poderes y las prácticas culturales sobre la operación de distinción/selección en su relación con la *otredad*. El punto que nos interesa aquí es que aparece un posible uso de la “patrimonialización” como movimiento de subversión; patrimonializar desde las propias lógicas y las estructuras soberanas de los pueblos para expresar la condición de contemporaneidad. Esto hace posible narrativas desde memorias otras, que alteren por tanto el relato identitario estable del Estado-nación multicultural, desde lógicas propias de los pueblos en tanto sujetos sociohistóricos que hagan audibles las disputas por las memorias, los saberes e identidades desde conexiones desestabilizantes,

dinámicas, en el marco de una *conquistualidad* permanente⁸ (Rita Segato, 2020). Aquí llegamos a un punto de intersección significativo con las mujeres cantoras con quienes construimos esta investigación; todas ellas han necesitado aclarar (desde experiencias disímiles y varias veces en distintos tramos de las conversaciones) que no se definen como cantantes de “folklore”, al que son habitualmente asociadas, sino hacedoras de *música popular*. Entendemos a la *música popular* que aquí nos congrega en tanto textualidad oral o verbal que discontinúa la tradición “folklórica”; alejada de las performances moderno-coloniales de la cultura masiva, estandarizada, repetitiva y promovida por medios masivos de comunicación, tal cual entiende Theodor Adorno en *Cultural Theory and Popular Culture* (2009). En esta dirección espigan sentidos en la siguiente conversación con Paola Bernal:

“Paola Bernal: Sí, yo, mi abuela, es... nació en Characato⁹, su padre es hijo de una comechingona casada con un inglés que fueron allá a la mina que había, Fuego Negro se llama el lugar y... Entonces tengo una bisabuela que es comechingona mezclada con un inglés. Mi bisabuelo, es el padre de mi abuela. Y la madre de mi bisabuelo, mi tatarabuela, es hija de un cacique comechingón que se llamaba Adelito. Cuando yo empiezo a encontrarme, bueno, los distintos espacios de luchas de resistencias, por distintos motivos, me encuentro con las comunidades Ticas-comechingonas¹⁰ y ahí, bueno, empiezo a reafirmar una identidad porque ellos me lo marcan y yo empiezo a investigar a través de mis tíos y mis primas lo empezamos a hacer. Y bueno, empezamos a tener toda esta información que antes era algo que estaba ahí y después se empezó a afirmar. Y ... también o sea cuando una empieza en esa búsqueda o en ese desarrollo de un lenguaje propio te vas encontrando también dentro de lo que uno va haciendo como terapéutico o reconociendo un poco lo que uno es como ser, esos rasgos y que son también llevados a la música porque a mí de alguna manera siempre me gustó el canto, aunque no sea, eh... si bien mi aprendizaje comienza en la danza y con toda esas formas y modismos, pero siempre mi canto es llevado a lo rítmico folklórico pero no a las formas folklóricas”. (Entrevista del 13/06/2019).

En la articulación que señala la cantora de sus orígenes indígenas con la música popular es central la diferenciación que remarca de los aspectos rítmicos (de profunda ascendencia ancestral y con vinculación con lo ritual), con las formas (cifradas en Argentina desde la modernidad criolla ilustrada en las “formas folklóricas” con marcada asimilación de aquellas eurocentradas como el minuet, la polca y otras danzas europeas, etc.). Esta marcación da cuenta de una vivencia de sus herencias indígenas no como un origen único,

8 Con este término Segato refiere a las persistencias de las violencias de diversos tipos: epistémicas, culturales, sociales, etc, que se continúan desde 1492 hasta la actualidad. El término se puede pensar en línea con la categoría “sistema mundo moderno colonial” del peruano Aníbal Quijano (1992), uno de los fundadores del colectivo decolonial. La autora precisa: “Hasta hace poco me conformaba con hablar de colonialidad: colonialidad del poder, colonialidad del saber, pero hoy casi que he abandonado esa palabra y hablo de una *conquistualidad*, que es nuestro horizonte permanente. No existe tema entre nosotros (el tema racial u otro) que esté desvinculado de este suelo ensangrentado y producto de una guerra permanente que habitamos, que pisamos, que se encuentra por debajo de nuestros pies”. En “Las nuevas formas de la guerra y su correlato de expansión de la escena paraestatal”, 2020. Revista *Plural. Antropologías Desde América Latina Y Del Caribe*, 1(3), pg. 65.

9 Characato es un nombre indígena que significa “tierras de aguas”, que identifica tanto al valle como al pequeño pueblo que lo habita, en las sierras de Córdoba, al noroeste de la provincia, zona de originarios camiare-comechingón.

10 Se refiere concretamente a la Comunidad del Pueblo Tica-Comechingón del Bialeto Massé.

venerable y cultura estática, sino como lo que le permite la búsqueda, el desarrollo y la afirmación de un lenguaje propio nutrido por estas raíces con las que dialoga. Esto es sumamente interesante en nuestra trama porque la cantora da cuenta de que se trata de sostener un repertorio como *archivo vivo* que asume los orígenes y los vivifica; no desde la perspectiva de una *Tradición* en las que fija sus herencias indígenas como una estampa sino como plataforma dinámica hacia el futuro que se incorpora en un presente en crisis (por eso marca que su camino se entronca en “los distintos espacios de luchas de resistencias”). Reconocemos allí un ademán descolonizante que integra tiempos disímiles, constituciones populares interhistóricas, memorias vivas que constituyen otras formas de *archivo* que no se subsumen en una identidad, una memoria o un saber cifrados en documentos escritos sino en la corp/oralidad.

La dimensión que habitan, de maneras di-versas, las cantoras en su estar-siendo el repertorio popular constituyen *memorias-archivos vivos* desde *corp/oralidades femeninas*; sus derroteros dinámicos atisban algunas alternativas de resistencias frente a la ambivalencia de los procesos patrimonializadores estatales y globales. Hacer ingresar a la categoría de Patrimonio Cultural en la trama de la pérdida, de las ambigüedades y vincularla con un pasado colonial cargado de violencia epistémica es sumamente intranquilizador para la Modernidad y sus instituciones. Pensarse a partir de las contradicciones de un presente que no intenta “resolverse” pacíficamente o a través de un término-objeto “superador” y como “garantía” es un desafío incómodo que perturba el canon colonial-nacional, habida cuenta de la compulsión de la Modernidad a “fijar” en etiquetas que estabilicen su relato sobre una jerarquización de lo temporal y lo espacial, que pretende ordenar y taxonomizar el mundo de manera monologal.

Esto habilita una serie de tensiones, intersticios y negociaciones: las cantoras establecen conexiones disruptivas con las lógicas hegemónicas y patriarcales de los Estados-nación y sus categorías subsidiarias de Historia, Archivo y Folklore. Allí reconocemos ese movimiento “desobediente” desde el seno de la cultura popular cordobesa a partir de repertorios populares inestables, performances corp/orales vivas que se corren de los corsetes clasificatorios fijos; las mujeres se posicionan no como “guardianas vivas” de la Tradición en las que las fija el término “folklore” sino en un diálogo inestable y dinámico a partir de la música popular y sus saberes en contextos urbanos. Cabe agregar por último, que la trama de la *conquistualidad* permanente atravesada por cuestiones de género aparece con recurrencia en los diálogos con las cantoras y sus repertorios, con modulaciones, pero como centralidad.

› 3) *El patrimonio cultural como discurso oficial global.*

Este tercer y último mojón del Patrimonio cultural ronda su consolidación como categoría internacional, dentro de discursos oficiales sobre políticas culturales donde se tensionan tres ámbitos y sus sujetos: global-nacional-local. Las definiciones sobre el Patrimonio Cultural desde fines del siglo XX y principios del XXI en general han corrido por cuenta de la UNESCO, organismo internacional que recientemente ha integrado nuevas taxonomías: “inmaterial”, “intangible” y “natural”, entre otros. La denominación *patrimonio cultural inmaterial* (PCI) surgida en 2003 en la trama global podría encorsetar los archivos corp/orales de nuestras cantoras. Afirmamos sin embargo, que es posible identificar a pesar de los esfuerzos de las nuevas denominaciones un regreso (¿una continuidad?) al “punto cero”; se aglutinan memorias, saberes, identidades en expresiones patrimoniales sintéticas¹¹, con cierta nostalgia colonial, carentes de especificidad, de localización, de disputa. Aunque no nos detendremos a desarrollar la reciente historia de la categoría *PCI* quisiéramos marcar una última continuidad en documentos oficiales y problematizaciones de fines del siglo XX y principios del XXI: las palabras Patrimonio, Cultura y Memoria se presentan a menudo como términos equivalentes o intercambiables. Junto a Mario Rufer en *La cultura como pacificación y como pérdida: sobre algunas disputas por la memoria en México* (2019) entendemos que dicha correspondencia no es ingenua; obedece a una estrategia multicultural, patriarcal, capitalista y neoliberal, que encuentra en el dispositivo moderno-colonial del Patrimonio un aliado fundamental bajo el argumento esquizofrénico de “muchas culturas, una historia” (Rufer, 2019); la Nación moderno-colonial en la trama global puede reconocerse como “multicultural” pero no “multihistórica”, “multi-territorial” o “interpatrimonial”. El uso que se hace en los contextos multiculturales de la categoría *cultura* de manera estática, como *tradición* exhibida y “de vitrina”, sobre la concepción de una historia lineal, no admite en su interior/territorio la presencia de muchas historias. En conclusión: la *cultura* entendida en esos términos perpetúa la fijación identitaria nacional negando posibilidades de interpelación a las culturas populares. Las piezas patrimoniales son exhibidas/petrificadas y en la misma escena son deshistorizadas, pacificadas, embellecidas a partir de la negación de los pasados y de las conexiones con las violencias

11 Con este término tenemos en mente la dialéctica hegeliana y su lógica filosófica moderno-colonial. En ese marco la síntesis es siempre una expresión superadora y cerrada de sus pares anteriores (tesis/afirmación y antítesis/negación); esta dialéctica está presente por ejemplo en la categoría de “mestizaje” y es justamente sobre lo que advertía el crítico literario peruano, Antonio Cornejo Polar, en su texto sobre los riesgos de las metáforas; un uso en este sentido, que hunde sus raíces en la biología y la eugenesia, del mestizaje como categoría en tanto síntesis superadora anula las disputas y las armoniza. El filósofo argentino Enrique Dussel (2001), desarrolla una aguda crítica a la filosofía hegeliana evidenciando cómo el pensamiento filosófico de Hegel operó solidariamente con los procesos violentos de la colonialidad y el epistemicidio, entre otros, en tierras latinoamericanas.

epistémicas y los genocidios. Sin embargo, como evidenciaba Paola Bernal más arriba, el gesto desobediente desde la cultura popular se corre de allí, disputa sentidos haciendo ingresar el disenso, el pluralismo histórico, las memorias vivas. Esto también espiga en esta conversación con la cantora Mery Murúa, nacida en el noroeste cordobés:

“Trini: (...) ¿La expresión “Patrimonio cultural de Córdoba” qué te dice?

Mery: No séee... La construcción de un patrimonio no es, me parece, del todo inducido. Lo que sucede en la construcción de un patrimonio lo da el tiempo y lo da el... Nada, de acá a 50 años sabremos qué canciones de este tiempo representarían parte del patrimonio cultural de Córdoba. (...) El patrimonio es eso, algo que la gente toma y dice “esto es nuestro, esto es propio” como el cuarteto, digamos, patrimonio de Córdoba, digamos, no es que cuando salió todo el mundo decía “ay, esta es la música de Córdoba”. Entonces, hay un tiempo. (...) Pero no es que uno se propone hacer, ser el patrimonio. No. (...)

T: claro, pero viste, que en el patrimonio hay como unas fuerzas ahí medio (...) Digo, porque no es masivo, por ejemplo, lo que vos decís del patrimonio.

M: Y, lo que pasa que ahí vamos a entrar en una discusión muy compleja, con el tema de la masividad y la no masividad. Porque la masividad no necesariamente implica identidad. Entonces, ahí hay siempre un plan guiado por intereses económicos que hacen que tal música o tal... (...) Entonces hay un desconocimiento, (...), porque la masividad propone uniformidad, que vos escuchés lo que escucha todo el mundo, los medios masivos de comunicación marcan eso, incluso ahora instalados en las redes. Entonces, la sugerencia que te manda el Spotify está todo guionado hacia un perfil de escucha-consumidor. Entonces, de repente, no podemos hablar de masividad como representatividad de idiosincrasia, digamos, o de esto, de patrimonio”. (Conversación el 06/04/2022)

Fijémonos que para la cantora la problemática del patrimonio cultural obedece a una construcción que se juega en dos ejes: a) lo temporal, puesto que necesita de una decantación del pasado en el presente que legitime ciertas memorias como representativas de la identidad de un colectivo y b) la de centralidad de la gente; es el pueblo y no otro el “pater” que hereda aquello que es valioso en esta trama. Es el pueblo el que declara y reconoce ciertas expresiones culturales como “algo de todos” y esto se halla ligado a una identidad. Para la cantora, la constitución del patrimonio cultural cordobés no puede/debe ser “algo inducido” sino que es algo que la propia comunidad significativa instituye como representativo y que se aleja, en ese movimiento, de las lógicas mercantilizantes con sus propuestas homogeneizantes, porque el foco no está en el mercado sino en aquello que el propio pueblo decide que debe “conservarse” o “heredarse”. Esto se aleja, en términos de *patrimonio cultural popular*, de la “uniformidad” que propone la globalización capitalista orientada hacia un “consumidor” del *patrimonio cultural*, esa misma que admite en su interior la diversidad cultural pero no la pluralidad histórica. En este sentido, las reflexiones de Murúa entienden al *patrimonio cultural popular* justamente como una categoría que resiste a la homogeneización globalizante y a los movimientos fágicos del Estado-nación; camina hacia lo que Rufer señala: las culturas populares resisten a las políticas patrimonializadoras del Estado y las instituciones globales “a partir del juego, del kitsch y de la pérdida. De relatos difícilmente administrables por las voluntades semióticas

de los poderes instituidos.” (Rufer, 2019:77). El juego, lo di-vertido es aquello justamente capaz de vertirse en diferentes dimensiones y que asume diversas formas, es inestable. A propósito de este juego de di-versión cabe notar que el posicionamiento de las cantoras en relación con el *Patrimonio cultural* de Córdoba es muy variado; por momentos algunas se asumen por dentro, en otros por fuera; se di-vierten en torno a dicha categoría a partir de sus corp/oralidades femeninas. Este “coqueteo”, con otros matices, es posible de ser observado también en la siguiente conversación con Jenny Náger, cantora cordobesa nacida en 1970 en Marcos Juárez; reflexionábamos allí sobre los derroteros de su propuesta en Córdoba:

“Jenny Náger: yo creo que ya me quieren por insistidora ¿viste? Soy parte del patrimonio, digamos, ya como, bueno (mientras tanto cocina en su casa)... sí, sí... viste como algo que primero es como raro y después ya viene como si fuera una marca, decís, bueno ya estoy asimilada, decís bueno, soy extran... me siento como una extranjera asimilada... por nacimiento o ¿cómo se dice o por asimilación?, bueno, me siento así, asimilada, me siento respetada como por todos los años de trayectoria, me siento querida, y aceptada, pero bueno, no es que sea cuadrado el público de Córdoba, sino que los puentes están rotos... no hay entre la gente y el artista, están los puentes rotos, no es que a la gente no le guste el arte de los cordobeses, es que se han roto los puentes... y no tenemos cómo acceder... no tenemos acceso, digo, una gestión de cultura decente sabés cómo conecta todo con todo y qué sé yo, me entendés?” (Entrevista del 25/02/2022).

Jenny ironiza, se ríe a carcajadas, bromea; asume una perspectiva permanente lúdica, por momentos infantil; se di-vierte. En esta trama, la cantora afirma que ya se siente “parte del patrimonio (cordobés)” porque la gente (otra vez la centralidad de la gente) la ha aceptado y la “quiere” por “insistidora”. ¿Qué quiere decir? Entendemos que algo similar a lo que marcaba Murúa: acentúa sobre aquello que “insiste”; el patrimonio es aquello que insiste en volver, el pasado que vuelve en el presente porque reactualiza sentidos. Aparece también el *patrimonio cultural* en la conversación con un sesgo de lo popular ya que el problema aquí no es la “gente” sino las gestiones culturales estatales deficientes: “están rotos los puentes”. ¿Qué quiere decir con la imagen de “una extranjera asimilada” a la cultura cordobesa por el paso de los años y la “insistencia”? ¿Y qué tiene que ver eso con su percepción de que ya es patrimonio de Córdoba? Jenny Náger señala al mismo tiempo en otros tramos que su música es un tanto “inetiquetable”, lo que la alejaría de la posibilidad de “patrimonializar” su hacer porque se correría de la estética estática y las taxonomías fijas de los procesos patrimoniales. Quizás la resistencia pase precisamente por ese juego constante que hace Jenny de géneros musicales, de sonoridades, de influencias, de tradiciones actualizadas mediante una especie de técnica de lo di-vertido, de lo inetiquetable, la mezcla rara, justamente eso que, sostenía Rufer, es difícilmente digerible y “administrable” para las instituciones y gestiones patrimonializadoras de poder. Los horizontes hasta aquí abiertos por las cantoras, con sus modulaciones, nos invitan a poner

a funcionar al patrimonio cultural en la trama de un *patrimonio popular cultural* o de un *matri-archivo intercultural dinámico* pensando en las corp/oralidades femeninas que sostienen el cancionero popular en Córdoba como verdaderos *archivos vivos* en tanto sistema de transmisión y conservación de conocimientos que habitan en/desde la dimensión de “lo mezclado”. Ellas con sus repertorios encarnan un *patrimonio performático popular* “embarrado”, desde una lugarización entremedio de lo urbano y lo peri-rural. Estos derroteros populares bien podrían pensarse desde la epistemología *ch’ixi* propuesta por la socióloga aymara-boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2018); se trata de una dimensión transmoderna, un horizonte para las sociedades latinoamericanas, una posibilidad. Lo *ch’ixi* implica un pluriverso; no es una categoría y escapa por ello de los discursos y las lógicas de las categorías occidentales binarias y excluyentes; se mueve por otros caminos, habita otras racionalidades; exige moverse y sentipensar por dentro de una dimensión que no busca resolver las ambigüedades en una expresión a modo de síntesis. Se trata, pues, de intentar habitar una ambivalencia contradictoria y heterogénea, que no se satura, que no resuelve la ambigüedad en una denominación, sino que está ahí, circulando por fuera de las dicotomías y los binarismos, di-vertida en varios planos, en procesos de revitalización constantes, contradictorios, abigarrados y ambivalentes.

› **4) A modo de nuevas aperturas...**

Las expresiones patrimoniales y las comunidades de la cultura popular en las que se inscriben las experiencias de nuestras cantoras se encuentran hoy en un juego de múltiples movimientos ambivalentes de apropiación nacional y políticas culturales globalizantes que reclaman horadar los sentidos de *Patrimonio Cultural*. A partir de la articulación desobediente con nociones que ponen bajo sospecha esta categoría colonial y sus anclajes, asoman nuevos horizontes para pensar usos disruptivos de la categoría en Córdoba. La cultura popular “de raíz” en contextos urbanos sostenida desde las corp/oralidades femeninas habita una dimensión “embarrada”, de contradicciones propias de la dimensión de lo *ch’ixi* que pone en valor otros pluriversos posibles como los de la interhistoricidad y la interculturalidad que articulan tiempos y espacios heterogéneos, “mezclados”, de contemporaneidad. Los repertorios corp/orales de las cantoras recogen y vivifican memorias, identidades y saberes populares, refuncionalizando los “derroteros” de expresiones patrimoniales de los pueblos de las que se nutren en una coexistencia de tiempos y memorias. En ese hacer no se borran los conflictos propios de las culturas, sino que justamente hacen audibles las heterogeneidades constitutivas de lo popular a partir de saberes y memorias alternativas a la razón moderno colonial estatal en un juego de

“coqueteo” adentro/afuera, intrínsecamente conflictivo y dialógico. En esta trama, sin desechar la categoría, es posible pensar en matices y usos de resistencia, desde la necesidad de nuevos sentidos del *patrimonio cultural* que no re(du)pliquen los movimientos modernos coloniales que solapan violencias permanentes: es posible pensar que los derroteros *artistas* de las cantoras se constituyen como una práctica que hace colapsar, desde una mirada crítica y “bajo sospecha”, a la categoría misma de patrimonio en su sentido “estático”, “testimonial”, “mágico” y “acabado” dando lugar a un *patrimonio popular vivo* desde una dimensión est/ética en lugar de estática; una *aesthesis decolonial* que permite integrar *matriarchivos interculturales dinámicos* desde performances patrimoniales; experiencias populares sostenidas, resguardadas, revivificadas y re-transmitidas por las corp/oralidades femeninas en una particular forma de actualizar los usos del pasado, las memorias colectivas y los archivos.

➤ **Referencias bibliográficas**

- ADORNO, Theodor. 2009. *Cultural Theory and Popular Culture*. London: Pearson.
- ANDERSON, Benedict. 2000. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BAJTIN, Mijail. 1999. *Estética de la creación verbal*. Madrid: Siglo XXI.
- BENJAMIN, Walter. 2008. *Tesis sobre historia y otros fragmentos*. México: UACM/Itaca
- BENJAMIN, Walter. 2013. *La obra de arte en la época de su reproducción técnica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- CATELLI, Laura. 2020. *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. México: Universidad de la Frontera (UFRO).
- COLOMBRES, Adolfo. 2018. *El resplandor de lo maravilloso. O el reencantamiento del mundo. Ensayo*. Buenos Aires: Colihue.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2014). “Volver sensible/ hacer sensible”. En: VVAA. *¿Qué es un pueblo?* Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora. pp. 69-100.
- DUSSEL, Enrique. 1999. *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Conferencias de Frankfurt*. Bogotá: Anthropos
- DUSSEL, Enrique. 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 24-51.

- DUSSEL, Enrique. 2001. "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)". En: W. Mignolo (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ed. Del Signo. Pp. 57-70.
- HANISCH, Hugo. 1977. "El patrimonio en derecho romano". *Revista Chilena de Derecho*, 4(1/6): 11-92.
- LINCOPI ALVARADO, Claudio. 2020. *Objetos petrificados, objetos vivificados. Reflexiones sobre patrimonio, poder y vida mapuche urbana*. Bajo la Lupa, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
<https://www.museorancagua.gob.cl/sitio/Contenido/Colecciones-digitales/97801:Las-nuevas-vidas-de-los-objetos-mapuches> (24 de octubre de 2022)
- MIGNOLO, Walter. 2014. "Aesthesis decolonial". En: P. Gómez (comp.). *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Ed. Del Signo. Pp. 31-56.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. CABA: Tinta Limón.
- RUFER, Mario. 2017. "Herencia, profanación y pérdida". En: E. García Fernández y A. Vaca (Coords.). Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco. pp. 223-240.
- RUFER, Mario. 2019. "La cultura como pacificación y como pérdida: sobre algunas disputas por la memoria en México". En: C. Salamanca Villamizar y J. Jaramillo Marín (eds.) *Políticas, espacios y prácticas de memoria. Disputas y tránsitos actuales en Colombia y América Latina*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. pp. 75-110.
- RUFER, Mario. 2020. *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología*. Mario Rufer e Inés Cornejo (eds). Buenos Aires: CLACSO.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2018. *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: CLACSO.
- SEGATO, Rita. 2007. "Raza es signo". En: *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo. pp. 131-150.
- SCHMUCLER, Héctor (2019). *La memoria, entre la política y la ética. Textos reunidos de Héctor Schmucler (1979-2015)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

› ***GT11. Antropología, prácticas artísticas y políticas culturales en debate***

Coordinadorxs

Guadalupe Gallo (IDAES/UNSaM), guadagallo@hotmail.com

Julieta Infantino (ICA-UBA/CONICET), julietainfantino@gmail.com

Ana Sabrina Mora (IdIHCS-UNLP/CONICET), sabrimora@gmail.com

Hernán Morel (ICA-UBA/CONICET), hermorel@hotmail.com

Fundamentación

En las últimas décadas se han producido en nuestro país un número creciente de investigaciones socio-antropológicas que abordan diversas prácticas artísticas contemporáneas. Estos trabajos han ido conformando un área de problemáticas, intereses y debates que renovaron las discusiones en relación con las performances artísticas, sus resignificaciones, consumos así como en torno a las prácticas –laborales, políticas, sociales- de lxs artistas y su construcción como objetos de estudio. Paralelamente, los estudios referidos al campo de las políticas culturales se han incrementado y diversificado recientemente, acompañados de un cambio en la perspectiva de análisis que atiende ya no solo a las intervenciones estatales sino también a las prácticas y formas de producción realizadas por agentes no estatales -que incluyen desde colectivos artísticos hasta los destinatarios de éstas políticas-. Se advierten así las tácticas, las apropiaciones y los diferentes sentidos que las políticas culturales tienen para lxs actorxs involucradxs, sumado a los juegos de poder y las dinámicas de participación ciudadana que posibilitan o limitan dichas políticas.

Este tipo de investigaciones que se sitúan en el diálogo entre antropología, prácticas artísticas y políticas culturales, parten de las producciones culturales y las performances de distintos sujetos, colectivos, grupos artísticos, atendiendo a las articulaciones variables y las tensiones que estructuran y renuevan los vínculos con las agencias estatales, los organismos internacionales, el mercado y los movimientos culturales. Desde estos diálogos, buscamos contribuir a las reflexiones contemporáneas en torno a los usos de los espacios públicos, del patrimonio y de las performances artísticas, especialmente en su relación con el Estado y las políticas públicas, instancias en las que también se movilizan y ponen en juego recursos políticos, culturales, organizativos, económicos y laborales. Del mismo modo, propiciamos

un debate en torno a las intervenciones artísticas que se despliegan a partir de distintos escenarios de acción, reconocimiento, exhibición y disputa dentro del espacio público, poniendo el foco en los diversos saberes, experiencias y perspectivas de los actores y grupos sociales involucrados en estos campos culturales.

Teniendo en cuenta la ampliación y diversificación de estas problemáticas de indagación, en este Grupo de Trabajo proponemos generar un espacio de diálogo que contribuya a la reflexión sobre las distintas perspectivas conceptuales, estrategias metodológicas y abordajes etnográficos posibles para el análisis de las prácticas artísticas en general y las políticas culturales. En este sentido, buscamos propiciar el debate a través de algunos ejes interrelacionados que se vinculan entre sí: 1- las estrategias de investigación etnográfica para el estudio de las políticas culturales y las prácticas artísticas; 2- la articulación de las prácticas artísticas con políticas estatales, de identidad, políticas del patrimonio e industrias culturales en el contexto de la globalización; 3- la indagación sobre los distintos circuitos, escenas y trayectorias que conforman diferentes mundos del arte; 4- los estudios sobre el cuerpo, el género y la sexualidad, el movimiento, el afecto y la performatividad en vínculo con prácticas artísticas; 5- el análisis de las prácticas de espectadores, seguidores, públicos, fanátics, críticos y referentes (tanto en su conformación como comunidad interpretativa como cultivadora de categorías propias y diferenciales de apreciación artística); 6- la relación entre agencia social y poder en las prácticas artísticas, poniendo especial atención en los procesos de organización y politización de lxs artistas; 7- la formación de nuevas dinámicas de organización social referidas al ambiente artístico que involucran porosidades y redefiniciones dentro de la cadena de producción/consumo artístico y una ampliación de los dispositivos tecnológicos y digitales; 8- las potencialidades, limitaciones y problemáticas en torno al trabajo artístico, entre la (auto)gestión, la precariedad y la demanda de derechos; entre otras cuestiones.

“Hendiduras” para torcer el circo. Una experiencia performática, afectiva y colectiva de una troupe de acro-dúo de mujeres en la Universidad de San Martín

LOSADA, Camila / FFyL, UBA/CONICET - camila.paula.losada@gmail.com

Grupo de Trabajo 11: Antropología, prácticas artísticas y políticas culturales en debate

» *Palabras clave: circo - cuerpo - género*

» **Resumen**

El objetivo de este trabajo es analizar, desde una perspectiva de la antropología de y desde los cuerpos y feminista, la performance circense “Hendiduras”, realizada en la Universidad Nacional de San Martín como tesis de licenciatura de Artes Escénicas focalizadas en Circo por Victoria Marecos y la troupe de acro-dúo de mujeres de la cual forma parte, en 2022. Me propongo explorar las dimensiones de la kinestesia, la corporalidad, los afectos y la performance como productoras de saberes encarnados y generizados que tuercen los códigos heterosexuales en dos aspectos interrelacionados: en la técnica circense de acro-dúo hegemónica que asigna al hombre cisgénero el rol de “fuerte” o “portor” y a la mujer el de “volante” y en el espacio escénico del circo; haciendo aparecer modos colectivos y novedosos y disonantes de teatralizar la feminidad en el circo. Finalmente, interrelaciono de manera transversal la pieza escénica con el contexto más amplio de efervescencia del movimiento feminista del cual es parte.

» **Introducción**

“Una hendidura es transformar algo sin romperlo. Hacerle una marca sin deformar del todo lo que ya estaba antes.” (Fragmento de entrevista a Victoria Marecos, Buenos Aires, 2022)

En este trabajo me interesa analizar la pieza escénica circense llamada “Hendiduras” y poner en diálogo estas prácticas estético-corporales con la política de las existencias generizadas de la vida cotidiana, situadas en un contexto de profunda transformación

sociocultural a partir de la efervescencia y masividad que cobró el movimiento feminista en 2015 en Buenos Aires.

“Hendiduras” nació como tesis de la licenciatura en Artes Escénicas con Orientación en Circo. El 8 de abril de 2022 la obra/tesis fue estrenada y defendida en el Auditorio Carpa de la Universidad Nacional de San Martín y consistió en dos partes. Por un lado, un Trabajo Final Integrador escrito -lo iré retomando a lo largo de este texto- que indaga a través de las palabras en las técnicas circenses de acro-dúo y troupe desde una mirada reflexiva. Así, la artista-tesista cuestiona el binarismo sexo-genérico que asigna el rol de “portor”¹ o “fuerte” a los hombres cisgénero² y el rol de “volante”³ a las mujeres cisgénero. Por otro lado, “Hendiduras”, una performance circense dividida en tres cuadros escénicos y llevada adelante por una troupe de cinco acro-dúos de mujeres quienes, desde sus propias corporalidades en escena, cuestionan y reinventan estas técnicas, ensayando nuevas formas de moverse, vincularse, sostenerse, afectarse y dejarse afectar. Si bien la tesis era individual y la “autora” de la misma es Victoria Marecos, ella enfatiza en que el proceso de creación-reflexión fue colectivo junto con sus compañeras.

Como verán, a lo largo de este trabajo, se repite el concepto de “técnica” ya que se encuentra en el corazón mismo del proceso de creación de esta obra circense en particular, así como del proceso de llegar a ser acróbata. Victoria describe “Hendiduras” como una “experiencia de (re)pensar y (re)elaborar una técnica de circo como la acrobacia en dúo y troupe, llevada adelante por cuerpos feminizados” (Marecos, 2022). Podríamos decir que se trata, en este caso, de una técnica corporal. Este concepto es traído tempranamente al mundo de la antropología por Marcel Mauss (1936), quien nos advertía sobre el aspecto social de aquello que parece lo más individual, físico y natural que es el cuerpo. Siguiendo al autor, los distintos usos del cuerpo son tradicionales al ser heredados socialmente y colectivos porque se aprenden intersubjetivamente. Varios años más tarde Csordas (1999), desde la fenomenología cultural, se va un poco más allá: somos cuerpos en el mundo, por tanto, compartimos un entorno intersubjetivo e intercorporal con otros. Tal experiencia compartida está atravesada por una “elaboración cultural del compromiso sensorial”; de modo que las maneras somáticas de prestar atención a, hacia y desde los cuerpos en la inmediatez de un entorno intersubjetivo son culturalmente elaboradas. Así, en el mundo circense las maneras de habitar (Losada, 2021)⁴ los espacios son particulares. Ahora bien,

1 Acróbata que, en una práctica de acrobacia de dúo, sostiene y manipula a la acróbata volante, haciendo de base.

2 Con “cisgénero” se referencia la correspondencia entre la identidad de género de una persona y su sexo asignado al nacer.

3 Acróbata que, en una práctica de acrobacia de dúo, es sostenido y manipulado para hacer sus trucos por una acróbata portor que hace de base.

4 Por *maneras de habitar el mundo circense* comprendo las experiencias vitales de los cirqueros entra-madas a partir de sus vínculos intercorporales, sensibles y emotivos en el mundo del circo. Este *habitar* corresponde a una existencia anclada *aquí y ahora* (Kusch, 2000) que tiene que ver

estas maneras de habitar el circo son situadas histórica, política y socioculturalmente y, por lo tanto, se encuentran en constante transformación. En los últimos años, el movimiento feminista ha tenido efectos en el mundo del circo, de los cuales “Hendiduras” es parte.

Es preciso recorrer brevemente el contexto político y social para comprender la trama en la que esta performance se sitúa así como mi encuentro con ella. El movimiento feminista contemporáneo, específicamente, la efervescencia y masividad provocadas por las manifestaciones convocadas por el colectivo Ni Una Menos desde 2015 y aquellas congregadas por la lucha por el aborto legal, seguro y gratuito desde 2018 instalaron interrogantes, crearon y re-crearon prácticas estéticas, artísticas, laborales y pedagógicas en diversos ámbitos y espacios sociales, entre ellos el del circo.

En medio de “la marea verde” escribí mi tesis de licenciatura sobre la transformación de las subjetividades feminizadas circenses a partir de la influencia del movimiento feminista, a la vez que participaba como antropóloga y cirquera de algunas de estas prácticas que estaban emergiendo (como intervenciones cirqueras activistas en contextos de protesta feminista de la colectiva “Cirqueres Organizades”, charlas y talleres sobre género y circo, la creación de un Protocolo de Acción contra la Violencia de Género en el Circo, entre otras). Así, conocí a Ariadna y Abril, madre e hija, que realizan juntas la técnica de acro-dúo. Fue la primera vez, en los 12 años que llevaba haciendo circo, que vi un dúo de acrobacia de mujeres. Las entrevisté, armé un espectáculo callejero con ellas y se transformaron en compañeras: “Compañerxs, del latín *cumpanis*, con-pan2: aquellxs con lxs que compartiría la mesa, con lxs que repartiría el pan y a lxs que confiaría las tareas del pensar y del contar historias que se despliegan en la sobremesa. Aquellxs con lxs que comparto un mismo apetito, una misma curiosidad” (Martin, 2021:34).

A comienzos de este año, Ariadna me invitó al estreno de “Hendiduras”, transmitiéndome su emoción por ser parte del proyecto. Enfatizó en la importancia de “estar ahí” y me contó de qué se trataba, dando inicio a las primeras tejeduras de esta trama de pensamiento. En este sentido, me interpelan los aportes de Donna Haraway (1995, 2019) recuperados por Nadia Martin (2021). Las autoras reclaman la necesidad de “pensar con otrxs” asumiendo “las tareas del pensar, no como actos en los que se afirma la propiedad sobre las ideas, sino en los que se da la oportunidad de socializar herramientas intelectuales –como si de abrir una caja de juguetes se tratara– para tramar especulaciones sobre la realidad, para imaginar alternativas posibles” (Martin, 2021:34).

con el modo de vida circense en el que es necesario actuar y resolver ante las adversidades. Construí esta categoría inspirada en la noción de *maneras de estar* de Roa (2015). La autora, retomando a Kusch, conceptualiza las *maneras de estar* como la forma en que estamos-en-el-mundo experiencialmente, la cual es corporal, sensible y emotiva; y depende de determinaciones culturales, sociales e históricas.

En esta línea se insertan tanto las reflexiones presentadas en este escrito como la creación de la obra estudiada. Ariadna le había compartido mi tesis de licenciatura a Victoria y más tarde me acercó la suya. A cada una nos resonaron las palabras de la otra y, meses más tarde, en contexto de entrevista, esos ecos fueron material reflexivo. Como antropóloga, me interesaba presenciar esta experiencia que consideraba potente y enriquecedora para mi investigación doctoral en curso en tanto me permitiría indagar en las transformaciones en las estéticas sensibles de las existencias cotidianas en vínculo con las estéticas artísticas que comprendo como instancias de politización de un fragmento de las artes circenses hacia un giro feminista. Fui compartiendo las desgrabaciones de las entrevistas con mis entrevistadas (Victoria y Francisco, orientador de la tesis de Victoria, egresado de la misma carrera unos años antes) y los avances del texto; ellos realizaron las modificaciones que consideraban pertinentes, quitando, modificando y agregando fragmentos; intercambiamos bibliografía y sentipensares.

Con todo, en este texto analizo “Hendiduras” explorando las dimensiones de la corporalidad, la kinestesia y la performance circense como productora de saberes, afectos y vínculos generizados que tuercen, transforman sin romper y hacen marcas sin deformar del todo lo que ya estaba antes, es decir, los códigos binarios y heteronormativos de la técnica circense de acro-dúo y del espacio escénico del circo, haciendo aparecer modos colectivos novedosos y disonantes de teatralizar la feminidad y de politizar el circo.

› **“Circo antiguo”. Entre corporalidades feminizadas legítimas y abyectas**

“La escena comienza con dos mujeres vestidas de forma elegante, entrando desde la oscuridad del fondo del escenario, hacia el centro de la pista, con una música suave. Con paso firme avanzan hacia el público acompañadas por una música triunfal, desfilando sus vestuarios repletos de lentejuelas y brillo. A partir de ese momento comienzan a realizar sus grandes hazañas: la portora levanta en sus brazos a la volante, que realiza verticales y acrobacias de todo tipo y forma, y en diferentes alturas, siempre encima de su compañera. Los saludos cargados de fuerza y elegancia, son llevados al máximo, hasta que ya no lo pueden sostener. En un silencio profundo, a las acróbatas, se les comienzan a derrumbar desde las sonrisas, hasta sus elegantes poses de brazos y piernas.”
(Victoria Marecos, 2022)

Así describe Victoria el “primer cuadro” de “Hendiduras”. En este cuadro, las artistas-investigadoras utilizan sus cuerpos y la escena como “espacios de aparición” (Arendt, 2005; Lozano, 2018) de feminidades circenses que han sido invisibilizadas de los relatos que cuentan la historia del circo.

Esta escena re-presenta un recorte del llamado “circo tradicional”, aquel de familias de circo que reprodujeron estas artes transmitiendo los saberes circenses de generación en

generación hasta la apertura de la enseñanza por fuera de dicha forma de producción y reproducción en los años 80 post dictatoriales (Infantino, 2021). Aquel que recorría pequeños pueblos y grandes ciudades y donde la carpa se constituía a la vez en hogar y lugar de trabajo, desdibujando los límites entre la esfera pública y la esfera doméstica. Cuerpos nómades, escénicos, acróbatas, cómicos. Cuerpos fuertes y flexibles (Losada, 2021) por un entrenamiento que los disciplina y moldea de esa forma, pero también por la propia historia hecha cuerpo, encarnada en maneras de habitar el mundo. Por una fortaleza emocional y física que no es únicamente producto de una trayectoria personal, sino que es la historia misma de esa clase en el papel, de familias de sectores populares que se embarcaban en largos viajes y debían resolver “a pulmón” los imponderables de la vida de carpa. Teniendo en cuenta que “sobre esta materialidad común de los cuerpos, la vida sociocultural construye prácticas disímiles (técnicas corporales cotidianas, modos perceptivos, formas de habitar el espacio, gestos, expresiones de la emoción, síntomas, danzas) y da lugar a representaciones de la corporalidad y de sus vínculos con el mundo también diferentes” (Citro, 2006:1), considero que la lógica de poder del género operante que organiza el *modo de vida* circense en el ámbito doméstico y laboral (artístico y pedagógico) se materializa en los cuerpos. De esta manera, construye prácticas, gestos, emociones y relaciones disímiles demarcando los roles de una manera binaria, biologicista y estereotipante que asocia la fuerza, la destreza y la comicidad a los hombres cisgénero y la delicadeza, flexibilidad y sensualidad a las mujeres cisgénero.

Sin embargo, el modo en que el primer cuadro de Hendiduras pone en escena este llamado “circo antiguo” -categoría que refiere a un imaginario sobre la vida de circo de carpa del pasado construido a partir de relatos de transmisión oral, textos académicos sobre la historia del circo, archivos fotográficos y de video- es otro. Bajo el paraguas del interrogante “¿Qué lugares ocupan los cuerpos que están por fuera de la norma en el circo?” y del deseo personal, artístico e investigativo de encontrar en los siglos de historia del circo las huellas de mujeres que se hubieran desviado de estos roles heteronormados, Victoria halló una manera de iluminar estas memorias solapadas sobre las trayectorias disonantes de mujeres artistas circenses, denunciando su invisibilización histórica y la ausencia de corporalidades feminizadas referentes que “están por fuera de la norma”:

„Victoria: En muchos trabajos en la carrera de circo en UNSAM te preguntan por referentes o personas que vos seguís, o que admirás y ahí... Igual me había pasado. Yo me lo había preguntado toda mi vida artística. Y me costaba.. Las volantes que yo veía eran todas así -*hace un gesto de pequeñas*- y no me sentía identificada, pero era como... Bueno, no siento que yo quiera ser así o que pueda hacer así o pueda hacer esas cosas. Y portoras no conocía. Entonces, empiezo a investigar históricamente y aparece la idola máxima que tengo que es Katie Sandwina.

Camila: ¡Ay, sí! ¡La sufragista, la de las sufragistas!

Victoria: ¡Exactamente! No me acuerdo el apellido real, pero le ponen Sandwina porque la tipa era levantadora de pesas. Su padre la entrenaba desde muy chica. Y entonces su acto era que el padre la ponía en escena y decía 'Bueno, desafío al que quiera a que pase y le gane a Kate'. Entonces bueno, pasaban todos los chabones, nadie le ganaba nunca. Entonces como que yo ahí quedé loca con la mina. Y bueno, hice este trabajo y nombré a varias mujeres referentes del circo que hacían cosas que en general hacen los varones. Bueno y, aparte, ella está en el movimiento de sufragistas de Estados Unidos entonces, como súper importante. Mirá cómo todo se relaciona, ¿no? Y se vincula porque en esa época la mujer era la que estaba en la casa. La mujer de la vida normal estaba en la casa con los críos, listo, chau. Y ya la mujer cirquera era fuera de la norma y una mujer normal iba al circo y quedaba impactada. Pero esta tipa además levantaba tres chabones. Era como lo más a nivel imagen, a nivel mensaje. Bueno, y eso a partir de ese trabajo dije, 'no, yo tengo que hacer algo con esto'. Y por eso en la tesis elijo hacer un cuadro de mujeres portoras antiguas mujeres."(Fragmento de entrevista, junio 2022)

Así, utilizó la escena como un “espacio de aparición” (Arendt, 2005) para hacerlas “presentes”, indagando en las posibilidades de aparición de los cuerpos feminizados circenses que no encajan en los binarismos de la heteronorma circense y, específicamente, de la técnica de acro-dúo. En este sentido, el análisis de Lozano(2018) sobre la práctica artística como “espacio de aparición” me resulta iluminador para reflexionar sobre la escena del circo. El autor retoma este concepto de Hannah Arendt para indagar en la vinculación entre las artes (específicamente, el arte de la performance) y las estrategias políticas de denuncia y visibilización (de la desaparición forzada de jóvenes en México en la actualidad). Así, “los espacios de aparición” se caracterizan por producirse “cuando las personas estén unas con otras” agrupadas activa y discursivamente en una comunidad “de mundanos intereses de humanos” (Arendt en Lozano, 2018:35) para ejercer la libertad de aparecer y actuar desde la pluralidad intercorporal. Con la categoría de “inter-est” la autora no refiere al mundo de la economía, la propiedad privada y el individualismo sino a aquello “que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las”, “esa zona de *entre medio* donde *estar juntos*” (Arendt en Lozano, 2018:35). De esta manera, el cuadro “circo antiguo” se constituye en una zona de *entre medio* de los cuerpos del pasado y los del presente que los re-actúan, *entre medio* de las maneras legítimas de actuar la feminidad en el circo de carpa (vestuarios que dejaban los cuerpos casi desnudos con brillos y transparencias, zapatos con taco, movimientos elegantes y el gesto imborrable de la sonrisa “estilizando” y “haciendo más femeninas” las actuaciones (Infantino y Losada, 2021) y los gestos de fuga y actuaciones disonantes (aquellas en las que los cuerpos feminizados “hacían cosas que en general hacen los varones”).

Mi interlocutora utiliza como ejemplo de estas actuaciones disonantes a Katie Sandwina, artista de circo especializada en lucha y atletismo de fuerza australiana que vivió en circos de Estados Unidos entre fines del siglo XIX y mediados de siglo XX y se convirtió en una figura emblemática del movimiento sufragista tras haber sido la vicepresidenta de la primera sociedad sufragista del mundo del circo llamada Suffragette Ladies of the Barnum &

Bailey Circus en 1912⁵. Estas narrativas de “referentas olvidadas” son re-actualizadas a través de las corporalidades en escena en este primer momento de “Hendiduras”; disputando los relatos establecidos, sedimentados y constituídos como hegemónicos en lo que refiere a “la historia del circo”. De esta manera, visibilizan y proponen otros modos de hacer y de llegar a ser mujeres de circo que se entretienen con genealogías de luchas por derechos y políticas de género en el mundo social en general y con disputas circenses en particular. Podríamos decir que este espacio escénico se constituye performativa y performáticamente en un espacio de acción donde los cuerpos de las acróbatas posibilitan la aparición de memorias de feminidades abyectas del circo; entendiendo lo abyecto, en sintonía con Julia Kristeva, como “‘aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden’”. De allí que nos sitúe en una relación compleja con lo moral al exhibir la fragilidad de lo legal, perturbando el orden” (Kristeva en Dieguez, 2018:212). Las dos mujeres artistas de circo del cuadro de “circo antiguo”, sus corporalidades feminizadas de textura física similar ejecutando trucos de acrobacia de dúo, ponen en crisis el fundamento de una de las normas que sostienen dicha técnica circense. Disputan, desde la eficacia que radica en el hecho de que “los cuerpos, como las palabras, también hacen y “deshacen cosas” ” (Taylor en Lozano, 2018:34), el orden heteronormativo que asigna roles sexo-genéricos de manera binaria y biologicista. Disputan el supuesto de que la técnica de acrobacia de dúo requiere de una persona (en general, hombre cisgénero) “fuerte”, “portora” que doble en tamaño y textura física a una persona (en general, mujer cisgénero) “volante”, pequeña y liviana para poder arrojarla por el aire y sostenerla. Aquí la performance no es re-presentada por sujetos acabadamente constituídos, sino que los sujetos están-siendo en la performance desde sus cuerpos, sus discursos, sus emociones y sus prácticas, y, por tanto, son capaces de ejercer una libertad en situación, es decir, desplegar su creatividad como sujetos constituyentes de y constituídos en las situaciones del presente en la arena política en un contexto de profundo cambio sociocultural de la mano del movimiento feminista contemporáneo. El silencio y el derrumbe de los cuerpos cierran el primer cuadro, dejando la marca de un interrogante implícito “¿qué pasa con los cuerpos que no encajan y qué significa estar en el medio?” (Marecos, 2021) y dando lugar a la emergencia de un proceso de transfiguración subjetiva.

5 Para más información ver: Adams, K. H., & Keene, M. L. (2012). *Women of the American circus, 1880-1940*. McFarland.

› **“Entre” binarismos. (Des)armando estéticas y saberes corporales generizados**

“Ahora seres desarticulados, se despojan de sus vestiduras a modo de quedar “desnudas” de cualquier símbolo. A partir de ahí empieza a romperse toda construcción de lo “femenino y agraciado” que se había ido incrementando a lo largo del número de dúo. Los cuerpos se derrumban de manera tal, que terminan transformando incluso, su figura humana. se van transfigurando en una constante búsqueda de su propia forma, hasta terminar construyendo una masa indefinida de cuerpos.” (Victoria Marecos, 2022)

El segundo cuadro escénico, el “entre”, comienza con el derrumbe del anterior. Ambas mujeres del dúo de acrobacia finalizan su performance de “circo antiguo” con un saludo triunfal y firme. Cada una adelanta su pierna derecha, apoyando su metatarso en el piso e inclinando sutilmente su rodilla derecha por delante de la izquierda. Con el pecho abierto, levantan un brazo con los dedos de las manos firmes y separados, como bailarinas clásicas, y apoyan la otra mano en la cadera en un gesto desafiante y orgulloso, siempre con una sonrisa dibujada en el rostro. Lo sostienen al máximo hasta que sus posturas corporales comienzan a desarticularse de manera fragmentada. Los brazos se caen, la columna se quiebra, las sonrisas desaparecen mientras se despojan de sus vestiduras de lentejuelas y de una kinestesia circense generizada (Losada, 2021) que hiperfeminiza sus cuerpos.

Ahora bien, antes de avanzar en el análisis de este “entre”, es preciso recorrer brevemente cómo se da este proceso de incorporación de una kinestesia circense generizada. Al interior del mundo del circo, los cuerpos y las subjetividades se perciben y se vuelven inteligibles como masculinos, femeninas o queers a partir de la incorporación y re-apropiación de las marcas de género que son resignificadas a través de las prácticas estético-corporales circenses, reproduciendo, modificando o interpelando modos binarios hegemónicos del género. Así, cuerpo y mundo se constituyen mutuamente atravesados por relaciones de género. En este sentido, tomo los aportes de Judith Butler en cuanto a pensar al género como un locus corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados (Butler, 1985). La autora nos da las herramientas para analizar el proceso de actuación, reproducción y reinterpretación de las normas que regulan los géneros y la sexualidad. Lo que permanece constante y aquello que muta y disputa. Y estas normas, con sus especificidades, también están presentes en el mundo circense.

En el proceso de *llegar a ser cirquerxs* los cuerpos atraviesan procesos similares de disciplinamiento que conforman corporalidades fuertes, musculosas, flexibles y dúctiles. En simultáneo, se encarna lo que llamo una kinestesia circense generizada (Losada, 2021): de forma inconsciente aprehendemos cómo movernos según la “apariencia” de nuestro género (Butler, 2001). Así, los movimientos y posturas “masculinos” o “femeninos” son un efecto de

prácticas estético-corporales y discursivas que se rigen por “*prácticas reguladoras* de la formación y separación de género” (Butler, 2001:72). Los movimientos suaves, livianos, fluidos, de flujo libre, que enfatizan la flexibilidad por sobre la fuerza constituyen, en parte, la performatividad de género que construye a las corporalidades feminizadas. Al contrario, las corporalidades masculinizadas se conforman a partir de la repetición en el tiempo de movimientos pesados, entrecortados, de flujo sostenido que enfatizan el gesto de la fuerza por sobre la flexibilidad. Por tanto, la repetición en el tiempo de estos actos instituye el género a la vez que estiliza los cuerpos. De esta manera, la incorporación de una kinestesia circense generizada supone una división heterosexual del movimiento, produciendo performativamente un género binario pero, a la vez, entrando en tensión con una materialidad de aspectos perceptibles del cuerpo que disputan esta construcción binaria (cuerpos feminizados fuertes, con destreza y con desarrollo muscular).

De esta manera, propongo comprender el cuadro “entre” como una suspensión escénica de esos binarismos que otorga la posibilidad de existencias fluidas entre roles circenses y sexo-genéricos. Como una suspensión que permite ejercer otra “territorialidad corporal”, en términos del antropólogo y performer muxe Lukas Avendaño (Lukas Avendaño en Lozano, 2018), de suspender por un momento las reglas de la técnica, los modos de vincularse, afectarse y dejarse afectar que se desprenden de ella y las reglas del juego del campo del circo. Este momento se ubica *entre medio* del cuadro de “circo antiguo” y el llamado “cuadro-grupal” -una suerte de propuesta de reinención del mundo del circo que describo en el apartado siguiente. Al respecto, durante la entrevista Victoria remarca la importancia de la creación de pequeños gestos que desestabilicen los binarismos que construyen el pensamiento y en su tesis de licenciatura sostiene:

“Ubicarse en ese *entre*, como si se estuviera en tránsito hacia algo, o como si fuera algo a lo que le espera una forma o destino final, sino vivenciarlo como una forma incierta de ser y expresarse, que nos conceda la posibilidad de inventar nuestras propias categorías y habitarlas.” (Marecos, 2022)

Cuando el dúo de acrobacia de “circo antiguo” comienza a desarticularse, ambas artistas se desvisten, se sacan los peinados y se quedan en cuclillas y con la cabeza hacia abajo. Otra artista aparece desnuda y se suma realizando la misma postura. De a poco se amontonan y se mueven lentamente. Lo más impactante visualmente son las múltiples (de)formaciones que aparecen con los movimientos de esta “masa intercorporal” donde los límites se borran, los bordes se superponen y tocan.

“Las tres intérpretes tenemos cuerpos de distintas proporciones, aunque con una musculatura similar, lo que nos permitió jugar con el recurso de tensar y soltar los músculos de manera tal que se formen unos garabatos ondulantes de carne”. (Marecos, 2022)

No hay rostros. Los gestos resaltan músculos de la espalda y los hombros que se desarrollan con la práctica circense. Se torna difícil identificar los límites de los cuerpos individuales así como inteligir y asignar un género. El poder demarcador de las categorías sociales, binarias y heteronormadas para definir un cuerpo, al menos durante ese pequeño instante de vacilación, es puesto en duda desnaturalizando la realidad aparente del género y poniendo en pausa los modos de vincularse corporal y afectivamente en el hacer circo socialmente aprendidos.

Por otro lado, propongo utilizar este “entre” como disparador para pensar el inicio del proceso de transformación de prácticas corporales, estéticas, artísticas, laborales y pedagógicas circenses iniciado con la irrupción del movimiento feminista en el circo. Los reclamos de las protestas masivas en las calles en contra de los feminicidios de la mano de la creación de la colectiva Ni Una Menos en 2015, se filtraron en el mundo circense primero entre susurros, conversaciones entre amigos, colegas y a través de una sensación de “incomodidad” que muchas veces no era puesta en palabras. Así como en el cuadro de “circo antiguo” las acróbatas llegan a un punto en el que ya no pueden sostener la performance de feminidad que es considerada legítima y lo que ella implica, en esta coyuntura algunas prácticas, específicamente aquellas que más tarde fueron identificadas como “violencia de género” comenzaron a “hacer ruido”, a tornarse incómodas. En sintonía con el análisis de Winokur sobre la presencia de las mujeres en el tango, propongo que en 2015 en el circo se inició un proceso en el que “la naturalización de un orden social y una lógica discursiva pierden su carácter de “sentido común” y comienzan a ser cuestionados” (Winokur, 2020:7) ampliando los márgenes de lo enunciable y lo decible y poniendo en pausa prácticas y afectos aprendidos.

En este momento inicial, desde un entorno más “íntimo” se gestaba una novedosa reflexividad en el circo, mayormente, entre las mujeres, lesbianas, no binaries, intersex y trans jóvenes. De a poco, estos debates atravesaron el falso límite de “lo privado” y se volvieron colectivos dando lugar a la gestación de las primeras de acciones culturales como intervenciones artísticas en protestas feministas, jornadas culturales, talleres y varietés que ponían a la cuestión de género en el centro. El cuadro “entre” que describimos y analizamos en este apartado finaliza de una manera similar, con la iniciación de la conformación de un colectivo. Siete mujeres aparecen vestidas de colores verdes, violáceos y naranjas y ayudan a incorporarse y vestirse a las tres artistas desplomadas en el suelo. De esta manera, tanto en la escena artística como en la política comienza un proceso de *transición* entendido como “un llegar a ser” e “incluso una transformación” (Turner, 1980:107).

› **Transformación colectiva. Re-inventar la técnica, los vínculos y los afectos desde las corporalidades feminizadas**

“A partir de esa masa de cuerpos amontonados, nace una multitud de mujeres que comienzan a sostenerse unas a otras, brindándose distintos apoyos y formando una montaña de cuerpos, ahora acrobáticos.” (Marecos, 2022)

Cinco mujeres aparecen en escena vestidas de colores verdes, violáceos y naranjas, haciendo eco de luchas históricas del movimiento feminista⁶. Caminan hacia las tres artistas desplomadas en el suelo, las ayudan a incorporarse y a vestirse. Ahora son un grupo de diez mujeres, cinco dúos de acrobacia. De distintas edades (de veinticinco a cuarenta y cinco años aproximadamente), de distintos barrios (Avellaneda, Rafael Calzada y La Plata del conurbano sur de la Provincia de Buenos Aires, y de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires), de corporalidades diversas (más altas, más bajas, de texturas físicas más grandes o más pequeñas), todas se reúnen en el centro de la pista alrededor de uno de los dúos de acrobacia. Entre todas, levantan a la volante y la acompañan hasta las manos de su portora quien la sostiene mientras ella hace equilibrio de pie en postura. Sus compañeras se posicionan a los lados, sin perder el contacto corporal con el dúo y extienden las manos hacia ellas. Este gesto se reitera a lo largo de todo el “cuadro grupal”. No son dúos de acrobacia aislados haciendo trucos, sino que son-en-colectivo, son parte de una trama intersubjetiva que sostiene corporal y afectivamente en la escena del circo y de un tejido político más amplio que corresponde a la masividad del movimiento feminista en los últimos años en nuestro país y a nivel mundial y que tuvo sus efectos de politización específicos en el ámbito circense local. A lo largo de conversaciones con Ariadna (una de las artistas de la troupe de Hendiduras), Victoria, y Francisco (artista e investigador circense y director de tesis de Victoria), aparecía la noción de “cuerpos ideales” que exige lo que llaman la “técnica tradicional de acro-dúo”. Esta técnica heredada de siglos de circo de carpa fue transmitida y, por supuesto, transformada en ese proceso, en las escuelas de circo⁷ (las cuales comenzaron a crearse en nuestro país a partir de la primera experiencia de la “Escuela de Circo Criollo” fundada en

⁶ El color violeta se asocia históricamente al feminismo al haber sido adoptado por las sufragistas inglesas en 1908 y por las mujeres socialistas estadounidenses que organizaron el Día de la Protesta en recuerdo de las trabajadoras textiles fallecidas en la huelga de 1908 y utilizaron el color violeta como símbolo de protesta en una manifestación multitudinaria de mujeres en lucha por la mejora de sus condiciones de trabajo. El color verde representa la lucha por la legalización y despenalización del aborto llevada adelante desde 2005 por la *Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito* en Argentina.

⁷ En el libro “Pedagogías circenses. Experiencias, trayectorias y metodologías” (2021), las investigadoras Julieta Infantino, Mariana Saez y Clarisa Schwindt Scioli plantean de un modo interesante las tensiones, transformaciones y búsquedas que atravesaron a las artes circenses y su transmisión, los “novedosos procesos de enseñanza y aprendizaje” y las “nuevas modalidades de organización del trabajo artístico” (Infantino, Saez y Schwindt Scioli, 2021: 251) que comenzaron a desarrollarse con la apertura de las escuelas de circo y con la llegada de nuevos actores sociales que no provenían de familias de circo a la práctica circense.

1980 por los hermanos Jorge y Oscar Videla y Olga Poblete de Videla), centros culturales, talleres callejeros y posteriormente en universidades con carreras focalizadas en circo (como la Universidad Nacional de San Martín y la Universidad Nacional de Tres de Febrero) donde se fueron formando los artistas y docentes circenses que no provienen de familias de circo, entre ellos, las acróbatas de “Hendiduras”. Como mencioné anteriormente, es posible distinguir una lógica binaria y heteronormativa operando tras este “saber hacer” técnico. El aspecto social, tradicional y colectivo de estas técnicas corporales, en tanto heredadas socialmente y aprendidas intersubjetivamente, como diría Marcel Mauss. Más bien, un fragmento de este aspecto social que emerge si observamos y comprendemos desde una antropología feminista, comprendiendo al “género” de modo relacional y pluralista, como “un tipo de diferenciación categórica que asume contenidos específicos en contextos particulares” (Strathern, en Priscitelli, 1995).

De este modo, la transmisión de una técnica corporal implica también la transmisión de modos particulares de hacer, pensar, sentir y relacionarse que son generizados. Algunos de los preconceptos que subyacen a la técnica hegemónica de acrobacia de dúo es que, para practicarla, hay que cumplir una serie de “requisitos”. Para ser portor, tener una contextura física grande, ser fuerte, ser alto para, supuestamente, poder manipular y arrojar el cuerpo volante. Para ser volante, como mencionamos anteriormente, ser flexible, tener una contextura física pequeña, ser delgada, no ser muy alta para ser manipulada y arrojada más fácilmente. El sentido común heteronormativo asigna el primer rol a los hombres cisgénero y el segundo a las mujeres cisgénero. Así serían los “cuerpos ideales” para practicar acrobacia de dúo. Con respecto a esto, Francisco reflexiona sobre el proceso de normalización y disciplinamiento de los cuerpos en el circo

“Estás ahí como haciendo algo de un lugar profesional y también como súper responsable ;y de repente tipo, claro, tipo, aparece el discurso médico, aparecen los discursos normativos por todos lados. En ese caso la medicina que de por sí es una práctica totalmente disciplinante y normativa, pero el circo también lo tiene. Lo que más rescato de la tesis es la crítica al disciplinamiento y a la normalización que tiene el circo digamos. Entrenar todos los días todo el día era... O sea, lo que entiendo hoy por hoy de ese momento es literalmente un proceso de una construcción en donde tu cuerpo, se vuelve la norma, digamos, o sea, donde tenés que cumplir ciertos parámetros. Entonces lo que pasaba o lo que pasa con eso es que somos no sé 30 personas que nos estamos volviendo todos la misma”. (Fragmento de entrevista a Francisco Negri, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2022)

Sin embargo, ¿qué sucede con las corporalidades que quedan por fuera de esta lógica binaria? En los relatos de varias mujeres artistas de circo se repite la misma problemática: toparse una y otra vez en sus caminos de formación como acróbatas y artistas así como en sus búsquedas laborales con la imposibilidad de ejercer prácticas y roles artísticos deseados cuando no son los que “corresponden” para sus corporalidades feminizadas. Ser “gorda”, “grande”, “muy alta”, “no ser pequeña” para ser volante pero “no lo suficientemente grande”

para ser portora (y detrás de esto último se ubica el preconceito de que los hombres poseen fuerza naturalmente y las mujeres son naturalmente débiles anclado en una concepción biologicista y binaria del género). No encajar en los estereotipos de belleza contemporáneos, no ser lo “suficientemente estilizada” o lo “suficientemente femenina” para trabajar como artistas en determinados ámbitos laborales del circo, o atravesar diversas y complejas dificultades para posicionarse en roles tradicionalmente ocupados por hombres, vinculados principalmente a la comicidad y al arte callejero. Vale aclarar que estas nociones del sentido común son reproducidas por todas las subjetividades sexo-genéricas en tanto “es una construcción de toda la vida, con la que crecemos. Que un chabón me va a proteger, o sea, la llevamos a la vida y buscamos también eso en un punto como mujeres” (conversación informal con una artista de circo reflexionando sobre esta temática).

Ante este panorama, las artistas de “Hendiduras” proponen una práctica desde lo que llaman “cuerpos reales”:

“En nuestro país la conformación de dúos suele ser entre un portor varón y una volante mujer, en la mayoría de los casos con una gran diferencia de peso y contextura física lo que facilita la ejecución de los trucos. Hace unos años atrás algunas personas feminizadas comenzamos a probar el rol de portoras o bases, sin importar la corporalidad, o las dimensiones de las acróbatas, lo cual nos hizo encontrar otras maneras de hacer las cosas, versionando los trucos y generando una nueva propuesta dentro de la técnica. En el intercambio con las compañeras de entrenamiento de dúo, tanto volantes como portoras, notamos una gran diferencia en el ambiente que se generaba en una grupalidad conformada enteramente por mujeres. La escucha, los cuidados, la forma de pedirnos las cosas, todo resultaba ser más ameno, pero sobre todo, más divertido. Ya no se trataba de sacar el mejor truco o hacer algo más difícil, sino de compartir información, construir vínculos, imaginar qué podíamos contar con esos cuerpos. Empezamos a cuestionarnos las cosas que se ponían en juego a la hora de entrenar estas técnicas que dependen tanto de la relación con les otros, como la escucha, el respeto por el cuerpo del otre, ya que, al tratarse de una disciplina que se basa en el contacto físico, se debe tener una confianza plena en la persona con la que se trabaja.” (Fragmento de entrevista a Victoria Marecos, 2022)

“Nuestra idea es “cuerpos reales” cumpliendo el rol que desean, quieren y tienen ganas de cumplir con la otra cuerpa arriba o abajo haciendo que funcione técnicamente. Porque obviamente lo hacemos desde la técnica y desde un lado consciente. No a tontas ni a locas, sino que habiendo conocido las técnicas, habiendo pasado por la técnica como es. El abc. Pero teniendo que transformarla para que las cosas cedan y con estos cuerpos reales. Eso le dije a les jurades de la tesis con transformar la técnica porque es una nueva técnica porque es el poder ejecutar con lo que tenemos y con lo que somos.” (fragmento de conversación informal con Ariadna Morales, 2022)

Así, la categoría nativa de “cuerpos reales” se refiere a “poder ejecutar con lo que tenemos y con lo que somos”, en la escena circense en general y en la técnica de acro-dúo en particular, para hacer “presente” una forma de intercorporalidad, de vínculos afectivos, y corporales tejidos por una trama femenina. El establecimiento de estas relaciones específicas habilitó un “modo somático de atención” (Csordas, 2011), comprendido como un modo culturalmente elaborado de prestar atención a, y con el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros. Así, estas corporalidades feminizadas se

movilizan desde la escucha, la horizontalidad y el compañerismo, desde “una grupalidad de mujeres” como señalan las artistas. A su vez, esta trama femenina aparece en las narrativas, por momentos, de manera romantizada: ¿quizás sea una estrategia de empoderamiento ante las formas históricas de dominación masculina? Los valores a los que refieren entran en contradicción con la lógica de productividad basada en el género que impera en las técnicas establecidas en el circo:

"En algún punto uno podría pensar que si para hacer un mismo ejercicio necesitaban cuatro pibas y el mismo ejercicio lo pueden hacer dos chabones solos tipo dos portores, ¿cuál es el beneficio ahí? ¿Por qué necesitan más gente y por qué eso sería mejor? ¿Cuál es la explicación? Las relaciones en los cuerpos son otras y las redes un poco que se tienden, las formas en las que los cuerpos están pensando juntos o haciendo juntos es otra". (Fragmento de entrevista a Francisco Negri, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2022)

De esta forma, podríamos entender esta “transformación de la técnica” como una acción estético-política de reinención y re-existencia. En este proceso, la “performatividad de los afectos” entendida como la agencia de los afectos (Dieguez, 2020) y la “performatividad de género” en tanto mecanismo de producción de identidades sexo-genéricas (Butler, 2007) juegan un papel central. Esta troupe de mujeres acróbatas hacen tambalear los roles fijos de fuerte/hombre y volante/mujer, ensayando nuevas formas de sostener y ser sostenidos corpoafectivamente. La performance conforma a los cuerpos circenses como una materialidad que lleva significado fundamentalmente dramático, encarnando una situación histórica a través de la repetición de actos performativos (Butler, 2007) entendidos como una experiencia compartida y una acción colectiva. En ese proceso sucede una transformación de las corporalidades/subjetividades generizadas a través de la sedimentación de otras citas posibles, de la ruptura y la repetición subversiva de los gestos estilizados. Así, la contradicción entre fuerza física -con sus efectos materiales en la musculatura de los cuerpos- y la teatralidad de la hiperfeminidad (Tait, 2005) que la estética y kinestesia circense utilizan para generizar los cuerpos y que sean leídos por la audiencia como feminidades legítimas -es decir, los “cuerpos ideales” que requiere la técnica hegemónica- es subvertida por actos, gestos, movimientos y discursos. A través de estas subversiones se ensayan y performan otras existencias colectivas posibles en el circo con roles fluidos y corporalidades diversas.

El circo en nuestro país ha estado inmerso en luchas por su histórica deslegitimación y marginalización. Infantino (2013) analiza el proceso de resurgimiento de las artes circenses en Buenos Aires en los años postdictatoriales y la manera en que aquellxs jóvenxs que no provenían de familias de circo resignificaron y renovaron el estilo circense local en “la disputa por lograr el reconocimiento de las artes circenses y revertir el histórico desprestigio de las mismas, intentando instalar a estos lenguajes como otra teatralidad

legítima y no como un arte “menor” y desvalorizado” (Infantino, 2013: 304). La disputa analizada en este trabajo por lograr un circo más igualitario en términos de género se cuele en el circo desde la arena feminista y las protestas en las calles que convoca. Se instala entre lxs artistxs, quienes la atraviesan desde múltiples posicionamientos: sexo-genéricos, generacionales, de clase social, estéticos y políticos. Esta transformación colectiva que es representada por “Hendiduras” en el cuadro final, es parte de una genealogía específica, de un proceso de politización que las artes circenses han experimentado en los últimos años, como vengo mencionando a lo largo de este trabajo. Las nuevas generaciones de artistas circenses jóvenes, en particular subjetividades feminizadas o disidentes, conciben como intolerables ciertas maneras de pensar, hacer y sentir que se siguen reproduciendo mayormente en generaciones adultas. Las interpelan creativamente en prácticas escénicas, estéticas y pedagógicas desde las palabras y desde sus corporalidades, estableciendo una manera particular de “usar el arte para hacer política y reconocer la política como una forma de arte” (Tylor, 2012: 115).

› ***A modo de cierre. Reflexiones y prácticas corpogenerizadas desde el circo***

A lo largo de este escrito realicé una comprensión antropológica, desde el cuerpo y feminista de la pieza escénica circense “Hendiduras” e intenté abordar sus vínculos con la política de las existencias generizadas de la vida cotidiana, situadas en un contexto de profunda transformación sociocultural provocada por la expansión del movimiento feminista local en los últimos años.

Ileana Dieguez, en su sugerente texto *“Interpelando al “caballo académico” por una práctica afectiva y emplazada* (2019), siguiendo los aportes teóricos de Donna Haraway (1995), reclama la necesidad de *pensar afectada y afectivamente* desde una *práctica emplazada*. Disputando una noción de *conocimiento* que supone pensamientos “altamente valorados por los espacios dedicados a la capitalización del saber y el pensar”, propone partir de la experiencia de saberes colectivos que emergen de la práctica de lxs sujetxs con quienes investigamos y “hacer visible la contextualidad de estas prácticas emplazadas en circunstancias concretas, más que en situaciones de localidad o espacialidad”. Focaliza en la relevancia de prestar atención a “las dimensiones de praxis y acción que implican pensar, conocer y compartir las experiencias y aprendizajes (...) que vienen de campos no académicos, del ámbito de las prácticas afectivas sociales y políticas, y en las que se pone en escena el cuerpo” (Dieguez, 2019:114).

En este sentido, las reflexiones aquí ensayadas son producto de mi involucramiento en el campo como antropóloga y de un involucramiento reflexivo-corporal como feminista y cirquera que me han permitido tomar experiencias y aprendizajes circenses in-corporados desde mi adolescencia y repensarlx con mis interlocutorxs cirquerxs, en este caso en particular con Victoria, Ariadna y Francisco, con quienes compartí la experiencia del estreno de “Hendiduras” (de mi parte como público), entrevistas, conversaciones, bibliografía y videos. Con el propósito de una construcción horizontal y colectiva del conocimiento, en este trabajo se entremezclan saberes corporales circenses y etnográficos, reflexiones que emergen al calor de la lucha feminista y una re-invenición técnica, estética y política de la práctica de acrobacia de dúo. En sintonía, considero interesante la siguiente observación de Francisco:

No es solamente que son todas pibas, pero no es sólo eso. Y eso para mí también está bueno del proyecto de la tesis, que me parece que no se queda con la superficie. Es un pensamiento... Como que no es un cupo. Es lo que pasa porque son cuerpos que están pensando de otra manera y están haciendo de otra manera. Y en ese hacer de otra manera es que se produce esa transformación y esa relación entre esos cuerpos y entre esas personas. (Fragmento de entrevista a Francisco Negri, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2022)

Estas transformaciones ocurrieron en simultáneo con modificaciones en las performatividades de los cuerpos generizados y las percepciones de les artistas sobre sus propias corporalidades en relación a la tradicional división sexual del trabajo circense, dando lugar a nuevas trayectorias corporales, entendidas como “los espacios experienciales de reelaboración que abarcan el análisis de la relación entre los habitus (Bourdieu, 1991:91) cotidianos y las experiencias de apropiación de un conjunto de prácticas vinculadas al uso y representación del cuerpo y el movimiento” (Aschieri, 2015:108). Estas nuevas trayectorias corporales posibilitan la emergencia de novedosos modos de pensar el circo como productor de saberes y de “re(re)escribir la teoría desde la práctica, poniendo el cuerpo como campo de investigación” (Victoria Marecos, 2022)⁸. Es decir, partir de las prácticas corpogenizadas del circo para pensar el propio campo en un proceso de reflexión meta-circense que cuestiona la matriz heteronormativa establecida así como sus lógicas de producción y productividad.

⁸ Al mismo tiempo, estos modos novedosos de pensar el circo que aparecen en Hendiduras en los que “el circo inició un proceso de cuestionamiento de sí mismo” (Hochman, 2021:52) se sitúan en el contexto específico de la Universidad Nacional de San Martín. Aquí queda una vacante para profundizar en otros trabajos acerca de las potencialidades de resignificación de la técnica, la estética y la poética desde las posibilidades brindadas por una carrera universitaria y la necesidad de hacer una tesis.

› **Referencias bibliográficas**

- ARENDT, Hanna. 2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ASCHIERI, Patricia. 2015. "Maquillar los cuerpos/ Transmutar en movimiento: Reflexiones acerca de las reelaboraciones de la danza butoh y sus máscaras". *Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas*, 10(1): 95-113.
- BAYARDO, Rubens. 2008. "Políticas culturales: derroteros y perspectivas contemporáneas." *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 7(1): 17-29.
- BUTLER, Judith. 1985. "Variations on sex and gender: Beauvoir, Wittig and Foucault". *Praxis International*, 5(4): 505-516.
- BUTLER, Judith. 2007. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- CSORDAS, Thomas. 1999. *Embodiment and cultural phenomenology*. En: G. Weiss y H. Fern Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*. New York: Routledge. pp. 143-62
- CSORDAS, Thomas. 2011. "Modos somáticos de atención". En: S. Citro (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos. pp. 83-104.
- CITRO, Silvia. 2021. "Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía". En: E. Matoso (comp.) *El cuerpo in-cierto. Corporeidad, arte y sociedad*. Buenos Aires: Letra Viva, Universidad de Buenos Aires.
- DIEGUEZ, Ileana. 2018. "Encarnaciones poéticas: cuerpo, arte y necropolítica". *Athenea Digital*, 18 (1): 203-219.
- DIEGUEZ, Ileana. 2019. "Interpelando al 'caballo académico': Por una práctica afectiva y emplazada". *Nómadas*, 50: 111-121
- DIEGUEZ, Ileana. 2020. "Prácticas para hacer ver lo que nos falta: performance, activismo y agenciamiento afectivo en Latinoamérica". *Rialta Magazin*. <https://rialta.org/practicas-para-hacer-ver-lo-que-nos-falta-performance-activismo-y-agenciamiento-afectivo-en-latinoamerica/>
- HARAWAY, Donna. 1995. *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra.
- HARAWAY, Donna. 2019. "Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles". *Política y Sociedad*, 30: 121-164.
- HOCHMAN, Gerardo. 2021. "El lenguaje de las hazañas humanas" En: J. Infantino, M. Sáenz y C. Schwindt Scioli (comp.) *Pedagogías Circense. Experiencias, trayectorias y metodologías*. La Plata: Editorial Club Hem.

- INFANTINO, Julieta. 2021. "El circo de Buenos Aires y sus prácticas: definiciones en disputa." *Ilha Revista de Antropología, Universidade Federal de Santa Catarina*, 15 (2): 277-309.
- INFANTINO, Julieta. 2021. " 'El circo que hacemos hoy.': posibilidades, recorridos y límites en la resignificación del arte circense en Argentina". *Artcultura: Revista de Historia, Cultura e Arte*, 23(43): 242-261
- INFANTINO, Julieta y LOSADA, Camila. 2022. "Memorias del circo argentino a través de narrativas de mujeres circenses". Actas de XIII Seminario Internacional Políticas de la Memoria. Memoria y Derechos Humanos. 27, 28, 29, 30 de abril.
- LOSADA, Camila. 2021. *Cometa de estrellas sin cielo. De la arena circense a la arena feminista*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires.
- LOSADA, Camila. 2021. "Mujeres del circo de fines de siglo XIX y principio del siglo XX en Argentina. La vida de carpa entre la libertad y la resistencia". *Telondefondo. Revista de Teoría y Crítica Teatral*, 34: 123-142.
- LOZANO, Riansares. 2018. "Dónde está Bruno. La práctica artística como 'espacio de aparición'". *El Ornitorrinco Tachado. Revista de Artes Visuales*, 8: 29-39.
- MARECOS, Victoria. 2022. *Hendiduras*. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de San Martín.
- MARTIN, Nadia. 2021. "El pensamiento táctil como encuentro entre el corpus de análisis y el cuerpo del escrito: aportes de Donna Haraway desde el feminismo posthumano". *Telar*, 26:35-54.
- MAUSS, Marcel. 1936. "Les techniques du corps". En: *Sociologie et anthropologie*. Francia: Presses Universitaires de France – PUF. pp. 230-24.
- PRISCITELLI, Adriana. 1995. "Ambigüedades y descuerdos: los conceptos de sexo y género en la antropología feminista". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 16.
- TAIT, Peta. 2005. *Circus Bodies: Cultural identity in aerial performance*. New York: Routledge.
- TAYLOR, Diana. 2012. *Performance*. Buenos Aires: Asunto Impreso Ediciones.
- TURNER, Victor. 1980 (1969). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.
- WINOKUR, Julia. "Las minas traen quilombo". *Question*, 67(2).

La amistad como forma de resistencia: reflexiones en torno a la obra de circo Amista' (2021)

NEGRI, Francisco / EAYP, UNSAM - fco.negri@gmail.com

Grupo de Trabajo 11: Antropología, prácticas artísticas y políticas culturales en debate

» *Palabras clave:* circo - arte callejero - cuerpo

» **Resumen**

El siguiente trabajo busca desarrollar una serie de análisis y reflexiones a partir de la obra de circo Amistá (2021) de Tomi Soko, en la cual se desarrolla la relación íntima y afectiva de tres malabaristas de semáforo. Resulta de interés pensar en torno a la decisión política de crear desde ese punto de partida, ya que se exponen durante la obra las tensiones sobre el dinero, la competencia entre artistas callejeros y la disputa por el reconocimiento; aquello que como transeúntes de la vía pública no vemos. Sin resignar su potencia poética la obra busca interpelar al espectador y valorizar el saber específico de aquellos cuerpos que han sido marginados; los malabares se vuelven entonces maneras de estar juntos, de vincularse y formas de componer cuerpos colectivos sin la necesidad de entrar en contacto físico.

» **Introducción**

Durante el siguiente trabajo voy a desarrollar una serie de análisis en torno a la obra de circo Amista' (2021), dirigida por Tomi Soko¹ y estrenada durante la séptima edición del Festival Internacional de Circo Independiente, proyecto producido y llevado adelante por el colectivo artístico Proyecto Migra y el Galpón de Guevara². La obra en cuestión trabaja desde

1 Artista de circo, director, docente y gestor cultural. Forma parte del Colectivo Proyecto Migra, dirige Aliadxs de la Gravedad y es docente de Eureka, Laboratorio de Circo Contemporáneo.

la plataforma de malabarismo

2 Para más información www.festivalfici.com

la relación íntima de tres malabaristas de semáforo, luego de una jornada laboral, en ese sentido el grupo lo resume de esta manera en la sinópsis:

“AMISTA’ es una ventana a la intimidad de tres malabaristas de semáforo, aquello que los automovilistas y peatones nunca llegarán a ver en la senda peatonal. La lucha por la supervivencia, la obsesión por el juego, la angustia de no ser y el miedo al fracaso. Y en el otro extremo, la fiesta, la amistad y la complicidad. Es un bascular constante para revelar la otra cara de la moneda, la que no sale la calle. Una montaña rusa, absurda y delirante para reivindicar el género y llevarlo hacia otros horizontes que nunca tendrán tiempo de existir en 1 minuto de luz roja.” (*Sinópsis. Ficha Técnica Amista’*³)

Es a partir y a través de esta circunstancia y este -o estos- modo(s) de vida que la obra despliega todo un entramado de relaciones, referencias, posicionamientos, compartiendo con el espectador sus aspectos ocultos. Como primer punto, me parece importante rescatar un texto que acompaña la sinópsis de la obra, en la página web de Alternativa Teatral, titulado como “Concepto”. Por un lado, resulta llamativo este fragmento, ya que no es muy habitual que las obras tengan esa breve bajada; por el otro, significa un gran aporte a las ideas que acá se verán reflejadas, ya que podría funcionar como una suerte de *statement* sobre la obra, es decir el posicionamiento de los autores ante el trabajo que están presentando:

“El semáforo es un No Lugar, no está hecho para actuar. Impone una forma, la que paga, la que saca la moneda. Una suerte de prisión expresiva o un cajero automático para la libertad. El Malabarista se impone en la luz roja, y el “espectador” se ve forzado a tomar una posición, ignorar o aceptar, de eso depende la existencia de su acto. No hay comunión de público, hay individualidades que juzgan en solitario forjando un imaginario social repleto de calificativos que bascula entre la empatía y el estigma. Este imaginario social representa el punto de partida de esta obra, el cual atraviesa la intimidad de estos personajes y desata las contradicciones que serán el motor de su vincularidad.” (*Concepto. Ficha Técnica Amista’*).

Me parece importante destacar y tomar como perspectiva de análisis el carácter político -y agrego de forma personal, necesario- que tiene el proyecto. Esta implicancia política alcanza diferentes áreas o aspectos que podrían ser resumidos en los siguientes ítems: el tema de la obra, el lenguaje artístico creado para la escena y el proceso creativo. El orden en el que se irán comentando y desarrollando va de lo más visible a lo más oculto.

› **Un saber que es un todo un tema**

Como ya fue mencionado, la decisión de crear una obra de circo, para ser presentada dentro de un teatro, desde y a partir de la experiencia de tres malabaristas de semáforo resulta una decisión que creo necesario conceptualizar como política. Principalmente

3 <http://www.alternativateatral.com/obra76230-amista>

porque toma y le asigna un valor específico a un saber que circula y es desarrollado por fuera de las instituciones educativas formales y no formales del circo. Un saber que surge y se nutre de un habitar corporal a la intemperie y a contrarreloj. A la intemperie porque implica un estar y volver la calle un espacio de trabajo y de pertenencia, ante la indiferencia del tránsito, sin garantías constitucionales y económicas; y a contrarreloj porque debe ser llevado adelante en los cuarenta segundos que dura la luz roja y ante el apuro del tráfico. Esta idea de llevar al teatro un saber propio de la calle, no busca significar acá una forma de legitimación del saber, o un intento por sostener la idea del teatro como un dispositivo de validación de cuerpos, conocimientos y lenguajes. Sino como contexto sobre el que se desarrolla una búsqueda en torno al lenguaje que es continua durante toda la obra, que es de qué manera aquellos saberes del malabar de semáforo son plasmados durante el desarrollo de la función (este punto se desarrollará de forma más exhaustiva en el próximo apartado).

Es necesario mencionar y destacar algunas cuestiones históricas que ponen un marco para el análisis: en primer lugar el semáforo se constituye como un espacio posible para el desarrollo laboral artístico en Buenos Aires durante los años 90. Como menciona Infantino (2014), ese lugar -o ese no lugar tomando las palabras del statement citado anteriormente- es una conquista de aquellos jóvenes que veían en el espacio público la posibilidad de construir nuevas formas de vida y de subsistencia ante las políticas privatistas y de asfixia económica del neoliberalismo; que no veía en la cultura ninguna política posible. Ese habitar del espacio público, que desborda las plazas, llega a las esquinas con la intención de crear modos autogestivos de expresión y encuentra en el semáforo una forma de “ganar el mango”. Durante este proceso de expansión, lxs artistas comienzan a organizar sus saberes, aprendidos en algunas escuelas⁴ y de formas autodidactas, lo que implica la necesidad de desarrollar rutinas que principalmente pudieran impactar al espectador -accidental- de forma inmediata. En este sentido, resulta necesario perfeccionar la técnica para realizar ejercicios y trucos que cautiven las miradas y que puedan ganar la lucha por la atención ante los diferentes actores del espacio público: carteles, vendedores ambulantes, ruidos, y por supuesto otrxs artistas callejerxs. No hay margen posible para la prueba, la búsqueda o la experimentación -componentes tan hegemónicos y valorizados en el ágora contemporánea (Groys, 2018)-; hay que ir a lo seguro, a lo vistoso y por supuesto llevar adelante una rutina perfectamente estudiada que se desenvuelva a contrarreloj. Casi al comienzo de la obra uno

⁴ Cabe mencionar acá que la primera escuela de circo fue fundada en el año 1982 por los Hermanos Videla. La Escuela de Circo Criollo fue el único espacio en donde era posible aprender los saberes del circo, hasta 1994 que Gerardo Hochman funda la Escuela de Circo “La Arena”. Luego de esto y en los albores del cambio de siglo se produce un fenómeno de proliferación de espacios de enseñanza del circo, en muchos casos de artistas formadxs en estos dos espacios.

de los personajes, nombrado Makolin, le comenta a otro de ellos, el Pipi, que a los cinco minutos de haber llegado al semáforo a comenzar su jornada laboral, en el semáforo de enfrente otro artista se puso a hacer malabares con fuego. Ante semejante lucha, imposible de ganar, decidió volver a la casa y dar por finalizado el día. Empieza a desarrollarse, así, la primera tensión en torno a un punto fundamental del circo, que es el impacto que puede -y busca- generar. En este sentido, la velocidad del truco, la rutina y la acción, marca un pulso continuo que hace que la escena avance constantemente. Se mantiene viva la premisa fundamental del semáforo, tiene que impactar y tiene que hacerlo en muy pocos segundos. No por ello, se resignan aquellas búsquedas contemporáneas, orientadas a construir un lenguaje específico propio del teatro. En *Amista'* las formas de aparición de la técnica del circo no están situadas en el espacio representativo de la calle, sino en un lugar íntimo, específicamente la casa que comparten los tres personajes; esto, además de ser el pie para el desarrollo de situaciones que no forman parte del ámbito laboral, exige también cierto ingenio creativo y dramático para que el circo pueda aparecer. Sin embargo, estas formas de aparición son a partir de aquellas cuestiones y características que forman parte de la vida a la intemperie mencionada anteriormente.

Continuando con la situación que fue relatada recién, la obra toma como un eje central la competencia que existe entre los tres personajes, que no solamente se enfrentan a aquellos actores externos del espacio público, sino también en su rutina diaria convivencial. La casa se vuelve un espacio posible para mostrarse y competir por ver quién ejecuta el truco más difícil; esta competencia se da de forma literal, a través de un concurso casero y de una serie de apuestas económicas entre ellos. Así, vemos a los personajes revolear clavos⁵ y dinero por el aire, cada lanzamiento exitoso significa la posibilidad de que entren más billetes al bolsillo; y esta batalla, que se nos presenta ante nuestros ojos de espectadores decididos, de forma poética, es una batalla por la supervivencia real en la calle. Se mantiene acá, otro aspecto, aunque cambie el objetivo final: en el teatro los malabaristas tienen la intención de arrancarnos, a fuerza de talento, múltiples aplausos, en el semáforo tienen la necesidad de conmover a los transeúntes para que valoren su talento a través del dinero.

Esta competencia, vinculada a lo económico, pone de manifiesto los conflictos entre los tres sobre la repartición de las tareas del hogar y de los gastos cotidianos. En simultáneo se cruzan realidades y golpes de suerte que hacen que la rutina laboral sea muy distinta: mientras Makolin se había tenido que ir del semáforo porque enfrente había otro haciendo malabares con fuego, al Pipi lo sacó la policía, y el Uruguayo tuvo un excelente día con una buena paga. Sin embargo, la existencia de estas tres realidades de forma simultánea amplía el vínculo a un costado colaborativo y cooperativo; si a uno le va mal, lo banca el resto al que

5 Elementos de malabarismo.

le fue bien. Este aspecto, marca acá otra arista en torno a lo político, que podría ser ampliado a partir de lo que menciona Infantino en su artículo titulado “*El arte callejero no es delito*”: *procesos de politización de la cultura en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina*” (2021). Especialmente en el momento en el que comenta que hacia el interior de las relaciones entre lxs artistas callejerxs se da una disputa y un consenso que adquiere instancias cambiantes y colaborativas. En torno a la disputa ya se han mencionado algunos ejemplos, pero lo colaborativo merece un detenimiento. Además de marcar un punto de inflexión en la historia de los saberes del circo, la fundación de la Escuela de Circo Criollo inaugura la creencia de que aquello que antes era enseñado y aprendido puertas adentro ahora fuera compartido con cualquier persona interesada. Sin dudas, esto abre un marco para la proliferación de los conocimientos sobre el circo y posibilidad de extenderlos a nuevos interesados, inaugurando una gran red de intercambio y colaboración pedagógica. El saber dejaba de estar concentrado en pocos cuerpos y empezaba a expandirse. Tal es así que es propicio mencionar la reciente publicación del libro *Pedagogías Circenses. Experiencias, trayectorias y metodologías*, compilado por Julieta Infantino, Mariana Sáez y Clarisa Schwindt Scioli (2021). Si bien durante la obra se desarrollan las tensiones mencionadas anteriormente, prima la forma conjunta de habitar el espacio entre los tres personajes; algo que se ve con mucha claridad durante la primera escena, donde realizan una gran coreografía de lanzamientos entre todos: clavos, una guitarra y hasta las sillas son los elementos que vuelan por el aire. En este sentido, me parece interesante traer a colación un concepto que despliega Bifo Berardi en una entrevista que le realizó Veronica Gago en 2008⁶, en la que menciona la idea de entender la ética a través de la creencia de que el cuerpo del otro es una prolongación de mi propio cuerpo. En este caso, los malabares son la práctica a través de la cual los personajes entran en diálogo, y los elementos que se lanzan mutuamente -o incluso cuando hacen malabares solos- marcan esa prolongación a la que hace referencia Bifo.

La decisión en torno al tema de la obra, va de la mano de lo que menciona el *statement* de la misma, es necesario visibilizar y mostrar aquello que los transeúntes jamás vemos en el semáforo. En relación a esto el director, Tomi Soko, menciona lo siguiente:

“Y también un poco relacionado al subtítulo de la obra “lo invisible también brilla” como todas estas cuestiones que están invisibilizadas tienen una capacidad de poética, están ahí solo que las agendas eligen qué ver y qué no ver.” (Fragmento de entrevista realizada, Octubre 2022).

Volver agenda desde una práctica artística, aquello que el sistema político y económico no está viendo. Humanizar y reivindicar esa decisión de vida, mostrando sus matices, sus bemoles, la potencia que tiene y las necesidades que surgen de la misma.

⁶ <http://lavaca.org/notas/quien-es-y-como-piensa-bifo/>

A modo de cierre de este primer apartado, quisiera comentar dos cuestiones más en torno al tema. *Amista'* se posiciona como una suerte de plataforma de denuncia y concientización de las realidades de los malabaristas de semáforo, sin por eso caer en una actitud panfletaria. Hay dos momentos de la obra, donde esto se muestra con mucha transparencia: el primero ya fue mencionado y es que los artistas callejeros se enfrentan continua y cotidianamente a un dispositivo de persecución policial que ha adquirido formas feroces, a través de multas, el secuestro de los elementos personales y de trabajo e incluso detenciones. En la Ciudad de Buenos Aires, y tal como lo relata Infantino (2022), este proceso tuvo su pico de tensión en el 2018 cuando el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires intentó cambiar el código contravencional, incluyendo un artículo que amparara el actuar represivo de las fuerzas policiales. De la mano de esta cuestión, la obra finaliza con los tres personajes comiendo una pizza y fantaseando con ir a un programa televisivo de talentos, donde pudieran ganar un premio económico que les mejore la vida. Una de las últimas frases que se escucha es la del Uruguayo, que comenta que el otro día viendo el programa a uno de los participantes el jurado lo maltrató mucho, a lo que responde Makolin con un tajante “qué te importa como te tratan”. Este acostumbramiento a la indiferencia, el destrato y hasta el maltrato ocasionado por los automovilistas, aparece casi de forma imperceptible pero como un último flechazo que apunta directo al corazón, y la conciencia, de lxs espectadores.

› ***El lenguaje liberado***

Creo importante hacer foco en una cuestión que resulta un poco menos perceptible, o más abierta a la interpretación, pero que propone otra arista en torno a lo político de la obra analizada. Partiendo de la base de que hablar del lenguaje del circo como una unidad totalizadora de las diferentes posibilidades creativas resulta un grave problema, me interesa pensar algunos elementos que conforman un posible lenguaje específico de esta obra. No busco acá homogeneizar el carácter expresivo del trabajo, sino tomar y brindar una perspectiva puntual sobre las maneras en las que los artistas se vinculan con sus capacidades técnicas y poéticas en escena. En investigaciones anteriores (Negri, 2021) fui desarrollando algunos análisis sobre los procesos de disciplinamiento corporal que se dan en las artes circenses, principalmente ligados a una idea de superación física que marca el ritmo acelerado de las formaciones técnicas. Los artistas buscan superarse constantemente, apre(he)ndiendo trucos cada vez más complejos, a costa de largas horas de entrenamiento, sacrificios y exponer los cuerpos a todos los límites posibles. El cuerpo del acróbata se erige así de forma casi heroica, superando las leyes de la física, dominando el propio cuerpo y los objetos con los que desarrolla diferentes técnicas, este último caso es el que resulta necesario

analizar. Bauke Lievens (2017) propone extender lo propuesto por Agamben (2016) en *¿Qué es un dispositivo?* a los elementos con los que trabajamos en el circo, pensando las clavas, aros, trapecios, etc. como elementos de control y disciplinamiento del cuerpo, que hace y deshace a partir de las exigencia que le impone el aparato. En este sentido, encuentro en *Amista'* una forma diferente de habitar ese encuentro entre cuerpo y objeto, donde aparece y se inaugura la posibilidad de entenderlo como un vínculo que busca una complicidad posible y necesaria. El malabarista no se presenta, acá, como el personaje que simplemente toma una clava para lanzarla y atraparla, sino que se despliega todo un imaginario en torno a ese objeto, las posibilidades de que adquieran otras representaciones y que se desarrollen nuevas formas de hacer malabares. Las clavas pasan de ser lanzadas a ser micrófonos o maracas, para nuevamente ser lanzadas. Incluso durante uno de los momentos de mayor conflicto entre los tres personajes uno de ellos apuñala y “asesina” a otro con una clava. Si el arte callejero implica y propone modos alternativos de vida, en la obra esa alternatividad alcanza también las formas de hacer malabares de esos tres personajes.

Lo que planteo acá no se trata solamente de que aquellos objetos que utilizamos para desarrollar nuestras prácticas artísticas en el circo puedan adquirir otras significancias metafóricas (como lo que comentaba anteriormente en torno a la clava). Sino de que podamos crear otras formas de entrar en contacto con los aparatos, que podamos vincularnos a través de una dialéctica y no de una dominación del cuerpo por sobre el objeto -una herencia propia de la modernidad-. En ese sentido la obra propone y expone otras formas de hacer malabares, de formas colaborativas, en donde el objeto pierde su carácter disciplinante y se vuelve un aliado. Me interesa proponer una idea, que vengo desarrollando en mis últimos proyectos, de pensar el circo como una relación y no como una acción productiva. Es decir, empezar a pensar en la idea de un yo con el circo, más que en un yo produzco o hago circo. Esto que podría parecer una simple cuestión narrativa, permite y augura poder imaginar otras formas de hacer circo. Y en este mismo sentido, la obra desnuda y expone la perspectiva imaginaria de esos tres personajes, que piensan y viven su vida con el circo. Cada decisión que toman, cada paso que dan, cada movimiento o gesto que hacen, está inscripto en esa relación vincular; que no se vuelve una cárcel, sino una manera específica de ver el mundo que puede reafirmar (o no) una decisión de vida.

Si bien este análisis presenta una suerte de sesgo poético y está inscripto en un determinado contexto social y económico, puede tener alteraciones o diferencias que están condicionadas por otras realidades, pero que no pierde el espíritu del planteo. La relación con el circo de estos tres malabaristas de semáforo es una relación económica, pero también afectiva; dando lugar al conflicto, pero también a la ternura, al encuentro, a la colaboración, y al juego, entre otras situaciones. Mostrar esta otra cara de la moneda, y no simplemente el

lugar común y duro, es entonces una decisión política de reafirmación y defensa del espacio público como lugar de trabajo, y los malabares de semáforo como una posible forma de vida.

› **Los modos de creación como prácticas políticas**

De la mano de las ideas desarrolladas en el apartado anterior, surge acá el último punto de análisis de la obra: el proceso creativo. Ligado íntimamente con lo que hasta acá se ha dicho, resulta posible hacer un foco particular en este punto. En los últimos años he desarrollado una serie de investigaciones⁷ que tenían como punto central la pregunta en relación a los modos de creación, investigación y composición en el circo actual; pensando principalmente en que estos procedimientos permiten construir teorías y reflexiones sobre nuestras prácticas, y funcionan como huellas de un camino singular pero compartido. Volviendo a esta idea del circo como relación, el análisis sobre los procesos creativos en el circo marca una forma de pensar nuestro trabajo que desnuda las condiciones económicas, legales, de infraestructura (entre otras), que funcionan como un estado de situación.

En el caso de *Amista'* la obra fue creada a partir de las experiencias singulares y biográficas de los tres intérpretes, que el director tomó como punto de partida y como una forma de adentrarse en ese universo, del que no forma parte. Como lo menciona en una de las entrevistas realizadas:

“Mi experiencia en relación al malabar de semáforo fue muy poca. Empecé en un momento, pero no era mi lugar, no me sentía cómodo. Siempre me encontré mejor dando clases o actuando, en salas sobre todo. Los intérpretes sí, tienen mucha experiencia en la calle: Facu trabaja en Europa haciendo semáforo, Diego cuando tiene que salir hace semáforo y Blas se viajó toda Latinoamérica haciendo semáforo.”

“Me basé en la experiencia de los pibes, en sus historias y sus vivencias en la calle. Fotos de Blas en los semáforos cuando viajaba por Latinoamérica.” (Tomi Soko, fragmentos de entrevista realizada, Octubre 2022).

En ese sentido, este proceso creativo, se inscribe dentro de una nueva línea de pensamiento sobre la creación y las obras, que le asigna un valor fundamental a lo que los intérpretes pueden traer, a sus intereses, sus vivencias y las formas en las que resuelven las premisas que un director lleva a un ensayo. La creación se vuelve una práctica dialéctica, un espacio nutrido por diversos intereses que están al servicio de lo que la obra misma necesita,

⁷ Se centraron principalmente una serie de entrevistas que dieron lugar a la creación de la plataforma Pistas de Circo -que co-coordino con Emilia Cortelletti-, donde invitamos a 22 hacedores de circo a que escriban un ensayo sobre las formas en las que piensan el circo que hacen. Para más información www.pistasdecirco.com

y no solamente del gusto de un director. Esta forma acuesta, horizontaliza, las relaciones de poder que existen entre los diferentes roles de un equipo creativo; el director ocupa el lugar de ser la persona que desde afuera tiene una perspectiva general del proceso, pero que no impone formas de hacer, de decir o de actuar. Se expone de esta manera la potencialidad política de nuestras prácticas artísticas (Infantino, 2022), y la evidencia de que pensar o concebir nuevas (u otras) formas de hacer lo que hacemos, debe comenzar necesariamente por cómo llevamos adelante un proceso creativo, cómo conformamos los equipos técnicos y qué poder le damos a cada rol, pensando en la idea de lo colectivo por sobre lo individual. Por último, me parece importante mencionar que este proceso creativo que se presenta como una manera de albergar a todos los integrantes del proyecto, busca también integrar la subjetividad del espectador, intentando compartir ciertos códigos internos de los malabares de semáforo, ciertos saberes específicos y ciertos detalles que amplíen nuestro conocimiento sobre esta práctica.

› ***A modo de cierre, entre palabras y sensaciones***

Amista' marca un punto interesante de reflexión, a partir del rescate de los malabares de semáforo como un saber posible de ser llevado también al ámbito teatral. Hablándole directamente a los espectadores, subvierte el rol de estos, que en la calle son sujetos pasivos de un espectáculo que se presenta ante sus ojos de forma accidental. La idea de valorización del arte callejero se vuelve un discurso que busca conmover a los espectadores, mostrando la otra cara de la situación y compartiendo una intimidad ficcional, que busca interpelar a aquellas personas que pasan indiferentes por la calle. A través de una búsqueda de integración, nos muestra a quienes somos artistas de circo pero desarrollamos nuestras prácticas en el marco de espacios teatrales, que aquellos parientes lejanos del circo comparten las mismas problemáticas que nosotros y tienen las mismas ilusiones y búsquedas artísticas. A través de una indagación que busca ampliar el lenguaje de los malabares de semáforo se inauguran nuevas maneras de habitar las prácticas de la manipulación de objetos, valiéndose de recursos de otros lenguajes y disciplinas como la danza, la dramaturgia, la magia, la música y el ilusionismo. Logrando construir un espacio que funciona como plataforma de denuncia pero que en ningún momento pierde la ternura y la humanidad, funcionando como un cóctel de emociones, reflexiones y talento.

› **Referencias bibliográficas**

- AGAMBEN, Giorgio. 2016. *¿Qué es un dispositivo?*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- GROYS, Boris. 2018. *Volverse público: las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- INFANTINO, Julieta. 2014. *Circo en Buenos Aires: cultura, jóvenes y políticas en disputa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Inteatro.
- INFANTINO, Julieta; SÁEZ, Mariana; SCHWINDT SCIOLI, Clarisa (Comps.). 2021. *Pedagogías Circenses. Experiencias, trayectorias y metodologías*. La Plata: Editorial Club Hem.
- INFANTINO, Julieta. 2021. ““El arte callejero no es delito”: procesos de politización de la cultura en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina”. *Etnográfica* [Online], 25 (3).
- LIEVENS, Bauke. 2013-2017. “Between Being and Imagining”. <https://www.circusdialogue.com/>
- NEGRI, Francisco. 2021. “(Otras) formas de poner el cuerpo: circo, escritura y herencia”. Actas de XII Jornadas Internacionales/Nacionales de Historia, Arte y Política, UNICEN.
- NEGRI, Francisco. 2022. “Escribir sobre circo, como se construye un hogar”. www.pistasdecirco.com/francisconegri
- NEGRI, Francisco. 2022. “Yo con el circo, una relación con el lenguaje”. I Jornadas Internacionales de Investigación. EAYP-UNSAM.

Compromiso militante y nuevas formas de gestión cultural en red: debates en torno al trabajo artístico en la Unión de Grupos de Teatro Callejero (Buenos Aires, Argentina)

RINDONE, Francesca/ ICA-UBA/ CONICET - francesca.rindone@gmail.com

Grupo de Trabajo: GT 11 - Antropología, prácticas artísticas y políticas culturales en debate

» *Palabras clave:* trabajo artístico - autogestión - teatro callejero

» **Resumen**

En las últimas décadas hemos asistido a una multiplicación de modelos de gestión cultural que han generado cambios muy importantes respecto a las modalidades de pensar el trabajo artístico. Estas nuevas modalidades han repercutido también en la actividad cultural de grupos que tradicionalmente se reconocen como “autogestivos” y que vinculan su labor artística con formas más o menos organizadas de “militancia artística”. En estas realidades, la posibilidad de demandar al Estado recursos para solventar la actividad cultural, apelando a sus políticas públicas como fondos y subsidios nacionales, provinciales y/o municipales, está sujeta a una mirada crítica: si por un lado se reconoce que se trata de un avance hacia el reconocimiento de la actividad artística como trabajo (aún en las así llamadas “artes populares”, que históricamente han tenido que disputar esta legitimación en el campo artístico), por otro se tiende a seguir pensando algunas de estas políticas públicas como una “trampa burocrática” que fomenta enfrentamientos entre trabajadorxs de un sector ya de por sí precarizado y competitivo. El objetivo de este trabajo es indagar en estas diferentes formas de concebir el trabajo artístico en el marco de la Unión de Grupos de Teatro Callejero, una red de colectivos teatrales creada en el Parque Avellaneda, en la cual formas más tradicionales/autogestivas se intercalan a nuevas estrategias puestas en acto para sustentar la actividad artística, generando cambios en la misma así como tensiones y conflictos que son posibles de analizar como debates intergeneracionales.

› **Introducción**

En este trabajo me propongo indagar en los usos de determinadas categorías ligadas al trabajo cultural y artístico, ya exploradas tanto en el marco de las ciencias antropológicas (Infantino, 2011, Del Marmol, 2020, Del Marmol y Sáenz, 2020) como en los estudios teatrales (Mauro, 2020) y las ciencias sociales (Lorey, 2006; Kunst, 2015; Simonetti, 2019) para poder afinar la mirada hacia uno de los ejes que componen mi investigación doctoral: los modelos de gestión cultural utilizados por los grupos de teatro callejero en el Parque Avellaneda (Comuna 9 de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

En particular, los avances de la investigación que quisiera presentar aquí se ramifican en dos vertientes: por un lado, la reciente creación de la “De La Calle- Unión de Grupos de Teatro Callejero”, que impone nuevos logros y desafíos en la gestión de este espacio público de la ciudad de acuerdo con su historia reciente (de la cual retomo algunos hitos) y por otro, el trabajo de algunos de los grupos que componen dicha red. En las observaciones que hice a partir de los primeros meses de la post-pandemia, ubicando como fecha indicativa el fin de semana del 21 y 22 de noviembre 2021, durante el cual la Unión de Grupos de Teatro Callejero realizó en Parque Avellaneda el Encuentro de Teatro Callejero, pude registrar algunas disonancias entre el discurso público de esta red de gestión cultural y las consideraciones surgidas en el marco de las entrevistas a actores y actrices de los grupos que la componen. Los términos que rondan ambos discursos para definir los modelos de gestión aplicados por estos grupos y utilizados de forma más o menos crítica por parte de lxs entrevistadxs, son “autogestión”, “compromiso” y “militancia”, entre otros.

Luego de un breve abordaje a las discusiones teóricas en torno a estos términos nativos, analizaré a partir de algunos casos las tensiones y redefiniciones que se están gestando en el marco de los grupos de teatro callejero respecto a los modelos de gestión cultural.

› **Trabajo artístico, políticas culturales y espacios públicos: algunas discusiones teóricas**

En la actualidad podemos encontrar cierto acuerdo ante la idea de que el arte y la cultura se encuentran fuertemente vinculadas con la esfera político-económica: por un lado, la cultura es utilizada como recurso (Yudice, 2002) del cual distintos agentes con desiguales niveles de poder pueden apropiarse de acuerdo con sus intereses, y por otro las decisiones y las acciones enmarcadas en el ámbito de la política y de la economía tienen un impacto sobre la cultura y el arte y viceversa. Sin embargo, esto no siempre ha sido así, y tanto en el sentido común como entre lxs propixs artistas aún permanecen algunas ideas que tienden a

disociar estas dos esferas, habilitando en el trabajo artístico ciertas actitudes, costumbres, tareas y formas de organización que poco tienen que ver con el “trabajo” propiamente dicho. La historiadora en artes Karina Mauro enfoca el problema colocando en primer plano “la atipicidad de la tarea de lxs artistas y las consiguientes dificultades en el (auto)reconocimiento de lxs mismxs como trabajadores” (Mauro, 2020: 2). Para la autora, la caracterización de los artistas como sujetxs laborales se instaló en el marco del pasaje desde un capitalismo industrial (inspirado en el fordismo) a uno más enfocado en los servicios, en la década de 1970: este cambio se acompañó de un auge de las industrias creativas, que trajo consigo una mayor oferta en términos de formación de nuevos profesionales. A pesar de este reconocimiento, lejos están lxs artistas de alcanzar los derechos laborales de los que gozan otrxs trabajadorxs: por el contrario, el efecto inédito de estos cambios es que otros sectores del mundo del trabajo padecen situaciones similares a las que afectan a lxs artistas desde hace siglos, como la informalidad, la estacionalidad, la polivalencia, la precarización o la feminización. Al mismo tiempo, como señala la socióloga Paula Simonetti (2019) las condiciones laborales en la esfera cultural y artística siguen presentando algunas especificidades en la medida en que en ella se entrelazan otros elementos que complejizan ulteriormente el panorama, de los cuales destaco principalmente las oposiciones “militancia/salario”, “placer/utilidad” y “retribución afectiva/retribución económica”. Ambas autoras rastrean los orígenes de estas discusiones teóricas en el trabajo de Bourdieu (1997) sobre los bienes simbólicos, que estarían vinculados a tres mundos (el religioso, el doméstico y el artístico) cuyo común denominador sería la censura del interés económico, con la consecuente proliferación de lógicas económicas que desvinculan la producción de la retribución monetaria. Sin embargo, las consideraciones de Howard Becker en *Los mundos del arte* (2008) toman distancia de aquella supuesta separación entre “mundos” planteada por Bourdieu y abren hacia una visión “antielitista” del arte, que deja de concentrarse solamente en los “grandes nombres” y empieza a enfocar el arte como un fenómeno social y a quienes lo practican como personas insertas en tramas de producción, deconstruyendo así “el mito romántico del artista” (Becker, 2008: 31). El trabajo artístico es analizado así como un “trabajo no clásico” (De La Garza, 2020) en el cual, a las ya mencionadas peculiaridades como la contratación a tiempo parcial, la estacionalidad, la ausencia de un único empleador y de seguridad social se suman la indeterminación de los horarios laborales y una dilución de la jornada laboral. En términos de Bojana Kunst (2015), se trata de un trabajo flexible y móvil, que tiene lugar en distintos niveles contemporáneamente y del cual es imposible trazar una línea divisoria entre las actividades que la componen, entre vida privada y profesional, entre la creación y la organización del trabajo, entre la creatividad y la publicidad o entre trabajo y placer. En este último punto encontramos uno de los nudos centrales: frente al reconocimiento de la precarización y la inseguridad que caracteriza el

trabajo artístico, lxs artistas siguen encontrando aspectos muy positivos que compensan dichas lagunas, por ejemplo hacer algo que les gusta, que les da placer, trabajar con sus amigxs, tejer redes de pares, encontrar espacios/grupos de pertenencia, compartir momentos festivos, etc. En palabras de la antropóloga Mariana Del Marmol, que trabaja con actores y actrices de teatro independiente de La Plata, el trabajo artístico sería “un ámbito donde el deseo es el principal motor y la amistad y la reciprocidad funcionan como sostenes de la creación, que ayudan a compensar la escasez de recursos y a disminuir la inseguridad” (Del Marmol, 2020: 171).

Para enfocar más precisamente el caso que quiero presentar, es decir el estudio del teatro callejero -entendido como un arte popular que acontece en el espacio público- en el contexto específico del Parque Avellaneda -un espacio público periférico de la Capital Federal- es necesario también mencionar algunas discusiones que se desarrollaron en el campo de las políticas culturales: un campo en el que “operan agentes públicos, privados y comunitarios, políticos y/o funcionarios, burocracias intelectuales, creadores, artistas, empresarios, públicos y asistentes” (País Andrade, 2015: 22). Este campo no se podría analizar sin tener en cuenta la complejidad del entramado de las relaciones sociales que lo constituyen y las tensiones y desigualdades de poder entre los agentes anteriormente elencados, como demuestra el “Mapa de los conflictos culturales en la Ciudad de Buenos Aires” (2016) del Observatorio de Políticas Culturales del Centro Cultural de la Cooperación, que identificó algunas tensiones en torno a las políticas culturales del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (Sánchez Salinas y Brownell, 2018). El contexto de la ciudad de Buenos Aires, aún con sus inconvenientes y ambigüedades, se perfila indiscutiblemente como una referencia mundial en materia de producción, circulación y consumo cultural que incluye por supuesto la escena teatral. En este contexto de metrópolis cultural se produce una estetización del espacio público en términos neoliberales, que deriva en una idea mercantilista y consumista de la cultura y el arte, las cuales pasan de ser ámbito de legitimación política a tener que ser legitimadas por su utilidad política y económica (Yudice, 2002). En el caso de la Ciudad de Buenos Aires, la política cultural pública del Gobierno de la Ciudad se inscribe en el “paradigma de la creatividad”, con el impulso de los “distritos creativos” que ponen el acento en el “desarrollo cultural” de la ciudad (Bayardo, 2016) y que deriva en una lógica que privilegia los intereses de lo privado antes que de lo público. Al tratarse, además, de un arte “popular”, es importante mencionar que desde la antropología ya numerosos estudios han analizado cómo el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires mantiene desde hace años cierta ambigüedad con este tipo de prácticas culturales, alternando un discurso enfocado en la preservación en términos patrimoniales de lo que percibe como parte de la identidad de la ciudad, muchas veces en base a su compatibilidad con las lógicas turísticas, a políticas públicas que en efecto obstaculizan su desarrollo a través

de la clausura de los lugares en los cuales se practican o se enseñan y la gentrificación de los barrios donde se gestan experiencias de arte popular, entre otras (Morel, 2018; González Bracco, 2019; Infantino, 2020). A cuenta de esto, es preciso aclarar como contextualización del caso, que el Parque Avellaneda se encuentra lejos de los circuitos turísticos de la Capital, con lo cual las prácticas artísticas que allí se desarrollan no se podrían analizar de esta forma, pero que tanto el territorio como el teatro callejero están implicados en lógicas patrimoniales peculiares que han sido estudiadas en otros trabajos (Rindone, 2022). La estetización del espacio público y el paradigma de la creatividad parecen crear nuevas oportunidades para los y las artistas que quieren intervenir en la remodelación de lo urbano, a pacto de que esta intervención se inscriba en la lógica de la “cultura del festival” y del entretenimiento, donde “la producción del espacio público festivo alienta el deseo urbano y facilita el consumo controlado” (Raussert, 2020: 8). Al pensarse a sí mismos como “trabajadores de la cultura” y a la cultura y el arte como derechos fundamentales, los actores y actrices de teatro callejero rechazan abiertamente la política neoliberal que transforma estos derechos en “servicios vendidos y comprados por el mercado y, por lo tanto, en privilegios de clase” (Chauí, 2013: 163). Ahora bien, las investigaciones en tema de políticas culturales del teatro en la Ciudad de Buenos Aires suelen estructurarse a partir del relevamiento de salas teatrales y centros culturales, dejando fuera aquellas experiencias que, por elección propia, se desarrollan en el espacio público. La calle, el espacio abierto y público son concebidos como terreno privilegiado para el reclamo, la denuncia y las acciones de activismo que, a su vez, son clasificadas como “activismo artístico” o “artivismo” en caso de que sus hacedores/as entiendan la misma práctica artística como un cruce entre el arte y la acción política (Longoni, 2009). El contexto que analizaré a continuación se escapa parcialmente a estos enfoques: por un lado, se trata sí de colectivos artísticos que conciben el arte como un territorio de disputa político-ideológica, pero no se piensan a sí mismos como “artistas”, sino más bien como “militantes” y como “trabajadores de la cultura”, remitiéndose a una precisa tradición teatral cuyas raíces han de rastrearse justamente en las experiencias de teatro militante de los años 60-70 (Verzero, 2013). Estas experiencias buscaron una ruptura con los espacios artísticos convencionales, resignificando aquellos que no estaban pensados para el teatro (la calle) y desdibujando la relación del teatro con el lugar que le había sido asignado por la burguesía, o sea el edificio teatral. Por esta razón, y es el segundo punto de discrepancia con las clasificaciones anteriormente mencionadas, estudiar el accionar político y artísticos de los colectivos de teatro callejero no puede depender (solo) del relevamiento de las salas teatrales, ya que es el espacio público el escenario artístico que estos grupos eligen, y esta elección es sostenida por fundamentaciones político-ideológicas y estéticas. La práctica artística callejera para estos colectivos no es solo una respuesta creativa a tiempos de crisis, sino una fuerza de desarrollo comunitario que regenera constantemente el tejido

social del territorio que habitan: son experiencias que interactúan con los espacios públicos y participan en ellos, resaltando el papel central del arte para la creatividad social (Raussert, 2020).

› ***La gestión cultural en el Parque Avellaneda: redes de artistas, estrategias y desafíos***

Como mencionaba al principio de este trabajo, desde hace algunos años estoy realizando un estudio etnográfico con artistas callejeros/as que trabajan en grupo y que realizan obras teatrales pensadas para el espacio público, enfocando específicamente en las experiencias artísticas, políticas y de gestión cultural que se han gestado en el Parque Avellaneda, uno de los espacios verdes públicos más grandes de la capital. La historia de este parque se encuentra fuertemente conectada con los colectivos artísticos y las agrupaciones vecinales que se organizaron para recuperarlo y devolverle su efervescente actividad cultural con medios autogestivos, a través de la co-participación de centros de estudio comunitarios como el Centro de Estudios Sociales de Parque Avellaneda (CESAV). Este proceso de recuperación impulsado por la iniciativa popular culminó con la obtención de la Ley 1153/2003, que otorga a la Mesa De Trabajo y Consenso (en adelante, MTyC) -formada por los/as agentes antes mencionados/as- el derecho de gestionar la actividad del Parque Avellaneda junto -y a la par- con el Gobierno de la Ciudad (Rindone, 2022). Otro hito fundamental en la historia del teatro callejero en Parque Avellaneda es la creación del Curso de Formación del Actor-Actriz Para la actuación en los Espacios Abiertos, la primera escuela oficial de teatro callejero incluida entre las propuestas formativas de la Escuela Metropolitana de Arte Dramático (en adelante, EMAD). En trabajos anteriores (Rindone, 2021) he analizado más en detalle cómo la inclusión de dicha formación entre las propuestas de una institución de enseñanza artística pública y gratuita como la EMAD haya significado una aproximación al reconocimiento (si bien parcial y contradictorio) y a la legitimación del teatro callejero en el campo de las artes escénicas: un logro notable si se considera que, al igual que otras artes populares, había quedado históricamente relegado al ámbito extra-institucional.

“De La Calle- Unión de Grupos de Teatro Callejero” representa el núcleo de una más amplia comunidad artística que gravita en torno al Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en los Espacios Abiertos, de la cual la gran mayoría de lxs actores y actrices que componen estos grupos son egresadxs. Incumbe aclarar aquí que yo misma formo parte de esta comunidad, al haber cursado la formación en los años 2015-2016 y participado en 2017 de la puesta en escena de una obra teatral callejera: solo el siguiente año empecé a enfocar

el teatro callejero en Parque Avellaneda con una mirada etnográfica, reconfigurando y pluralizando mis roles en esta comunidad con todas las complejidades que implica la antropología “comprometida” o “colaborativa” (Infantino, 2017; Rindone 2021).

Para sintetizar brevemente la trayectoria de “De La Calle- Unión de Grupos de Teatro Callejero” hay que remontarse a las movilizaciones de protesta contra la reforma del Código Contravencional¹ que se realizaron frente a la Legislatura Porteña (en el barrio de Microcentro) entre julio y octubre 2018 bajo el lema “El Arte Callejero No Es Delito”. A raíz de estas medidas se convocaron una serie de asambleas en el Antiguo Tambo del Parque Avellaneda para organizar la participación de lxs artistas callejerxs ligadx a este espacio en las movilizaciones convocadas en el centro, gestionando las comunicaciones a través de un grupo de WhatsApp llamado “De la Calle”.

En los meses siguientes, “De la Calle” se conformó como una asamblea permanente que convocaba reuniones en las cuales se compartían novedades sobre cómo iban avanzando el proyecto y las negociaciones con el Ministro de Cultura de la ciudad Enrique Avogadro, y se planificaban diferentes instancias de protesta. La reforma del Código Contravencional finalmente fue aprobada con significativas modificaciones que no afectaban directamente el trabajo de los y las artistas callejeros, especialmente aquellos/as que trabajan a la gorra (es decir, con una retribución que depende de un aporte voluntario del público), en grupos estables y/o que forman parte de agendas culturales oficiales como la del Parque Avellaneda. Sin embargo, “De La Calle” no caducó con el repliegue de la reforma, sino que se resignificó asumiendo distintas formas en los meses siguientes, actuando en fuerte vínculo con el Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en los Espacios Abiertos: en 2019, por ejemplo, se planificaron algunas actividades como charlas o entrenamientos abiertos para incentivar la inscripción de nuevxs estudiantes a la escuela, pero las actividades previstas no se pudieron llevar a cabo a causa de las medidas de aislamiento social en prevención del virus Covid-19, que entraron en vigor a partir del 9 de marzo 2020. A partir de este momento, las reuniones de esta comisión tomaron el formato virtual y, con cadencia mensual, “De la Calle” se empezó a configurar como una comisión de gestión cultural implicada, en consonancia con la Mesa de Cultura de la Mesa de Trabajo y Consenso, en la planificación de la agenda cultural del Parque Avellaneda.

A diferencia de la Mesa de Cultura que reúne todas las realidades culturales y artísticas del parque (incluyendo la Murga Los Descarrilados, los Colectivos de Danzas

¹ La reforma preveía restricciones muy duras al trabajo de los y las artistas en la vía pública, con severas sanciones como multas e incautaciones de instrumentos de trabajo, y hasta el fomento de denuncias anónimas por “ruidos molestos” (Infantino, 2021)

Circulares, el grupo Tambo Teatro y los talleres artísticos, entre otros), esta agrupación se compone únicamente de actores y actrices de teatro callejero, permitiéndole hacer mayor hincapié en las peculiaridades de este tipo de arte y afianzar su presencia en este territorio, sobre todo a la hora de organizar la agenda cultural que, a su vez, lleva el sello del Gobierno de la Ciudad por estar enmarcada en el Complejo Cultural Chacra de los Remedios. Si bien las reuniones estuvieron abiertas a la participación de cualquier persona que estuviera vinculada con la actividad artística del teatro callejero en Parque Avellaneda, desde principios del 2021 este espacio virtual empezó a convocar cada vez más específicamente a actores y actrices que estuvieran trabajando en algún grupo, desligándose de su formación original de “asamblea permanente”. Uno de los indicadores de este cambio, que pude registrar justamente estando presente en las reuniones, fue el pedido reiterado de que en dichas reuniones se conectara “al menos un referente de cada grupo” (apuntes de campo, mayo 2021). Así, empezaron a participar de forma rotativa actores y actrices de los grupos La Runfla, Caracú, Comediantes de la Legua, Compañía Errabunda, TxM (Teatro Callejero por Mujeres), La Madrugona y Guarda Atrás, mientras dejaban de participar aquellas personas que habían participado de forma autoconvocada a las reuniones (entre ellas, quien escribe). Por este motivo, el viejo nombre “De La Calle” (que sin embargo se utiliza hasta el día de hoy) se empezó a acompañar con “Unión de Grupos de Teatro Callejero”. Durante la pandemia, los y las participantes pusieron en común nuevas instancias de trabajo creativo que se habían gestado en los respectivos grupos, nuevos entrenamientos y recursos actorales, pero también algunas nociones de “subsistencia” que hasta este momento no había registrado en mi trabajo de campo. La indignación que causaba la escasez de fondos para el sector cultural y las invitaciones por parte de algunxs referentes a articular con otras realidades artísticas de la ciudad se entremezclaban con las propuestas de postular a convocatorias para la obtención de subsidios: ahí, sin embargo, se dieron algunas importantes discusiones en torno a las adscripciones identitarias e ideológicas vinculadas al arte del teatro callejero. En particular, la convocatoria de Proteatro dejó a la mayoría de lxs integrantes de “De La Calle” profundamente insatisfecha, ya que a pesar de existir una categoría específica dedicada a las “Salas de Teatro Independiente”, los demás ítems también implicaban el anclaje de la obra o del grupo en una sala teatral, dejando afuera justamente los grupos de teatro (tanto “Estables” como “Eventuales”) de teatro de calle. Por ejemplo, en el caso del grupo TxM (Teatro Callejero por Mujeres):

“Nos rechazaron un subsidio que habíamos pedido para producción de obra. Entonces con Sole buscamos la ley de Proteatro, empezamos a leer y estábamos infringiendo el artículo que decía que ninguno de los proyectos que presentes para pedir subsidios se podía estrenar en espacios del Gobierno de la Ciudad, porque como Proteatro es Gobierno de la Ciudad no podías pedir proyectos que se realicen en sus espacios. Entonces entre nosotras lo resolvimos que estrenamos en la Casita de

la Selva, lo cual es totalmente ridículo porque presentamos proyecto para teatro de calle pero estrenamos en una sala” (entrevista a Fernanda, actriz de teatro callejero, 28/10/2022).

La paradoja de esta experiencia es que, justamente por estar vinculados al Complejo Cultural Chacra de Los Remedios, es decir un centro cultural administrado en gestión asociada con el Gobierno de la Ciudad, esto resulta un impedimento a la hora de solicitar subsidios, ya que generaría un supuesto “conflicto de intereses”. Estos rechazos son los que en las reuniones de “De La Calle” empezaron a ser tratados como “trampas burocráticas”, generando discusiones en torno a la posibilidad de sortear las dificultades apelando a ciertas “estrategias” de acuerdo con las necesidades de cada grupo (como el caso relatado por la actriz de TxM) o bien a la necesidad de reaccionar haciendo “frente común” al reconocer un atropello generalizado al teatro de calle. A raíz de esto, “De La Calle” decidió mandar una carta colectiva, firmada por todos los grupos participantes, al Directorio de Proteatro pidiendo una reunión “para lograr encontrar soluciones a zonas grises en lo reglamentario que insistimos nos perjudican sensiblemente ya que nuestro teatro se practica fuera del templo de una sala” (Carta al Directorio de Proteatro, 10/03/2021). Esta reunión nunca fue convocada.

El 20 y 21 de noviembre 2021, “De La Calle-Unión de Grupos de Teatro Callejero” organizó (obviamente de forma autogestiva) el Encuentro de Grupos de Teatro Callejero, que tuvo lugar en ocasión de los festejos para los treinta años de actividad del grupo La Runfla, para los cuales también recibió la Declaración de Interés Cultural de la Legislatura Porteña. En el encuentro se mostraron todas las obras de los grupos que componen la agrupación y contó con la presencia de algunos grupos invitados, como La Grieta Espectáculos, que tiene su actividad en el oeste del conurbano bonaerense como grupo itinerante, Les Embarcades del Baldío de El Palomar y La Tramoya y Máscara Demoño de Santa Fe. En la organización del encuentro participaron todos los actores y actrices de la red, repartándose las tareas en distintas reuniones, y la programación contó también con dos breves charlas: una para presentar “De La Calle-Unión de Grupos de Teatro Callejero”, moderada por la Lic. Araceli Arreche, durante la cual cada uno de los grupos habló brevemente de cómo se conformó, cuáles eran sus modalidades de trabajo, qué temáticas abordan en sus dramaturgias, etc.; y otra más informativa sobre el Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en Espacios Abiertos. En más de una ocasión, se remarcó el anclaje territorial que une el teatro callejero al Parque Avellaneda, como se puede leer en el flyer del evento:

“Después de estar reclusos este largo tiempo de pandemia que nos tomó a todos, los Grupos de Teatro Callejero estamos volviendo a encontrarnos con lo que es nuestro: actuar en el espacio abierto y público. Qué mejor que hacerlo realizando un nuevo Encuentro de Teatro Callejero como los que hace muchos años se vienen realizando en Parque Avellaneda. Esta vez como colectivo bajo el nombre DE LA CALLE Unión de Grupos de Teatro Callejero, nos proponemos llevarlo a cabo (el

encuentro, n.d.r.) con la premisa PARQUE AVELLANEDA TERRITORIO DEL TEATRO CALLEJERO". (volante repartido en el Encuentro de Teatro Callejero, 20/11/2021, mayúsculas originales).

Asimismo, aparecieron en los discursos de presentación algunos importantes puntos de debate que serán profundizados en el próximo apartado: el compromiso con la MTyC del Parque Avellaneda y su proyecto de gestión asociada, la multiplicidad de roles que cumplen estos actores y actrices en el parque (artistas, gestores culturales y en algunos casos docentes de teatro) y una marcada discriminación entre los grupos "pioneros" y los de más reciente formación.

➤ ***Que lo vea mucha gente y disfrute de su arte: disputas intergeneracionales en torno a la autogestión en el teatro de calle***

En este último apartado intentaré sintetizar las tensiones y discrepancias que emergieron de algunas entrevistas relativas al trabajo autogestivo y al tema del "compromiso", rastreando brevemente sus orígenes en la formación actoral brindada en el Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en los Espacios Abiertos, ya que como mencioné anteriormente, la gran mayoría de lxs artistas callejerxs que integran los grupos estables reunidos en "De La Calle- Unión de Grupos de Teatro Callejero" se formaron, aunque en años distintos, en esta escuela. La pedagogía de esta formación está enmarcada en un discurso que apunta, incluso ideológicamente, a la completa "autogestión": para llevar a cabo las obras finales y/o para fabricar los insumos que serán usados en ellas - los zancos en primer año y las máscaras expresivas en segundo - los y las estudiantes disponen de espacios assemblearios durante el horario curricular para organizar las instancias de financiación. Las estrategias de recaudación de fondos son muy variadas: desde pequeñas escenas teatrales o números de acrobacia y/o malabares en el semáforo, a la organización de varietés, hasta la venta de comidas caseras o de rifas. Por otro lado, la presencia de materias que complementan el entrenamiento actoral con competencias específicas tales como "Destreza para la Actuación Aérea", "Vestuario", "Musicalidad" y "Manejo y Construcción de Máscaras y Muñecos" apunta a diversificar y ampliar la propuesta pedagógica, buscando la formación de un "actor-artesano" que en su futura carrera artística no tenga que depender de profesionales especializadxs. Este posicionamiento alude por un lado a la posibilidad de preservar cierta autonomía sobre la obra teatral, y por otro a la necesidad de ahorrar dinero, fomentando producciones que con muy pocos recursos puedan cumplir con las condiciones que requiere la actuación en los espacios abiertos, es decir poder trabajar en altura, con exigencias vocales y corporales, sujetx a las variaciones climáticas, etc. Asimismo, como ya he mencionado, responde a un patrón ideológico que remite a los años 60-70 del siglo

pasado, cuando se gestaron la mayoría de las experiencias de “teatro militante” (Verzero, 2013) en las cuales el teatro callejero ahonda sus raíces. Para entender mejor este posicionamiento, adjunto algunos fragmentos de la presentación del Grupo La Runfla en su página web, en la sección llamada “Sobre el teatro callejero”:

“En este marco el teatrero (...) que puso todo el esfuerzo artístico- técnico para abordar este lenguaje, cuando observa a todo el público convocado ya sea porque pasaba o porque vino especialmente, y lo ve disfrutar de su producto, siente que aunque la recaudación de la “gorra” (aporte voluntario del público), no cubra sus necesidades económicas básicas, está cumpliendo con su objetivo: que lo vea mucha gente y disfrute de su arte. Pero este teatrero sabe que está realizando un teatro pre-burgués dado que esta actividad existía antes de que la clase burguesa creara las salas especiales para ver este arte. Y si bien el estado democrático DE HOY no prohíbe esta actividad en el espacio público, NO DEJA DE CONSIDERARLA MARGINAL porque rompe con el orden establecido”. (página web oficial del grupo La Runfla, último acceso: 20/05/2022; énfasis original)

En estos breves fragmentos podemos leer un claro posicionamiento político-ideológico acerca del aspecto económico del teatro callejero: no se hace arte en el espacio público pensando en generar dinero, sino que el objetivo es llegar a mucha gente –como dice más adelante, mucha más que si se estuviera actuando en un teatro-. Aquí se revela uno de los puntos nodales del problema que quisiera presentar: la adscripción identitaria de lxs actores y actrices de teatro callejero pareciera conllevar necesariamente la disposición a “no cubrir sus necesidades económicas básicas”. La inquietud por hacer más accesible la obra de teatro para todo público, enmarcada en la que Nelly Richards denomina “arte del compromiso”, cuyos principales cometidos serían “luchar contra las formas de alienación burguesas del arte y la mercantilización de la obra” (Richards, 2011: s/p) termina afectando de esta manera al sustento económico de lxs artistas, reforzando la idea que discutimos al principio que plantea la separación entre la esfera artística y la económico-laboral. En esta insistencia con el “compromiso” y el “trabajo a pulmón”, otras capacitaciones muy importantes para la carrera artística de estos grupos son dejadas de lado: entre ellas, la gestión cultural y la producción que, para Gabriela Alonso (actual coordinadora del Curso), es “una asignatura pendiente”, una materia que la escuela debería ofrecer (entrevista a Gabriela Alonso, 6/10/2022). La escasez de información sobre fondos o convocatorias y de una capacitación específica sobre cómo demandar recursos para financiar concretamente la actividad teatral, sumado a la falta de experiencia en el armado de proyectos y carpetas para las correspondientes candidaturas, resultó hasta ahora una limitación para esta actividad artística. Sin embargo, a la hora de constituirse en “grupos estables” los actores y actrices de teatro callejero empiezan a cuestionar estas concepciones “fundacionales” que mencionaba anteriormente. Cabe retomar aquí una distinción que mencioné al final del apartado anterior entre los grupos “pioneros”, La Runfla y Caracú, que participaron durante la década de los 90 en la recuperación del Parque Avellaneda y que se componen de actores y actrices de

edad más avanzada y, por ende, con más trayectoria (aunque La Runfla suele incorporar a distintas “generaciones” en su elenco); y los grupos de más reciente formación, compuestos generalmente por actores/actrices más jóvenes, con una formación más diferenciada en artes escénicas y con otras inquietudes respecto al trabajo artístico y a la militancia territorial. La mayoría de los grupos dedican largas horas a la producción de sus obras, a la búsqueda de convocatorias, a la confección de carpetas para presentarse a subsidios, muchas veces dedicando a esta tarea el tiempo que usarían para ensayar, al verse imposibilitados a sumar un día más de reunión a causa de la pluralidad de trabajos “de verdad” que cada uno tiene que sostener. A raíz de esto es que también les resulta difícil participar de todas las instancias que requiere la “militancia territorial” que se lleva a cabo hace años en el Parque Avellaneda, como demuestra este fragmento de entrevista realizada a una de las integrantes de Comediantes de la Legua:

“Lo que pasó es que ya los grupos medio que no responden a esta lógica, están buscando su lógica individual. Como que pedirte tanto compromiso, que no haya otra cosa en tu vida que no sea el grupo y que si vos te vas a más cosas todo se desvirtúa, me parece que ya en el momento del mundo en el que estamos ya eso no es posible, porque además que tenemos una economía que mantener, entonces vamos a necesitar otros laburos, también pasamos a tener otros deseos de repente de hacer otras cosas. Y la verdad es que las personas estamos en un momento, no sé, cultural, o lo que sea, que a veces no podés estar siempre en este lugar. A Héctor le cuesta mucho pero cuando viene diciendo que un actor de La Runfla no puede hacer tal cosa porque le salió otro laburo dice ‘y sí, hay que morfar’” (Florencia, asistente de dirección de Comediantes de la Legua, 25/05/2022).

La actriz discute la exigencia de un compromiso “full time” con el espacio cultural y con las diferentes tareas involucradas en la práctica artística (ensayos, funciones, reuniones organizativas de encuentros colectivos) vinculándola no solamente con las necesidades materiales de los artistas (“tenemos una economía que mantener, entonces vamos a necesitar otros laburos”) sino también con el derecho al ocio o a dedicarse a otros proyectos (remunerados o no). Los grupos más “pioneros”, muchas veces únicos referentes del teatro callejero en la ciudad de Buenos Aires como en el caso de La Runfla, tienden a “marcar la agenda” de esta gestión cultural de tipo militante, dando lugar a cuestionamientos por parte de los grupos de más reciente formación, que apuestan a una organización del trabajo más horizontal, menos demandante y más placentera.

➤ ***Algunas reflexiones finales***

En este trabajo quise compartir un recorte, por supuesto parcial y en fase de profundización, del complejo entramado de relaciones entre actores/actrices de los grupos de teatro callejero que se dedican (entre otras cosas) a la gestión cultural en el Parque Avellaneda. He evidenciado las dificultades y tensiones que genera el trabajo de gestión y

producción de obras de teatro callejero de acuerdo con la escasez de líneas de fomento dedicadas a este tipo de teatralidad, la relación ambigua que los grupos instalados en Parque Avellaneda tienen con el Gobierno de la Ciudad en términos de políticas culturales y gestión del espacio público y la insuficiente capacitación que estxs artistas reciben acerca de los recursos que podrían demandar para financiar su actividad. Enfoqué como recorte temporal la pandemia del Covid-19: un contexto que expuso de formas muy evidentes la urgencia de repensar las políticas culturales en una óptica que tenga en cuenta de las nuevas exigencias a las que se enfrentan lxs trabajadorxs de la cultura, y del arte en particular. He intentado dar cuenta particularmente de la pluralidad de sentidos que estxs artistas otorgan al trabajo artístico en términos de “autogestión” y cómo este concepto es articulado de formas diferenciales con el de “militancia”, evidenciando las discrepancias que existen entre los distintos grupos sobre todo a nivel intergeneracional. Retomando la tipificación del antropólogo Victor Vich (2021) identifiqué la gestión cultural del Parque Avellaneda como una gestión “militante”, entendida como activación de cambios culturales a largo plazo. Vich habla en su conceptualización del “viejo militante político”, quien “localiza puntos estratégicos, se gana la aprobación de la gente y, desde ahí, construye células de trabajo [a través de] un trabajo de hormiga o de base, paciente y comprometido” (Vich, 2021: 24). Sin embargo, aún valorando la experiencia de los referentes que en las décadas pasadas unieron sus esfuerzos con otras realidades del barrio para recuperar el Parque Avellaneda y transformarlo en “territorio del teatro callejero”, lxs actores y actrices más jóvenes están empezando a cuestionar este tipo de gestión, por una amplia variedad de razones. Aquí me he enfocado sobre todo en los cuestionamientos que apelan a la precarización del trabajo artístico, trazando algunas líneas entre los relatos de algunxs artistas de teatro callejero y los estudios que enfocan las bases sociales, económicas y culturales de las condiciones laborales de lxs actores y actrices en la Argentina (Del Marmol, 2019; Simonetti, 2019; Mauro, 2020). Hemos visto como uno de los factores que parecen habilitar la escasez de recursos y de derechos laborales en el sector artístico es justamente el disfrute que lxs artistas asocian a la actividad creativa, que aparentemente no podría encontrarse en ningún otro trabajo, por más seguro y mejor remunerado que sea. Ahora bien, uno de los argumentos más interesantes que están apareciendo reiteradamente en las entrevistas habla justamente de la necesidad de preservar este disfrute, evitando el desgaste físico y emotivo que podría causar la militancia “full time”: en este sentido, no habría una confrontación directa con la “vieja escuela” sino una simple limitación de sus métodos. En trabajos futuros, quisiera abrir nuevas aristas para seguir pensando y complejizando el análisis de la gestión cultural que se lleva a cabo en Parque Avellaneda, para pensar a lxs actores/actrices de teatro callejero como “hacedorxs” de políticas culturales y no como meros “beneficiarixs”, incluyendo las disputas observadas en el marco de otras artes populares para la obtención de leyes y líneas de

fomento específicas (Infantino, 2019b; Mercado, 2020; Morel, 2022) y alimentando intercambios entre la comunidad artística y el mundo académico en continuidad con la etnografía participativa que vengo desarrollando hace algunos años.

› **Referencias bibliográficas**

- BAYARDO, Rubens. 2016. "Creatividad y políticas culturales públicas en la Ciudad de Buenos Aires a comienzo del siglo XXI". *Etnografías Contemporáneas*, 2 (3). pp. 160-174.
- BECKER, Howard. 2008 [1982]. *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- BOURDIEU, Pierre. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la Acción*. Barcelona: Anagrama.
- CHAUÍ, Marilena. 2013. *Ciudadanía cultural*. Buenos Aires: RGC Libros.
- DEL MARMOL, Mariana. 2020. "Entre el deseo, la amistad y la precarización. Trabajo artístico y militancia cultural en la producción teatral platense". *Cuadernos de Antropología Social*, 51: 169-188.
- DEL MARMOL, Mariana y SÁENZ, Mariana. 2020. "¿Con qué, por qué y contra qué hacemos? Tensiones, encrucijadas y potencias del hacer artístico ¿independiente? ¿autogestivo? ¿enredado?". *Telón de fondo. Revista de teoría y crítica teatral*, 31: 162-185.
- DE LA GARZA TOLEDO, Enrique. 2009. "Hacia un concepto ampliado de trabajo". En: *Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales*. Argentina: CLACSO. pp. 111-140.
- GONZÁLEZ BRACCO, Mercedes. 2019. "Arte urbano, entre la mercantilización y la resistencia". *Cuadernos de Antropología Social*, 50: 125-142.
- HANTOUCH, Julieta y SÁNCHEZ SALINAS, Romina. 2018. *Cultura independiente. Cartografía de un sector movilizado en Buenos Aires*. Buenos Aires: RGC Libros.
- INFANTINO, Julieta. 2017. "De pasiones, compromisos e investigaciones de larga duración. Potencialidades y límites en una investigación colaborativa con artistas (circenses)". *PUBLICAR. Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina*, 23: 31-52.
- INFANTINO, Julieta. 2019. "Políticas culturales, arte y transformación social. Recorridos, usos y sentidos diversos en espacios de disputa". En: *Disputar la cultura. Arte y transformación social*. Buenos Aires: RGC libros. pp. 19-63.
- INFANTINO, Julieta (2019b) "Transformar, resistir, demandar. Disputas político-culturales hacia una ley nacional de circo". En: *Disputar la cultura: Arte y transformación social*. Buenos Aires: RGC Libros. pp. 273-310.

- INFANTINO, Julieta. 2020. "Sentidos de la potencialidad crítica, política y transformadora de las artes". *Cuadernos de Arte e Antropología*, 9(1): 12-28.
- INFANTINO, Julieta. 2021. "'El arte callejero no es delito': procesos de politización de la cultura en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina". *Etnográfica*, 25 (3): 657-679.
- KUNST, Bojana. 2015. "Las dimensiones afectivas del trabajo artístico: la paradoja de la visibilidad". En: Rozas, I. y Pujol, Q. *Ejercicios de ocupación. Afectos, vida y trabajo*, Barcelona: Ediciones Polígrafa. pp. 151-172.
- LONGONI, Ana. 2014. "El mito de Tucumán Arde". *Artelogie*, 6:1-10.
- LOREY, Isabella. 2006. *Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y productoras culturales*. EIPCP (Instituto Europeo para Políticas Culturales Progresivas) www.eipcp.net/transversal/1106/lorey/es (10 de octubre de 2022)
- MAURO, Karina. 2020. "Arte y trabajo: indagaciones en torno al trabajo artístico y cultural". *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 8: 1-17.
- MERCADO, Camila. 2020. "Teatro comunitario y procesos de politización de la cultura". *Revista de Antropología Avá*, 36: 379-401.
- MOREL, Hernán. 2018. "Que siga el baile. Clausuras y fomento a las milongas en la ciudad de Buenos Aires". En: J. Hantouch y R. Sánchez Salinas (comps.) *Cultura independiente. Cartografía de un sector movilizado en Buenos Aires*. Buenos Aires: RGC Libros. pp. 171-192.
- MOREL, Hernán. 2022. "Una ley para las milongas: participación social, patrimonio cultural y políticas públicas". *Revista de Antropología Social*, 31 (1).
- PAIS ANDRADE, Marcela. 2015. "Avances y limitaciones en la política cultural Argentina y su gestión desde una perspectiva de género". En: *Pensar la cultura pública: apuntes para una cartografía nacional*. Ministerio de Cultura de la Nación, pp. 18-35.
- RAUSSERT, Wilfried. 2020. *¿Hasta dónde llega la calle? Prácticas artísticas y el espacio público*. Bielefeld: Center for InterAmerican Studies.
- RICHARD, Nelly. 2011. *Lo político en el arte: arte, política e instituciones*. Santiago de Chile: ARCIS University.
- RINDONE, Francesca. 2021. "Procesos de legitimación del teatro callejero en el campo de las artesescénicas: el caso del Curso de Formación del Actor-Actriz para la Actuación en los EspaciosAbiertos (EMAD)". *Papeles de Trabajo*, 14 (25): 46-61.
- RINDONE, Francesca. 2021. "Dilemas, reconfiguraciones y sentidos de pertenencia en juego: abordajes etnográficos para un estudio del teatro callejero en Buenos Aires". Actas de 12º Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de La Plata, Junio, Julio y Septiembre 2021.

- RINDONE, Francesca. 2022. "Proyectos de gestión asociada del Parque Avellaneda: la participación de agrupaciones vecinales y colectivos artísticos en la recuperación de un espacio público". *Estudios Sociales Contemporáneos*, 26: 150–169.
- SÁNCHEZ SALINAS, Romina y BROWNELL, Pamela. 2018. "Resistencias teatrales: intervenir el escenario político de la ciudad". En: J. Hantouch, Sánchez Salinas, R. (comps.) *Cultura independiente. Cartografía de un sector movilizado en Buenos Aires*. Buenos Aires: RGC Libros. pp. 17-44.
- SIMONETTI, Paula. 2019. "El trabajo cultural entre la pluralidad y la incertidumbre. Trabajadores en políticas socioculturales en la región del Río de la Plata". *Papeles de trabajo*, 24: 91-106.
- VERZERO, Lorena. 2013. *Teatro militante: radicalización artística y política en los años 70*. Buenos Aires: Biblos.
- VICH, Victor. 2021. *Políticas culturales y ciudadanía. Estrategias simbólicas para tomar las calles*. Rosario: Editorial de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.
- YUDICE, George. 2002. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

Habitar, experimentar, rapear: cuerpos y espacios en la performance de freestyle

STERKEL, Juan Matías / IdIHCS-UNLP/CONICET- matias.sterkel@gmail.com

Grupo de Trabajo 11: GT 11- Antropología, prácticas artísticas y políticas culturales en debate

» *Palabras clave:* freestyle - cuerpo - ciudad

» **Resumen**

En los últimos años ha tomado relevancia, entre las prácticas artístico-musicales, una modalidad dentro del rap denominado *freestyle* – o rap estilo libre – a partir del crecimiento de grupos de jóvenes que participan en competencias denominadas batallas que se desarrollan principalmente en vivo, en espacios públicos. Las batallas son un espacio de expresión y de encuentro, una forma de visibilizarse y disputar lo público, haciéndose presente y poniendo el cuerpo desde la *performance* de *freestyle*, donde conviven la ejecución y puesta en escena de destrezas y habilidades rítmicas, musicales y lingüísticas, con formas de socializar y establecer vínculos con otros con la adopción de una *hexis* corporal particular observable en elementos que van desde la vestimenta hasta el manejo de los rituales de actuación y los saludos.

Esta ponencia tiene como objetivo dar cuenta de algunas reflexiones en torno a la articulación entre prácticas culturales, cuerpo y espacio urbano, que son parte de la investigación de tesis doctoral que estoy desarrollando. A partir de observaciones de campo en competencias de *freestyle* en plazas y espacios públicos de la ciudad de La Plata y entrevistas con *freestylers* participantes, realizadas durante 2021 y 2022, pongo en consideración la relevancia del cuerpo en tanto ocupa un lugar central en la práctica y en tanto delimita un lugar en el espacio que lo transforma temporalmente, a la vez que este espacio propone limitaciones y posibilidades, sociales y materiales, que performan una experiencia corporal, un ejercicio particular de la práctica y un modo de habitar la ciudad.

» **Introducción**

En este trabajo me propongo reflexionar sobre algunos emergentes que han surgido durante mi trabajo de campo etnográfico con jóvenes que compiten en batallas de *freestyle*

o rap improvisado en la ciudad de La Plata y localidades aledañas, que decantaron en la problematización sobre cómo se articula esta práctica cultural, el cuerpo y la ciudad. En los últimos años ha tomado mayor relevancia esta modalidad dentro del rap por el crecimiento de grupos de jóvenes que participan de eventos denominados batallas: enfrentamientos individuales o grupales de raperxs que compiten entre sí, cara a cara, improvisando barras, teniendo en cuenta una consigna estipulada de antemano o bien tomando de base lo dicho por un contrincante y que cuenta con un jurado – integrado por un grupo selecto o, en ocasiones por la totalidad del público - que decide quién o quiénes son lxs vencedores.

Cabe señalar que dicha trayectoria estuvo atravesada por la situación de pandemia, las medidas de Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO), Distanciamiento Social, Preventivo y Obligatorio (DISPO) y paulatino retorno a la presencialidad, lo que supuso tanto una reconfiguración de la práctica como una re-elaboración de la estrategia metodológica, pero a su vez la emergencia de dos disparadores que se volvieron centrales en mi abordaje: el vínculo intercorporal y la co-presencia en el espacio físico como elementos que se develaron importantes en la práctica de competencias de *freestyle*.

Para realizar este abordaje me apoyaré en materiales producidos en el trabajo de campo, retomando algunas observaciones realizadas de manera *online* durante la pandemia y que fueron abordadas con mayor profundidad en otras producciones (Sterkel 2021; Mora y Sterkel, 2022), para luego centrarme en el retorno a la presencialidad en competencias de *freestyle* realizadas en plazas y espacios públicos de la ciudad, que serán útiles para reconstruir y comprender cómo en una práctica que se destaca por el uso creativo de la palabra en relación con la música, me resultó necesario, también, involucrar los elementos corporales y urbanos. A estas competencias concurren entre unos 20 y 60 jóvenes aproximadamente, en su mayoría entre los 15 y los 30 años. Cerca de la totalidad de lxs participantes entre raperxs, organizadores y público son varones, mientras que las mujeres que asisten suelen ser parejas o amigas de los raperos, y muy pocas participan como raperas, juradas u organizadoras. Se encontrarán fragmentos de entrevistas con participantes de la práctica que cumplen distintos roles dentro de las competencias (y muchas veces más de un rol) como organizadores, juradxs o *freestylers* y descripciones de campo de las instancias de competencia y eventos de *freestyle* que he presenciado como parte de mi trabajo de campo en los últimos dos años.

En un primer apartado quiero desarrollar lo que fue el paso de la modalidad exclusivamente *online* al retorno de lo *offline* y cómo ese cruce de alguna manera me abrió las puertas a una indagación sobre el rol del cuerpo, los afectos y perspectiva urbana en la *performance* de competencias de *freestyle*. Si bien la participación del cuerpo comenzó a ser un elemento importante en la literatura que aborda específicamente esta práctica como se explicará, en mi caso, el vínculo intercorporal y la co-presencia en el espacio físico se

develaron como importantes a partir del seguimiento y registro de esa transición que supuso la pandemia a la pos-pandemia.

En una segunda instancia quisiera compartir algunas observaciones de campo en torno a los modos en que la corporalidad se despliega en la práctica de *freestyle*, en donde se empieza a tejer un cruce entre cuerpo, ciudad y práctica cultural, retomando perspectivas teóricas provenientes de la antropología del cuerpo, el giro afectivo y estudios sobre *performance*.

Por último, compartir algunas reflexiones en torno a la necesidad de reponer una mirada urbana de la práctica alrededor de los estudios sobre movilidades y la denominada antropología del habitar para comprender de qué manera se vincula la experiencia subjetiva cotidiana de la ciudad con la práctica, tomando como referencia la categoría nativa de “ambiente”, y cómo, el hacer la práctica es una manera de hacer ciudad.

Por otro lado, este abordaje aún en desarrollo, resulta inconcluso: hay elementos que por una decisión de espacio, de enfoque o por encontrarse en un proceso de gestación analítica, quedaron en un segundo plano o simplemente se omitieron, pero que son necesarios de reponer a futuro. En este sentido, un elemento que aparece casi ausente es la palabra, particularmente en las intervenciones de lxs *freestylers*, qué alusiones se hacen sobre el cuerpo (propio y ajeno) en el contenido de sus rimas, entendiendo que el lenguaje también performa corporalidades posibles o esperables en la práctica, y tiene implicancias en cómo y entre quienes se rapea, resultando notoria la ausencia de participantes que no sean varones.

› **¿Por qué el cuerpo y la ciudad?**

La prevalencia de la relación entre la palabra y la música ha sido preponderante en el rap como características evidentes, principalmente en lo que tiene que ver con la estructura formal y las técnicas que se utilizan para rapear, ya sea en la rima o en la métrica, o bien en los sentidos y representaciones sobre la vivencia cotidiana que se desprende del contenido de cada enunciación. Pero el qué y el cómo se dicen también están acompañados por un quién, que lo hace de una manera particular a través de su cuerpo con movimientos, gestos, tonos, silencios. Desde el análisis literario Paul Zumthor (1991) remarca que la oralidad no solo involucra lo dicho sino también un acto del decir, y que toda acción poética requiere de una vocalidad, en tanto elemento performático que involucra al cuerpo en la práctica del decir:

“La oralidad no se reduce a la acción de la voz. Como expansión del cuerpo, este no la agota. La oralidad implica todo lo que, en nosotros, se dirige al otro, ya sea un gesto mudo o una mirada.

(...) Los movimientos del cuerpo están integrados así a una poética. Empíricamente se comprueba (tanto en la perspectiva de una tradición larga como en la de las modas sucesivas) la asombrosa permanencia de la asociación que existe entre el gesto y el enunciado: un modelo gestual forma parte de la <<competencia>> del intérprete y se proyecta en la *performance*.” (Zumthor, 1991: 202)

En la literatura más reciente que se aboca al estudio de batallas de *freestyle* (Teperman, 2011; Hisama, 2016; Dávila Trejo, 2019; Viera do Silva, 2019) el cuerpo toma mayor relevancia y aparece actuando de conjunto con la palabra y la música, ya sea en los movimientos que acompañan las bases rítmicas como en las acciones cinéticas que complementan y matizan las rimas que van formulando los competidores, con el propósito de reforzar una imagen de lo que están diciendo:

“Los MC tienden a buscar una actitud corporal que refuerce lo dicho en sus versos. El comportamiento corporal del improvisador debe ser consistente con las imágenes que usa en sus rimas, o el efecto será desmovilizador y la audiencia tenderá a no apoyar (Teperman, 2011: 108, traducción propia)

Aun así, más allá y considerando estas lecturas, lo que me llevó a una problematización del cuerpo en la práctica de *freestyle* en competencias estuvo relacionada con mis primeras aproximaciones al campo, en principio virtuales debido a la pandemia y luego presenciales pero condicionadas por las medidas de distanciamiento. En otro trabajo (Sterkel, 2021), que coincidió con la emergencia de la pandemia, busqué indagar sobre las transformaciones que implicó este acontecimiento en la vida de lxs participantes de batallas de *freestyle* y sus efectos e implicancias sobre la práctica, dado que la imposibilidad de reunirse presencialmente llevó temporalmente a la suspensión de los eventos en espacios físicos.

Una de las estrategias de continuidad consistió en la realización de actividades *on-line* propuestas por productoras de eventos de rap en redes sociales, en el marco de las cuales se produjeron interacciones particulares con y entre lxs usuarixs. Por lo cual durante este tiempo mi trabajo se abocó al abordaje etnográfico *online* (Hine, 2004). A través de notas de campo sobre las actividades que se realizaron por transmisiones en vivo y registros fílmicos de archivo subido por las productoras a sus redes sociales, busqué recuperar la transformación en lo espacial que supuso la adaptación de los eventos de rap al entorno virtual, cómo se reconfiguró la práctica y qué registraban como pérdida o ganancia quienes participaban en estas instancias, con respecto a lo que se experimentaba previo a la pandemia.

La emergencia de nuevos soportes digitales y redes sociales favoreció el crecimiento de las competencias de *freestyle*. Sobre todo, contribuyeron a su crecimiento las filmaciones de batallas difundidas a través de plataformas como Youtube o de redes sociales como Facebook o Instagram (Mora, 2016; Muñoz, 2020; Biaggini, 2021). El *freestyle*, en tanto

práctica artística, no se constituye en dos instancias separadas, lo presencial y lo remoto, sino que se expande, circula y multiplica por diversas locaciones a través de una red de relaciones, prácticas y afectos que se generan tanto por fuera como a través de las redes sociales, donde se ponen en juego espacios multisituados (Marcus,1995) y sujetos híbridos, generados en la relación *online/offline* (Hine,2004). Cotidianamente, los soportes digitales y las redes sociales son utilizadas por los participantes de competencias de *freestyle*: por ejemplo, los organizadores suelen utilizar Instagram para consultar entre lxs usuarixs cómo y dónde se llevará a cabo una batalla, a través de encuestas virtuales donde lxs usuarixs votan el lugar, el día y horario o el formato de una competencia. También es un espacio donde se tejen lazos entre participantes y organizadores de competencias, difundiendo o publicitando los eventos o producciones musicales de sus pares. Por otro lado, en las instancias *offline* que pude observar, los celulares siempre están presentes: ya sea para socializar materiales y producciones musicales propias o ajenas o compartir eventos futuros, para contribuir con una pieza musical instrumental (el *beat*) donde lxs competidores puedan rapear, o para realizar filmaciones de las batallas que luego se utilizaran para una evaluación particular de cada raperx sobre su *performance* o como un registro audiovisual de la competencia para subirlo a sus redes sociales.

Aún así, la migración forzada y repentina hacia entornos *online* exclusivamente, provocado por la pandemia, significó la interrupción de algunas instancias de esa circulación más que una mudanza entre espacios definidos y contrapuestos, que tienen lugar en el afuera y en el encuentro, y que involucran principalmente al cuerpo y a las formas de vincularse física y espacialmente. Si bien la mediación tecnológica permitía que estas actividades ocurrieran interactivamente en simultáneo a través de una plataforma, cada participante estaba aisladx y solx en su casa y a la vez conectadx con un número indefinido de internautas, dentro de un entorno doméstico a su vez expandido en una espacialidad virtual sin límites definidos, donde más que visibilizarse e irrumpir como sucedía en el espacio público, se buscaba no ser interrumpidx por quienes convivieran bajo el mismo techo, pero a la vez poder mostrarse ante un público potencialmente anónimo.

Una vez que las restricciones se flexibilizaron y pude establecer lazos con quienes se convertirían en mis interlocutores, la pregunta por cómo vivieron y experimentaron la instancia de aislamiento fue casi obligada. Para mi sorpresa, la necesidad de retomar la presencialidad no se explicaba solamente en la imposibilidad de encontrarse en un espacio físico con un grupo de pares con los cuales se comparte un conjunto de sentidos, prácticas y valores, sino también en la valoración que tenía este encuentro cuerpo a cuerpo en la *performance* de *freestyle*. Por un lado, esta necesidad sobre la intercorporalidad se expresaba en la dificultad de poder percibir cómo lo que se dice afecta a otrxs: “a mí no me

llamaba la atención rapearle a una pantalla, yo prefiero esa adrenalina en la plaza,(...) me lo cruzo en la calle y se las digo en la cara”(entrevista Touz, 16/09/2021).

Por otro lado, al ser el cuerpo receptivo de las respuestas que genera una *performance* en el resto (los y las competidores y el público), se ve afectado a la hora de improvisar, los estados corporales percibidos en el encuentro funcionan como insumo para utilizar en la improvisación, lo cual resultó una desorientación en instancias que se realizaban de forma *online*:

“Se pierde la esencia, la onda del ambiente, la energía. Es muy distinto rapear con los que estás compitiendo ahí, que si por ejemplo, ganás, se va a quedar enojado y capaz no te grita los acotes, ahí se siente más cuando la estás acotando piola, y tenés que rapear así con cuarenta monos.” (Entrevista Over, 30/09/2021).

A su vez, la vuelta paulatina a la co-presencialidad en la práctica de *freestyle*, llevó impregnada las marcas de la pandemia, y entre las múltiples distancias con las que me encontré al retomar el campo presencial (geográficas, generacionales, socioculturales), una de ellas fue crucial para entender la práctica: la sanitaria. Ya sea en la distancia intercorporal- en aquel momento obligatoria por protocolo y que yo respetaba-, o en el uso del barbijo, lo que pude observar es una evaluación de la percepción de riesgo distinta a la que hacían mis interlocutores. En general utilizaban el barbijo pero se lo sacaban para competir y se mantenían más bien juntos y en cercanía, alrededor de lxs competidores en los momentos de batalla. Si había alusiones o comentarios relacionados a la pandemia no era en referencia a los protocolos, no aparecían en sus intervenciones raperas o en sus conversaciones, se respetaba a quien quisiera y a quién no. Inclusive pude presenciar competencias donde no se permitió la participación de ciertos competidores por ser contactos estrechos de alguna persona infectada con Covid-19. Entonces, ¿Se establecían criterios que regularan la práctica frente a la situación pandémica o no? ¿Eran contradictorios y entraban en tensión?

Lo que fui reconociendo en esta primera estadía de campo es que, más que un acto de rebeldía frente a las restricciones, lo que había era una decisión que involucraba la materialidad del espacio y los objetos, y lo que se evaluaba era cuánto esto podía afectar a la *performance*: dado que se trata de una práctica que se desarrolla en el espacio abierto, se convive con un entorno de sonidos diversos y la música se funde y mezcla, por ejemplo, con el ruido del tráfico vehicular. Además, en la mayoría de las competencias no se cuenta con equipos de amplificación para los *beats* y las voces, y se apela a la voluntad de algún participante que haga *beatbox*, por lo que la cercanía se justificaba en principio con la posibilidad de escuchar. Por otro lado el uso de barbijo no solo significaba una incomodidad o disminución del volumen o la claridad en la voz, también encarnaba la

dificultad de poner en juego una gestualidad que complementa lo que se estaba diciendo, otorgando matices, timbres y tonos a la voz, a la vez que un repertorio y registro de movimientos faciales que servían de referencia a la totalidad de participantes para comprender de qué manera se afectaban.

Sin perder los aspectos lingüísticos, musicales o sociales, la importancia de la intercorporalidad y la co-presencialidad en el espacio físico que reconocí como emergentes en esta primera etapa de campo, me llevó a preguntarme por los modos en que la corporalidad participa en la escena de batallas de *freestyle rap*. A partir de esa interrogación, el siguiente paso en el campo fue explorar cómo dialoga el cuerpo, el afecto y el espacio en dicha *performance*, desde la observación e indagación con lxs participantes de los gestos, movimientos y la afectación que se produce con otros cuerpos y con la materialidad del entorno a la hora de rapear; y de las formas de transitar, circular y dar forma al espacio urbano que se generan en las instancias de competencia.

› **Corporalidad, afecto y freestyle**

“Cerca de las 18.40 hs se anuncia el inicio de la competencia. Dentro de un escenario improvisado se ubican los tres jurados, sentados en un banco de la plaza. En una esquina, parada, se ubica Sofía, que oficia de host, lleva un cuaderno y una lapicera en su mano y es la encargada de comunicar cuáles son los equipos que van a competir. Claudio se ubica en uno de los laterales frente a los jurados con una cámara. Desde esta perspectiva puede cubrir tanto la *performance* de los raperos como el veredicto de los jurados. Gran parte del público se ubica parado contra una cinta de peligro con el cual los organizadores han delimitado el escenario, atando los extremos del banco donde se ubican los jurados con los soportes laterales de un pasamanos ubicado enfrente, cortando temporalmente la senda peatonal (...) A medida que son convocados, los competidores cruzan la cinta ubicándose cuatro de cada lado de manera enfrentada. Un participante más tiene derecho a estar dentro del escenario: el encargado de las bases musicales, ya sea a través de un pequeño parlante o bien haciendo *beatbox*. (...)”

Luego de un “piedra, papel o tijera” se decide qué equipo comienza. Cada participante rapea cuatro barras alternándose una intervención por cada equipo. Los jurados no eligen necesariamente un equipo ganador sino las que consideran las mejores *performances* individuales por equipo y la victoria se determina por una sumatoria de votos que resulta de contar a quienes señalan los jurados como vencedores. En caso de determinar un empate, los jurados cruzan sus brazos y se otorga una réplica en la que participan dos competidores por equipo y son musicalizadas por un beatboxer. La última batalla de clasificatorias resulta llamativa porque se extiende durante mucho tiempo: Empezó como 4 vs 4, luego hubo una réplica de 2 vs 2, y finalmente entre dos competidores que se extiende varios minutos por la creatividad de sus rimas y el hecho que no pierden el hilo de lo dicho por su oponente. Esto se replica en la euforia que produce en el público: algunos gritan (los gritos característicos son “whooo” o algo así como “Pow, Pow, Pow”), se abrazan con quienes tienen a su lado, zamarrean a los competidores y los palmean, agitan los brazos de arriba a abajo con fuerza imitando una alabanza, aplauden. A lo largo de los minutos más público se junta alrededor, arenga y se abalanza sobre los competidores, grita, los abraza: parecen una marea que se mueve de lado a lado, extasiada, mientras los competidores siguen rimando, cada vez en un tono más alto y moviendo el cuerpo de manera más intensa, con mayor firmeza. Esta modalidad se conoce en la escena como “cortabigote” y pareciera que si se fluye intensamente, las reglas se

quiebran y los competidores siguen batallando hasta donde les aguante el cuerpo o la voz, o calme la euforia del público y el jurado decida cortar la batalla levantando sus manos.” (Notas de Campo 12/01/2022)

Este recorte de una nota de campo, acompañado de una imagen, me permiten mostrar algunas características de lo que vengo analizando en las *performances* de batallas y cómo se articula cuerpo, afecto y ciudad en la práctica artística. A través de una lectura corporal de los participantes, se puede observar cómo a través de los usos del cuerpo se construye un conjunto de acciones corporales y disposiciones espaciales que se estabilizan como convenciones propias de la práctica.

Movimientos de brazos que acompañan la base rítmica donde se apoyan las rimas, gestos de aprobación por parte del público levantando los brazos en forma de alabanza, formas ritualizadas de saludos chocando las manos y los hombros, entre muchas otras, que han sido gestadas, formadas, transmitidas e incorporadas, conformando una *hexis* corporal (Bourdieu, 1986) compartida entre sus participantes. Podemos encontrar movimientos que constituyen convenciones específicas de las batallas como pueden ser la posición de las manos con pulgar e índice extendido y el resto de la mano cerrada cuando rapean, o el agitar los brazos extendidos en alto como forma de aprobación por parte del público, son matices gestuales, pequeñas marcas o detalles que fluyen en la interacción de lxs raperxs y el público, que se han ido incorporando, reproduciendo y actualizando a lo largo del tiempo dentro de la cultura hip-hop. Por otro lado, se reconocen movimientos socialmente convencionales que exceden a la práctica de *freestyle* y que se corresponden con sentidos de pertenencia más amplios, vinculados con clivajes de nacionalidad, clase, género, edad, generación, etc., que se utilizan generalmente como refuerzo de una idea presente en las letras.

A su vez se pueden observar algunos usos del cuerpo que acompañan las instancias formales en cada competencia, momentos que se corporizan y que no son previa o posteriormente discutidos y acordados verbalmente por organizadores o jurados. Uno de ellos es el “piedra, papel o tijera” para decidir el orden de las intervenciones raperas, juego previo a los enfrentamientos donde cada *freestyler* (uno designado en caso de ser batallas en equipo) debe elegir una figura representada con sus manos (cerrada es piedra y rompe la tijera, abierta es papel y envuelve a la piedra, tijera es con dos dedos extendidos y el resto cerrados y corta el papel) al mismo momento que su oponente y quien resulta vencedor (al mejor de tres rondas) es quien comienza. Las decisiones del jurado también se realizan en simultáneo (a veces luego de un conteo de tres) y a través de movimientos corporales sin mencionar argumento alguno, a través de como disponen sus brazos: extendidos señalando al vencedor, en cruz si se considera un empate denominado réplica o en ocasión de un “cortabigotes”, levantado sus brazos cuando se deciden por un ganador.

Los cuerpos constituyen, por otra parte, la espacialidad de la práctica, en correspondencia con los equipamientos materiales o sonoros de los que dispone el espacio a ocupar y el marco de decisiones sobre dónde desarrollar una competencia no se reduce a la selección de una plaza sino también a qué zonas dentro de ese espacio se desea o se puede ocupar, teniendo en cuenta en principio la propia materialidad del lugar, las regulaciones externas (lo permitido y lo prohibido, las formas de comportamiento esperables) o la presencia de otros que presentan otros intereses a la hora de habitar el espacio público, convirtiéndose así estos espacios en lugares de disputa. Así, por ejemplo, acomodarse bajo el reparo de los árboles los días calurosos o de lluvia, alrededor de un banco de plaza donde puedan sentarse los jurados, una superficie abierta que permita improvisar un escenario delimitado circular o semicircularmente por el público para que pueda observar y escuchar con claridad, en una zona donde no se superponga la competencia con otros eventos o con el ruido del tráfico vehicular, son parte del marco de resoluciones que los presentes toman cotidianamente al momento de situar una batalla.

Esta variedad de usos corporales, que contribuye junto a las características socio-estéticas a construir un marco de inteligibilidad de la práctica de *freestyle* (desde técnicas musicales o habilidades lingüísticas hasta sentidos y valoraciones socioculturales), constituye a través de los cuerpos una *performance* que permite que la identidad y la memoria colectiva se transmitan a través de ceremonias colectivas y de acciones reiteradas, lo que Diana Taylor, retomando a Richard Schechner, considera una conducta restaurada o “conducta realizada dos veces” (Taylor, 2011: 20).

Pero a su vez, estas acciones se despliegan en un aquí y ahora, relacional y situacionalmente, estableciéndose un vínculo intercorporal, en tanto experiencia compartida, sentida y vivida por cuerpos, que en su encuentro con otros cuerpos, afectan y son afectados (Thompson y Biddle, 2013). Decidí seleccionar el fragmento de una competencia donde se realizó una modalidad de cortabigotes dado que me permite reflexionar sobre la manera en que los afectos circulan en una batalla. Esta modalidad, que fue elegida sobre la marcha, no volvió a repetirse a lo largo del evento, y se extendió a lo largo de diez minutos sin parar, cuando generalmente una batalla entre dos competidores, aún con una o dos réplicas que permiten un mínimo descanso a los participantes, no superan los cinco minutos.

A lo largo de este tiempo se suceden sensaciones, emociones y sentimientos entre quienes están participando (sea como *freestyler*, como jurado o como público), que afectan a quienes están presentes, y que pueden registrarse a través de sus estados corporales y expresiones verbales. En el caso de los competidores, el registro sensorial y perceptivo que se da entre los cuerpos funciona como un indicio de lo que está aconteciendo mientras rapea: la intensidad y frecuencia de sonidos (de gritos y aplausos del público, de la

variabilidad de tonos, timbres y volúmenes en la voz de un competidor) y de movimientos o expresiones corporales (gesticulaciones, ritmos, vibraciones, cercanías o roces entre los cuerpos). Es decir, sobre este marco hay una lectura corporal y una comprensión de expresiones mutua, que se teje en esa puesta en común de repertorios, disposiciones y hábitos (Anderson, 2004), que se escenifican y dan cuenta tanto de emociones y afectos como de marcas identitarias y sentidos de pertenencia impregnados en la superficie de los cuerpos. Esta experiencia casi instantánea y repentina, no es directa ni inconsciente, sino más bien no-consciente, y se actualiza en el encuentro a través de la memoria corporal, donde “las respuestas aparentemente directas en realidad evocan historias pasadas, y que este proceso pasa por alto la conciencia, a través de los recuerdos corporales.” (Ahmed, 2004: 39, traducción propia).

Este despliegue de emociones, sentimientos y afectos que tiene lugar en las batallas de *freestyle* comprende el encuentro de varias personas en constante devenir, afectadas por la presencia de otras personas y por la materialidad de objetos y espacios que participan de la realización de las intervenciones raperas que produce cada uno de lxs participantes; pero a la vez se refuerzan y reproducen marcas que lo hacen inteligible a través de acciones cinéticas que perduran y se actualizan en cada encuentro. La competencia no solo se reduce a la instancia donde los *freestylers* se enfrentan rapeando sino al marco espacio temporal y al punto de encuentro donde todxs lxs participantes se reconocen y se afectan mutuamente.

Este conjunto de categorías me permitió acercarme a un abordaje de las sensaciones del cuerpo en relación con las percepciones, las memorias, los sentimientos, las formas de movimientos musculares y las respuestas propioceptivas de vibraciones y ritmos que pueden observarse en lxs participantes de las competencias de *freestyle*, encarnados en estados corporales y expresados en términos de difícil comprensión representacional como lo son “nervios”, “adrenalina” o “energía”; pero que, no son inaccesibles para lxs actores, ya que como se mencionó anteriormente, particularmente los raperos buscan mostrar una actitud corporal en las *performances* que no traicionen la expresión verbalizada.

› ***Ambientes de freestyle: una práctica en movimiento***

E: ¿Hay plazas en las que te sientas más cómodo, que digas este es mi lugar?

Over: Qué sé yo sí, en plaza Belgrano, o Plaza San Martín, en esas dos me siento tranquilo.

En su momento Plaza Rocha pero ahora no se usa más...

E: ¿Por qué no se usa más?

O: Porque la re quemaron, lo que va a pasar ahora con plaza Belgrano

E: Yo veo que hay una cosa con Plaza Belgrano, la Sucre lo hacía ahí, cuando vino Perros de Calle también...

O: La Sucre...mirá, en un momento había un evento que la rompía que se hacía en la terminal de trenes, en la vieja estación de Meridiano V. Se dejó de hacer ese evento y la Sucre plantó ahí. No funcionó. Se hacía antes acá en el diagonal, atrás de la estación de trenes. Se llenaba de gente. La Sucre plantó ahí. Entonces se empezó a copar la Belgrano, dejaron de hacer en la Belgrano, entonces la Sucre fue y plantó ahí. Es como que van rotando de plazas. Como que hay una plaza top y como que hasta que no muere un evento...o sea muere un evento y hay alguien que lo suplanta y pone un evento en el mismo lugar y así.

E: ¿Por qué mueren los eventos?

O: Porque a los organizadores les da paja, porque hay 'compes' bien organizadas pero con jurados mochos, hay 'compes' organizadas mal pero con jurados buenos. Mucho 'hateo', mucha boludez, entiendo que a la gente no le dan ganas de hacer eventos. Mucho *hater*, mucha gente hablando mierda" (Entrevista Over, 30/09/2021)

A lo largo de casi dos años en los cuales concurrí a competencias de *freestyle* en La Plata y barrios o localidades aledañas fui registrando momentos donde los eventos se sucedían con mucha frecuencia, casi a diario y a veces sobreponiéndose un mismo día con semanas enteras donde no se organizaba ninguna competencia y mis interlocutores me indicaban que la escena estaba estancada o que estaban cansados porque siempre concurrían los mismos. Ni bien retornó la presencialidad presencié competencias organizadas en distintas locaciones de la ciudad y sus alrededores, pero con el tiempo fueron concentrándose en dos o tres plazas del centro porque "vive más gente" o porque "es más fácil llegar" y seguro "se ponen". En este sentido, el casco urbano la ciudad de La Plata tiene con una ventaja respecto a las localidades aledañas para el desarrollo de las batallas: constituida por un damero fundacional de 40 x 40 manzanas, atravesada por diagonales y con espacios verdes ubicados cada seis cuadras en la intersección de las avenidas, cuenta con una cantidad de espacios alternativos para realizarlas y a una distancia corta entre ellos, lo que facilita mudarse de lugar si, por ejemplo, otros eventos ajenos a la práctica (como recitales, muestras callejeras, movilizaciones políticas, ferias, etc.) no permitieran la realización de las mismas. Dada esta situación, en un momento decidí -erróneamente- delimitar el campo a las que ocurrían en el casco urbano, pero tan pronto como tomé la decisión volvió a suceder otro estancamiento y al tiempo volvieron a florecer nuevas "compes" en otras localidades. En este devenir fui llegando a la idea que más que una práctica localizada en lugares concretos, el *freestyle* se hacía moviéndose en distintos lugares y en estos lugares se van creando ambientes donde se vive una experiencia subjetiva, afectiva y corporal, que a veces por múltiples razones no resultan provechosas o placenteras para los presentes y en este caso, como dice mi interlocutor las plazas "se queman" y los eventos "se mueren".

El *impasse* a raíz de la pandemia había significado una reducción en la participación en las batallas, y durante la vuelta a la presencialidad, comenzó a privilegiarse una razón práctica de carácter urbano para elegir en qué lugar realizar una competencia, o en el caso de lxs participantes, determinar su participación: la facilidad y accesibilidad a los espacios.

Cada una de estas competencias suele tener en sus perfiles o historias de Instagram un recetario de posibilidades de transporte para arribar a los lugares de competencia, graficando en mapas el trayecto más seguro para acercarse al lugar o aconsejando que se le debe indicar al chofer de un colectivo sobre dónde bajarse. A su vez los organizadores tienen que pensar qué horarios son más prácticos para llevar a cabo una competencia, dado que muchos de sus competidores trabajan o asisten al colegio, y por lo general estas decisiones también se llevan a cabo en entornos *online*, a través de encuestas que solicitan a los usuarios que indiquen la fecha y el horario que les quede más cómodo.

En este sentido, los estudios relativamente contemporáneos que abordan la movilidad urbana entienden esta noción más allá de la accesibilidad al transporte -la idea exclusivamente de movimiento- y plantean la accesibilidad en el cruce con el contexto sociocultural de los sujetos, involucrando los sentidos y las experiencias encarnadas que se producen al moverse por la ciudad (Sheller y Urry, 2006; Jirón, 2009, Jirón y Mansilla, 2013). En la movilidad se pone en juego lo que Jirón y Mansilla (2013) denominan barreras de accesibilidad, con las que los actores deben lidiar cotidianamente en sus trayectos y circulación por la ciudad. Comprende barreras financieras, físicas, organizacionales, temporales, de habilidades y tecnológicas que se articulan con barreras socioculturales (de género, edad, etnia, clase, religión) y que en la práctica se traducen en un acceso diferencial al consumo, al trabajo o al placer, en donde la variable temporal cumple un rol fundamental. De tal manera, las múltiples barreras de accesibilidad que los viajeros encuentran diariamente en sus trayectos por la ciudad, van dando una “espesura” a la experiencia del tiempo-espacio, pero a su vez van generando un marco de inteligibilidad sobre condicionamientos y posibilidades que los actores buscan negociar, estableciendo estrategias -para poder llevar a cabo sus prácticas o mantener sus relaciones sociales- o tácticas, con la cual intentan subvertir alguna barrera disciplinaria.

A medida que fui realizando mi experiencia de campo decidí centrar mi investigación en el circuito de competencias *under/amateurs* de la ciudad de La Plata por sobre las de carácter profesional¹. Me interesó poder abordarlas porque si bien tienen

1. A partir de 2018 la escena de *freestyle* se reconfigura con la aparición de la liga profesional FreestyleMaster Series (FMS) organizada por la plataforma UrbanRoosters cuyo objetivo original era generar un espacio online de práctica y competencia con *freestylers* de todo el mundo a través de Internet. En asociación con distintas competencias del *under* e iniciativas con carácter comercial como Red Bull, se organizan la Liga de Freestyle, la Liga de Ascenso y un ranking que lleva el conteo de puntos que acumulan los *freestylers* en distintas competencias que se establecen en rangos numerados del 1 al 4, en orden descendente, según la importancia y cantidad de puntos que otorga cada competencia. Esta última y reciente transformación de la escena crea dos grandes grupos, ya no tanto delimitados por su carácter -comercial o independiente/autogestivo- sino por sus objetivos y horizontes en torno a la práctica: un circuito competitivo y profesional integrado por las competencias que forman parte de FMS donde los participantes pueden hacer una carrera musical en tanto *freestylers*; y un circuito que denomino *amateur* con el resto de competencias, donde quienes participan en general buscan dar sus primeros pasos o utilizar el *freestyle* como un complemento o inspiración para sus proyectos como músicos de rap.

como horizonte lograr una organización similar a los eventos profesionales (formatos, instancias y roles concretos, sonido, equipamiento, difusión, publicidad) perduraban cierto marco de flexibilidades que tenían como objetivo permitir que la mayoría de los participantes pueda participar y expresarse haciendo *freestyle*, teniendo en mente e intentando saldar parte de estas barreras. Para ser más claros: las competencias profesionales tienen una duración mucho más esquemática, y quien no llega a inscribirse a horario, no compete; no suelen realizarse instancias de repechaje -sea para quienes quieren una segunda oportunidad o para quienes llegaron tarde-, y las instancias clasificatorias suelen ser numerosas debido a la cantidad de inscriptxs. Por lo tanto, se rapea poco tiempo (dos o tres entradas) y en grandes grupos de siete u ocho participantes de los cuales sólo clasifican uno o dos. De esta manera, a pesar de ser mucho más convocantes, estos eventos suelen tener que desarrollarse y concluir en un lapso menor de tiempo que las competencias *under*, aún incluyendo segmentos musicales o shows de *breakdance* en medio de las instancias de *freestyle*.

En las competencias *under* los horarios de inscripción se llegan a dilatar más de lo pautado, y a pesar de que lxs organizadorxs suelen presionar con la puntualidad agregando un diferencial pecuniario a medida que pasa el tiempo, esta estrategia no llega a surtir efecto la mayor de las veces, sea porque una gran cantidad de competidores llega tarde o porque logran negociar la inscripción al precio original. A su vez organizadores y juradx deben lidiar con distintas situaciones que se suceden a lo largo de una competencia: desde presiones de lxs competidorxs para que no se lxs ponga con ciertxs adversarixs, reclamos para que se otorgue una réplica en una batalla o se revea la decisión del jurado, que se habilite una instancia de repechaje, hasta la organización de partidos de fútbol entre las instancias clasificatorias y eliminatorias. En este sentido se cruza una actitud comprensiva entre los participantes y un propósito común bajo la idea de que todxs puedan participar y expresarse, generando lo que ellxs llaman un ambiente donde se desarrolla la práctica, pero también estas instancias de dilatación del tiempo de un evento pueden traducirse en cansancio, ansiedad, fastidio o dispersión en quienes participan, generando una experiencia negativa alrededor de este ambiente de *freestyle*.

El antropólogo inglés Tim Ingold, propone a través de una perspectiva del habitar, la problematización no ya de la ciudad, sino justamente de lo que denomina ambientes para la vida, entendiendo que el mundo no es externo a las personas sino que esta separación se ha construido en base a la dicotomía entre naturaleza y sociedad. Dicha separación ha generado, según el autor, una brecha entre el ambiente proyectado -diseñado y objetivado como realidad independiente por las tecno-ciencias, el Estado o el mercado con el fin de constituir parámetros para nuestra habitación del mundo-; y el ambiente experimentado, que involucra “todo alrededor de la persona u organismo de quien queremos definir dicho

ambiente” (Ingold, 2012: 20) al cual lxs actores dan forma. Ante esta situación, Ingold plantea necesario dar cuenta cómo trabajan de conjunto estos ambientes y se enredan en prácticas de habitación, entendiendo el habitar como un proceso inacabado en constante movimiento de estar en el mundo y producir el mundo.

En la producción de este ambiente de *freestyle* en competencias *under* se conjugan elementos múltiples correspondientes tanto al ambiente proyectado -como pueden ser la disponibilidad de los medios de transporte o los usos socialmente regulados del espacio público- con el ambiente al cual lxs participantes dan forma a través de las acciones y decisiones que van llevando a cabo, a la experiencia temporal y el registro sensorial del entorno. A veces, estos elementos entran en tensión y conflicto, sea porque los eventos se estiran durante mucho tiempo, sea por las condiciones climáticas, o bien por las actitudes de lxs presentes, como se puede apreciar en el testimonio de uno de mis interlocutores, encargado de la organización de un evento, donde un elemento como el clima emerge como problemático, cuando la experiencia del ambiente no es placentera:

“C: Me acuerdo de una de las últimas DiagoBars. Llegamos y había gente como para una buena noche, pero como que había una energía rara, como un ambiente raro viste...Como que el ambiente no levantaba y como que la noche se te hacía re larga y ya empezas a pensar en el frío...y por ahí algún que otro “gede” te tira la mala onda...esas cosas empezaron a pasar. Y eso nos llevó a pensar en que vamos a tomarnos un tiempito, porque al final no la pasas tan bien.” (Entrevista Claudio 21/07/2022)

La práctica de *freestyle* se lleva a cabo involucrando no solo humanxs que dan forma a un lugar, sino también no humanxs en tanto actantes, que hacen hacer cosas, permitiendo reponer los lugares y los actores en tanto superficies multisensoriales, cargados afectivamente que participan en la constitución de nuestra experiencia urbana. La experiencia en la ciudad es así un entramado en constante devenir de efectos de este ambiente proyectado (representaciones e imaginarios que establecen marcos sociales regulatorios que condicionan nuestro despliegue en la ciudad) y de afectos producidos y percibidos en nuestro estar en el mundo (la experiencia sensorial del cuerpo frente a, por ejemplo, las condiciones climáticas, las sonoridades ambientales presentes en el entorno, la materialidad del lugar, o la polirritmia presente en la marcha de los transeúntes o del tráfico vehicular). Así entendido, el habitar me permite poder comprender las relaciones que se llevan a cabo entre la práctica de *freestyle* y el espacio urbano practicado y habitado, entendiendo que la experiencia intersubjetiva e intercorporal de la competencia es una experiencia que da forma al espacio, donde los actores performan el lugar a través de su práctica de la misma manera que el lugar performa un modo de hacer la práctica.

› **Reflexiones finales (e inaugurales)**

En este artículo busqué dar cuenta de algunas reflexiones que fueron surgiendo en torno a la articulación entre cuerpo, ciudad y práctica artística, a lo largo del trayecto recorrido que conforma mi investigación en curso. A pesar de que como se expresó anteriormente todo acto de oralidad compromete acciones corporales y en el caso del *freestyle* se busca una correspondencia entre lo dicho y la puesta en escena, mi interés sobre los modos en que participa y media en cuerpo tuvieron su origen en un momento particular, relacionado con la manera en que se reconfiguró esta práctica en la pandemia y pos-pandemia y que resultaron en dos emergentes fundamentales en mi abordaje: el vínculo intercorporal y la co-presencia en el espacio físico, orientando el estudio a un abordaje del afecto.

En los siguientes apartados, a partir de observaciones de campo y testimonios de mis interlocutores, abordé la práctica teniendo como punto de partida la experiencia corporal en la *performance* de *freestyle* en las competencias, entendiendo que su desarrollo es resultado de la vinculación de múltiples actores y actantes que se co-producen relacional y situacionalmente, y donde el cuerpo se despliega tanto en la definición de ciertos elementos estables que vuelven inteligible la práctica, como en su capacidad de afectar y ser afectado por su entorno humano y no humano. Además, la práctica se desarrolla en un ambiente, entendido como una forma en que los actores dan forma al lugar donde se desarrolla, y lejos de reducirse a un espacio externo a ser ocupado de una manera específica por una práctica concreta, es un lugar que se habita como consecuencia de múltiples y diversas experiencias de movilidad urbana que confluyen, se enredan y se despliegan a través del *freestyle*.

Por último, quisiera compartir una reflexión en torno al abordaje de la práctica de *freestyle* en relación a los lugares donde se desarrollan las competencias. El espacio urbano ocupa un lugar central en las representaciones y sentidos que los participantes vierten a través de sus letras, y es una temática recurrente en la literatura académica ya que “prácticamente todas las primeras descripciones de las prácticas de hip hop identifican el territorio y la esfera pública como factores significativos” (Forman, 2004: 155, traducción propia). Las referencias sobre el barrio, el gueto, la relación entre centro y periferia, entre sectores sociales, étnicos y raciales y la ocupación del espacio público se cruzan con problemáticas como la segregación o la desigualdad urbana, el racismo, la marginalidad, la pobreza o la desocupación. Considero que es necesario poder involucrar una mirada desde la movilidad y la perspectiva del habitar, capaz de poder abordar dichas problemáticas reponiendo la experiencia del cuerpo en la ciudad y establecer un diálogo con dicha

literatura a fin de complejizar el estudio de las prácticas artísticas que se desarrollan en los entornos urbanos.

› **Referencias bibliográficas**

- AHMED, Sara. 2004. "Collective Feelings; or, The Impressions Left by Others". *Theory, Culture & Society* 21(2): 25–42.
- ANDERSON, Ben. 2014. *Encountering Affect: Capacities, Apparatuses, Conditions*. Surrey, UK: Ashgate.
- BIAGGINI, Martín. 2021. "Práctica del rap estilo libre en Argentina: antecedentes históricos". *Análisis*, 53(99): 1-19
- BOURDIEU, Pierre. 1986. "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". En: W. Mills et al. *Materiales de sociología crítica*. Madrid: Ed. La Piqueta. pp. 183 – 194.
- DÁVILA TREJO, Adriana Guadalupe. 2019. *Las batallas de rap como estrategia de reconocimiento, consumo y tensión en la escena. Aportes y discusiones con raperos en Ciudad Juárez, Chihuahua*. Tesis de Maestría en Antropología. UNAM.
- HINE, Christine. 2004. *Enografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
- HISAMA, Ellie. 2016. "Improvisation in Freestyle Rap". En: B. Piekut y G. Lewis (Eds.) *The Oxford Handbook of Critical Improvisation Studies, Volume 2*, Oxford: Oxford University Press. pp. 250 - 257
- INGOLD, Tim. 2012. *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- JIRÓN, Paola. 2009. "Prácticas de Movilidad Cotidiana Urbana: Un Análisis para Revelar Desigualdades en la Ciudad". En: M. Tironi y F. Pérez *Espacios, Prácticas y Cultura Urbana*. ARQ Ediciones, Escuela de Arquitectura. pp. 176-189.
- JIRÓN, Paola y MANSILLA, Pablo. 2013. "Atravesando la espesura de la ciudad: vida cotidiana y barreras de accesibilidad de los habitantes de la periferia urbana de Santiago de Chile". *Revista de Geografía Norte Grande*, 56: 53-74.
- FORMAN, Murray. 2004. "Ain't no love in the heart of the city : hip-hop, space, and place". En: M.A. Neal y M. Forman (Eds.). *That's the joint!: the hip-hop studies reader*. New York: Routledge.
- MORA, Ana Sabrina. 2016. "El rapero como escritor: La casa, la calle y la web en las prácticas de composición de letras de rap". IX Jornadas de Sociología de la UNLP, Ensenada. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9185/ev.9185.pdf

- MORA, Ana Sabrina y STERKEL, Juan Matías. 2022. "El freestyle de la calle a la pantalla (y de vuelta a la calle): propuesta de abordaje y análisis situado del rap en pandemia" *Poiésis*, 16, (29):239-257.
- MUÑOZ, Sebastián. 2020. "'Hacer lo que se tiene que hacer': carreras artísticas y la articulación individuo/colectivo en el rap de Buenos Aires". *Antropologías Del Sur*, 7(13): 133-152.
- STERKEL, Juan Matías. 2021. *Estar afuera, estar adentro, salir de a poco: reconfiguración de las prácticas de rap en pandemia y pos pandemia*. XII Congreso Argentino de Antropología Social, 22 al 25 de septiembre de 2021, La Plata, Argentina.
- TAYLOR, Diana. 2011. "Introducción. Performance, teoría y práctica". En: D. Taylor y M. Fuentes (Eds.) *Estudios avanzados de Performance*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. pp. 7 - 30.
- TEPERMAN, Ricardo Indig. 2011. *Tem que ter suingue: batalhas de freestyle no metrô Santa Cruz*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo.
- THOMPSON, Marie y BIDDLE, Ian. 2013. "Introduction: Somewhere between the Signifying and the Sublime." En: M. Thompson y I. Biddle (Eds.) *Sound, Music, Affect. Theorizing Sonic Experience*. London: Bloomsbury. pp. 1-24.
- SHELLER, Mimí y URRY, John. 2006. "Movilizando el nuevo paradigma de las movilidades". *Quid16. Revista del Área de Estudios Urbanos*, 10: 333-355.
- VIEIRA da SILVA, Rômulo. 2019. *Flows&Views: batalhas de rimas, batalhas de YouTube, cyphers e o RAP brasileiro na Cultura Digital*. Tesis de Maestría en Comunicación. Universidad Federal Fluminense.
- ZUMTHOR, Paul. 1991. *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus.

› **GT12. Procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de la vida**

Coordinadorxs

Paula Cabrera (SEANSO-ICA-FFyL-UBA), cabrerapaula2014@gmail.com

Paula Pochintesta (DeSaCo-ISCo-CAM-UNLa / CONICET), ppochintesta@gmail.com

Luz Roa (CONICET /ICA-FFyL-UBA), chiluz_84@hotmail.com

Fundamentación

Este Grupo de Trabajo se sustenta en dos ejes: **subjetividad** y **curso de vida**.

Entendemos la **subjetividad** como los modos de pensar, sentir y hacer, los sentimientos, significados, sentidos, conformados socioculturalmente, que el sujeto tiene incorporados constitutivamente; así también lo que cada sujeto hace, siente, encarna y construye a partir de dicha constitución (es decir, qué “hacen” los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden, en interacción con las formaciones sociales y culturales en un contexto temporal y espacial determinado).

Proponemos considerar la **subjetividad** construida socialmente, conformándose junto a -y con- otros, en interacción y relación con ellos. Es por esto que partimos de una concepción de sujeto como una trama senso-perceptiva y significativa, constituida a la vez que constituyente. Esta idea de subjetividad nos permite comprender al sujeto como momento activo de la producción social y, a su vez, comprender el mundo social como espacio de génesis de la subjetividad.

Situando a la subjetividad como eje central de la propuesta, proponemos la intersección con el enfoque del **curso de vida**, que enmarca las vidas humanas en un contexto histórico y social. Esta perspectiva permite establecer vínculos entre historia, estructuras sociales y trayectorias biográficas. El **curso de vida** se refiere a una secuencia de eventos entendidos como transiciones y/o puntos de inflexión que permiten mapear, explicar y describir cambios en las posiciones sociales a lo largo del tiempo. Establece, a su vez, que las personas en cada momento vital experimentan transiciones basadas en patrones socialmente contruidos. Aquellas transiciones que se perciben fuera de tiempo y entran en discordancia con lo establecido determinan un punto de inflexión. Los puntos de inflexión son rupturas biográficas que pueden ser ocupacionales (desempleo, reconversión), personales (divorcio, enfermedades o accidentes) o geográficas (migraciones, mudanzas).

Dentro de los principios que orientan este enfoque destacamos el: 1) principio de tiempo histórico en el cual se inscriben las trayectorias (diferencias entre cohortes); 2) principio de vidas interconectadas que asume que las biografías se encuentran imbricadas en una red de relaciones compartidas; 3) principio de agencia humana (posición activa de las personas) dentro de un marco de oportunidades y limitaciones y 4) el *timing* de las transiciones que pueden ser interpretadas a tiempo o destiempo.

Partiendo de lo anterior, invitamos a considerar las siguientes dimensiones analíticas para contribuir a dilucidar distintos procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de vida:

- Los cambios generacionales, las etapas etáreas y las transformaciones diferenciales en los habitus y sentidos prácticos en contextos de crisis y transformación social.
- Los modos de subjetivación y prácticas de sí (Foucault), las prácticas performativas (Butler) e identitarias, los procesos de desubjetivación y subjetivación que permitan reflexionar sobre las innovaciones en las subjetividades en distintos momentos de la vida.
- Las corporalidades, emociones, modos somáticos de atención y sentimientos en el curso de vida.
- Los ritos de paso y sus transformaciones en contextos pandémicos.
- Las dinámicas de cambio durante el curso de vida (juventud, niñez, vejez) a través de la participación en grupos, redes sociales, lazos de pertenencia y comunitarios.

Teniendo en cuenta este entramado, convocamos a la presentación de trabajos ligados a la antropología y otras ciencias sociales que aporten a la reflexión sobre la especificidad de las experiencias a lo largo del curso de vida y sus constituciones subjetivas. Esperamos que la mesa dialogue con trabajos que interpelen las “transiciones” en el curso de vida y sus transformaciones en virtud de los cambios contextuales que la pandemia impuso. A saber, cómo determinadas transiciones que funcionaban como “relojes sociales” demarcando eventos esperables y asociados a diferentes posiciones del curso vital se vieron interrumpidas, pospuestas o simplemente eliminadas (ingreso y egreso del mundo laboral, educativo, procesos de duelo alterados, sociabilidad y vínculos interrumpidos entre otros tantos). Desde casos que abarquen las diversidades argentinas, y temáticas como la salud, el trabajo, la educación, la sexualidad, el tiempo libre, el arte, etc. proponemos reflexionar: a) ¿cómo son las subjetividades y corporalidades en el curso de vida? b) ¿Cómo son sus experiencias, representaciones y significados? c) ¿Desde qué metodologías las abordamos? d) ¿Cómo transmitimos estas reflexiones?

La presentación de trabajos comprenderá: exposición oral-ponencia, presentación performática y/o audiovisual.

De aproximaciones al análisis de las diferencias y desigualdades entramadas en un dispositivo de salud mental de San Carlos de Bariloche

FRANZESE, Natalia Ayelén / Universidad Nacional de Río Negro(UNRN)- franzesenatalia@gmail.com

Grupo de Trabajo 12: *Procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de la vida*

» *Palabras clave: salud mental – memorias y vivencias - genocidio indígena*

» **Resumen**

En esta ponencia se comparten las primeras aproximaciones y registros de trabajo de campo etnográfico en el que se sustenta la propuesta de investigación, la cual se propone estudiar la relación entre los efectos del genocidio indígena en norpatagonia con las memorias y vivencias de personas que asisten a dispositivos de salud mental en San Carlos de Bariloche y su abordaje desde las políticas públicas en Río Negro. En este sentido, en el campo de mi investigación es posible rastrear diferentes categorías identitarias que escapan a la generalización del uso de la categoría “usuario/a”, denominación que se utiliza a partir de la implementación de la Ley Provincial Nº 2.440 de “Promoción Sanitaria y Social de las Personas que padecen Sufrimiento Mental”, más conocida como “Ley de Desmanicomialización”. El uso de esta categoría invisibiliza las diferencias y desigualdades vinculadas a la edad y la clase social. El supuesto de esta investigación parte de considerar que entre los efectos del genocidio indígena sobre las poblaciones perseguidas se encuentran sufrimientos a nivel subjetivo que, según el sistema médico vigente, se tipifican y se abordan como padecimientos mentales. En este sentido, los efectos del genocidio continúan operando en las subjetividades de las personas que asisten a estos dispositivos, y a pesar de que las políticas públicas en salud mental de Río Negro plantean abordajes desde lo comunitario, resulta difícil escapar a una lógica negadora del genocidio que continúa estructurando relaciones sociales.

➤ **Introducción**

Esta ponencia es una reflexión a partir de las aproximaciones al trabajo de campo enmarcado en el trabajo de tesis del Doctorado con mención en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional de Río Negro. La propuesta de investigación tiene por objeto indagar sobre los efectos contemporáneos del genocidio indígena a nivel de las políticas, las prácticas y las trayectorias que confluyen en los espacios vinculados al área de salud mental y adicciones en San Carlos de Bariloche. En este sentido me pregunto: ¿es posible establecer una relación entre los efectos del genocidio indígena en el presente con quienes participan de estos espacios?, ¿Quiénes son las personas que llegan a las instituciones que se vinculan con salud mental y adicciones?, ¿Quiénes llegan como “usuarios/as”?, ¿Quiénes llegan como “profesionales de la salud”?, ¿Cuáles son sus trayectorias?, ¿Cómo llegaron a esos espacios?, ¿Por qué la mayoría de “los/as usuarios/as” tiene apellidos en mapuzungun¹?, ¿Por qué en estos espacios hay una gran presencia de apellidos en mapuzungun? Estos son los interrogantes que guían la propuesta de investigación, bajo el supuesto de considerar que entre los efectos del genocidio indígena sobre las poblaciones perseguidas se encuentran sufrimientos a nivel subjetivo que, según el sistema médico vigente, se tipifican, medicalizan, homogeneizan, individualizan y se abordan como padecimientos mentales y adicciones. Esta propuesta de investigación parte de considerar que la subjetividad no debe entenderse sólo a nivel individual, sino debe ser entendida como una construcción social que se conforma junto a otros, en interacción y relación con ellos (Cabrera, 2014). En este sentido, los efectos del genocidio continúan operando en las subjetividades de las personas que asisten a estos dispositivos, los/as profesionales de la salud y los/as usuarios/as, y a pesar de que las políticas públicas en salud mental de Río Negro plantean abordajes desde lo comunitario, resulta difícil escapar a una lógica negadora del genocidio que continúa estructurando relaciones sociales.

Como punto de partida para el análisis y como propuesta teórico-metodológica para interpelar los modos en los cuales abordamos nuestros problemas de investigación utilizo la perspectiva de Briones y Siffredi (1989). Para las autoras, los fenómenos deben ser abordados de manera interseccional mirando el interjuego entre clivajes, y preguntarnos si en las dimensiones que estamos trabajando se pondera un clivaje sobre otro y/o si se excluye alguno. En términos de las autoras los clivajes se articulan teniendo en cuenta el contexto socio-histórico de un determinado grupo, los clivajes pueden ser la clase social,

1. El mapuzungun es el idioma del pueblo mapuche.

la etnicidad, la raza, la religión, el género, entre otros. Para caracterizar el peso diferencial de estos clivajes y sus relaciones en un grupo determinado, Briones y Siffredi (1989) proponen tener en cuenta las dimensiones analíticas procesual, estructural y situacional. Desde esta perspectiva no se podrían abordar las memorias y vivencias de personas que asisten a dispositivos de salud mental sin tener en cuenta los clivajes que estructuran las relaciones en el marco de este dispositivo. En otras palabras, no se pueden pensar los padecimientos mentales de “los/as usuarios/as” sin tener en cuenta la clase, la raza, la etnia, la edad y el género, como clivajes entramados.

› ***Una propuesta de análisis: las intersecciones***

Como propuesta de análisis y para dar cuenta de las relaciones al interior del dispositivo y las memorias y vivencias que emergen de las personas con padecimientos mentales del dispositivo de salud mental, se utiliza la metáfora de cruces de caminos de Dhamoon (2011) para describir las maneras en que los clivajes se refuerzan y se encuentran unos con otros. En este sentido, siguiendo a la autora, la cual plantea que la interseccionalidad se opone a la idea de que la constitución de los sujetos y las identidades son unificadas y autónomas, las trayectorias son abordadas desde los siguientes niveles de análisis: las identidades, las dimensiones, los procesos y los sistemas.

En este trabajo relacionamos las memorias y vivencias de las personas que asisten a dispositivos de salud mental con los efectos del genocidio indígena en norpatagonia. En este sentido, a partir de los trabajos de Kropff et. al. (2019), Pérez (2017), Briones y Delrio (2017) y Lenton et al. (2011) es posible rastrear ejemplos concretos de procesos de racialización, etnicización y proletarianización como efectos del genocidio indígena en norpatagonia a fines del siglo XIX. En términos de Briones (2005), los procesos de consolidación de la matriz estado-nación-territorio como sistema, suponen la configuración de una formación social de alteridad. La misma es entendida como constructora de sentido común hegemónico que estructura diferentes esferas, incluyendo las políticas públicas entre las que se incluye el sistema médico.

En el marco de las políticas orientadas a atender la salud mental, es posible rastrear los cambios, rupturas y continuidades a partir del proceso de desmanicomialización que inicia a fines del siglo XX. En esta línea, Orzuza (2014) sostiene que la Ley Nacional de Salud Mental no incluye explícitamente la perspectiva intercultural. La autora agrega que en el ámbito específico de la salud mental se evidencia una seria dificultad para la construcción de programas con perspectiva intercultural, en donde enumera: la insuficiente información sobre las necesidades de salud mental de la población indígena, de los recursos materiales y

de los recursos humanos de los servicios de salud mental destinados y/o capacitados para atender a esta población. En este sentido, en un intento de la ley de no adjudicar patologías a condiciones socioculturales, considero que se cae una contradicción dialéctica entre si a las personas con padecimientos mentales las consideramos como individuos/as autónomos/as sin tener en cuenta sus condiciones materiales y simbólicas de existencia, o sujetos/as en conflicto teniendo en cuenta sus vivencias, sus trayectorias, y sus condiciones socio-históricas.

En relación al campo etnográfico de investigación, se construye a partir de uno de los dispositivos que se generaron con el cambio de paradigma impulsado por la Ley N° 2.440 en Río Negro, el Centro Cultural Comunitario Camino Abierto. En este dispositivo participan diferentes actores sociales vinculados al área de salud mental: psicólogos/as, psiquiatras, terapistas ocupacionales, residentes de carreras vinculadas a la salud mental, talleristas, operadores/as comunitarios, voluntarios/as y las personas con padecimientos mentales. En este campo etnográfico tal como expresa Briones (1998) tomando los aportes de Brackette Williams, las identidades operan dentro de estructuras de identificación. Dentro de las identidades, las categorías identitarias que se ponen en juego son:

-“trabajador/a”: esta categoría se construye a partir de las prácticas y relaciones en el marco del dispositivo, en donde en cada una de las instancias en las que se comparte una conversa con las personas con padecimientos mentales, emerge la autoadscripción como trabajadores/as. Resulta interesante que es una categoría que también utilizan quienes son contratados en el dispositivo, es una categoría compartida.

-“as chicas y los chicos de Maquinando”: existe como una especie de diferenciación entre quienes forman parte de este espacio que es el “productivo” porque realizan bolsas estampadas por encargo y reciben una retribución económica por ese trabajo. Se debe prestar atención a las sub-categoría “chicos” y “chicas”.

-“los pibes”: es el modo en que las propias personas con padecimientos mentales se refieren a los varones “jóvenes” que llegan al dispositivo. No sucede lo mismo con las mujeres, son “las chicas” en todo caso pero no “las pibas”. Alrededor de “los pibes” se construyen determinados estereotipos sobre todo en aquellos que llegan por consumos problemáticos con el alcohol o drogas y que se incluyen dentro de un determinado rango de edad.

-“ser del campo”: esta categoría aparece en las conversaciones de aquellos/as que relatan vivencias con sus lugares de origen y cómo llegaron a la ciudad haciendo referencia a Bariloche.

-“usuarios/as”: es el modo en el que a través de las políticas públicas se categoriza a las personas con padecimientos mentales que asisten a los dispositivos, y esta adscripción es hegemónica, ya que es usada por el equipo de trabajo y es interiorizada por las personas

que asisten al lugar. Por lo general es una categoría que la utilizan cuando se presentan ante otros/as “de afuera”. Esta categoría incorporada en la política pública se inserta a partir de la sanción de la ley de Salud Mental por parte de los movimientos sociales vinculados a este sector.

En relación a quienes trabajan en este dispositivo, si pensamos en los niveles de análisis que propone Dhamoon (2011) y miramos las identidades al interior del equipo de trabajo, aparecen las siguientes categorías identitarias construidas en base a cómo los/as adscriben las personas con padecimientos mentales que asisten al dispositivo e identifican las siguientes:

- los/as “psicólogos/as y psiquiatras”: son el grupo de “profesionales”.

- los “coordinadores”: los escribo en masculino ya que son dos varones quienes actualmente están en este rol en el dispositivo, siendo que una de las coordinadoras acaba de jubilarse.

- los/as “talleristas”: son las personas que están al frente de las diversas actividades del centro.

- los/as “operadores/as”: son las personas que acompañan a las personas que asisten con padecimientos mentales y que forman parte de la cotidianeidad del lugar.

Siguiendo a Siffredi y a Briones (1989), las categorías evidencian el interjuego entre distintos clivajes. En cuanto al clivaje etario y lo que se construye como categoría asociada a la “juventud” tiene un sesgo diferencial con respecto al género. Tal como expresa Kropff (2011) resulta relevante preguntar qué condiciones habilitan, promueven y limitan el uso de la categoría juventud en diferentes contextos y, a su vez, qué contextos generan ese uso. No es lo mismo decir “pibas” que “chicas”, ya que cargan connotaciones diferenciales para quienes se lo adjudican. La categoría identitaria “usuarios/as” utilizada por quienes están “a cargo” o “supervisan” a las personas con padecimientos mentales, invisibiliza distinciones etarias. De algún modo se naturaliza la relación de la vida de cada persona con el tiempo, encasillando cada trayectoria por categorías etarias: ser niño/a, joven, adulto/a, viejo/a. Pareciera que tener un padecimiento mental hace que, ineludiblemente, la etiqueta o el diagnóstico que “defina lo que tenés”, invalide las dimensiones relacionadas a la edad. La categoría identitaria “usuarios/as” da cuenta de que al interior de las personas que asisten con padecimientos mentales existen diferencias por el género. Sin embargo, esta categoría homogeniza lo etario. En los aportes de Durham (2000) podemos rastrear una pregunta disparadora acerca de ¿qué o quiénes son los jóvenes? Entendiendo que la juventud es una construcción social e histórica. En el campo de mi investigación es posible rastrear diferentes categorías identitarias vinculadas a la edad. Por un lado, “los pibes”, es el modo en que las propias personas con padecimientos mentales se refieren a los varones “jóvenes” que llegan al dispositivo. No sucede lo mismo con las mujeres, son “las chicas” en todo caso, pero no “las

pibas". Alrededor de "los pibes" se construyen determinados estereotipos como "son vagos", "se la pasan boludeando", "no hacen nada acá", sobre todo en aquellos que llegan por consumos problemáticos con el alcohol o drogas. En relación al clivaje étnico, representan una minoría quienes en el dispositivo se autoadscriben como "mapuche", pero esa autoadscripción aparece luego de otras categorías identitarias como la de "usuarios/as", "trabajadores/as". Esta dimensión étnica, como la categoría identitaria "trabajadores/as", es transversal en quienes son contratados y los/as "usuarios/as". La categoría identitaria "usuarios/as" en quienes participan del dispositivo de salud mental demarca a quienes tienen padecimientos mentales de quienes no. En el trabajo de Cabrapan et. al. (2014) donde se retoma la metáfora del travestismo de Judith Butler, es un instrumento de análisis que permite prestar atención a las "fallas" en el campo del trabajo etnográfico. Para las autoras, la "falla" se produce en relación a una interpelación con la que no se puede cumplir, los actores ponen en evidencia los mecanismos de subjetificación en cada contexto en el que se "falla" a la norma. En uno de los primeros acercamientos al dispositivo de salud mental, en donde se puso en evidencia la "falla", una de las personas que asiste a este espacio me pareció a simple vista que era una tallerista o psicóloga por una estereotipación racializada y etaria que construí sobre quienes ocupan determinados espacios. Ella se acerca a saludarme y se presenta con su nombre y apellido, algo que no suele suceder a medida que voy conociéndolos/as, hasta el momento sólo el grupo de "profesionales" se presentaba de ese modo. Podemos inducir que se trata de una práctica que opera como diacrítico en el modo de saludar. Nos ponemos a hablar, me comparte fotos con su celular de cuadros que ella había pintado. Hasta el momento la noto algo distante con el resto de quienes participaban del taller. Luego, se acerca una de las operadoras en salud mental y le entrega una medicación que le dejó la psiquiatra del lugar. Me doy cuenta que no era parte del equipo de "profesionales" del centro, sino que era una persona con padecimientos mentales que asiste al dispositivo. Esa "falla" puso en evidencia que escapa a la regla de las características estereotipadas que construí en relación a quienes llegan al dispositivo. A excepción de los/as operadores/as en salud mental, y los/as talleristas, quienes forman parte del grupo de los/as "profesionales" son varones y mujeres cis de clase media, esta "falla" pone en evidencia la naturalización de quiénes deben ocupar cada espacio. En otras palabras, esta "usuaria" escapa a las representaciones sociales que construí alrededor de las personas que asisten al dispositivo, en donde la mayoría provienen de los sectores vulnerables de Bariloche. Tal como sostienen Cabrapan et. al. (2014) la falla en la naturalización es un efecto de las interpelaciones que son puestas en evidencia por los distintos actores sociales que participan del contexto de relaciones que constituye el campo de nuestra investigación, es por ello que al configurar la falla a través de la interpelación, los actores ponen en evidencia los mecanismos de subjetificación así como las normas imperantes en cada contexto.

› **Conclusiones**

En esta ponencia se compartieron los primeros registros y primeras aproximaciones al trabajo de campo etnográfico en uno de los dispositivos en salud mental seleccionados de San Carlos de Bariloche. Es un ejercicio problematizar y poder identificar qué clivajes están operando y de qué modos se entraman con otros en estos espacios. Dimensiones como la edad fueron puestas en discusión a partir de construcciones hegemónicas como el de “juventud”, que es entendida como una construcción social e histórica que deviene de un modelo impuesto a partir de la colonización y la modernidad. Así como una categoría naturalizada a partir de los grados de edad fue posible problematizar, a partir de este trabajo se intenta deconstruir aquellas categorías identitarias dadas y construidas hegemónicamente. En futuros trabajos queda como pendiente analizar la relación entre los efectos del genocidio indígena a nivel de la configuración de subjetividad tanto de quienes asisten como usuarios/as como de quiénes trabajan en las políticas públicas en salud mental y adicciones de Río Negro y su correlato en la constitución de prácticas cotidianas en las instituciones y dispositivos comunitarios en San Carlos de Bariloche.

› **Referencias bibliográficas**

- BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del ‘cuarto mundo’: una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BRIONES, Claudia (Ed.). 2005. *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- BRIONES, Claudia y SIFFREDI, Liliana. 1989. “Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico”. *Cuadernos de Antropología*, 3: 5-24
- BRIONES, Claudia y DELRIO, Walter. (2007). La “Conquista del Desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa*, 27: 23-48.
- CABRAPAN, Melisa; KROPFF, Laura; SENDYK Sofía y STELLA, Valentina. 2014 “Travestismos comparados. Una aproximación etnográfica desde la perspectiva de Judith Butler”. *Revista Identidades*, 4(7): 1-15
- CABRERA, Paula. 2014. “Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica”. *Revista Virajes*, 16(1): 185-208.
- DURHAM, Deborah. 2000. “Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to Parts 1 and 2”. *Anthropological Quarterly*, 73(3): 113-120.

- KROPFF, Laura; PÉREZ, Pilar; CAÑUQUEO, Lorena y WALLACE, Julieta. (Eds.) 2019. *La tierra de los otros: la dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente*. Viedma: Editorial UNRN.
- KROPFF, Laura. 2011. "Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras". *Alteridades*, 21 (42): 77-89.
- LENTON, Diana; DELRIO, Walter; PÉREZ, Pilar; PAPAIZIAN, Alexis; NAGY y Mariano, MUSANTE, Marcelo. 2011. "Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina". *Revista Sociedad Latinoamericana*, 6(1).
- ORZUZA, Stella. 2014. "Políticas en salud mental e interculturalidad en la Argentina". *Psiencia. Revista Latinoamericana de Ciencia Psicológica*, 6(1): 40-47.
- PÉREZ, Pilar. 2016. *Archivos del silencio: estado, indígenas y violencia en Patagonia central 1878-1941*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Indicios para el estudio de experiencia de enfermedad y configuración de subjetividad(es) en los practicantes de reiki de CABA

GALLO, Magalí Alejandra / FFYL, UBA – magaligallo9@hotmail.com

Grupo de trabajo 12: *Procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de la vida*

» *Palabras clave:* experiencia de enfermedad – subjetividad - reiki

» **Resumen**

En el presente trabajo me propongo indagar en la relación existente entre experiencia de enfermedad y conformación y/o transformación de subjetividad(es) entre los practicantes de reiki de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Para ello me baso principalmente en el análisis del trabajo de campo desarrollado en torno a un grupo de sujetos que practican reiki en CABA que fueron foco de investigación durante la elaboración de mi tesis de grado entre los años 2015 y 2016. Tomando como punto de partida la perspectiva teórico-metodológica de estudio de la subjetividad de Paula Cabrera, incorporo algunos aportes de antropología de la salud y abordo la enfermedad desde ciertas líneas de estudio fenomenológico y hermenéutico desarrollando principalmente las nociones de experiencia, irrupción/disrupción y subversión del mundo cotidiano, entre otras. Luego reviso indicios de las mismas en mis registros de campo etnográficos, rastreando cómo la enfermedad es percibida, sentida, pensada, actuada y vivida en el curso de la vida de los reikistas. Por último, ofrezco un análisis incipiente sobre cómo esta experiencia de enfermedad, en tanto punto de inflexión y/o ruptura, contribuye a moldear sus maneras de ser y hacer, conllevando a conformar o transformar su(s) subjetividad(es).

» **Introducción: La subjetividad en los practicantes de reiki de CABA**

Durante los años 2015 y 2016 elaboré mi tesis de grado en antropología social referida a los practicantes de reiki de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Reiki es una técnica de armonización energética de origen japonés practicada en Argentina desde la década de 1990 -principalmente entre las clases medias y altas de las grandes ciudades-

que se basa en la canalización/transmisión de lo que los nativos llaman reiki o “energía vital universal” a través de la imposición de manos de parte de un iniciado en la técnica sobre el cuerpo de un receptor, con el objeto de proporcionarle relajación, bienestar, sanación, y/o curación. Dado que según suelen afirmar los reikistas, reiki aporta “una nueva forma de ver y encarar la vida”, en mi tesis me propuse indagar cómo en ellos se conformaba(n) y transformaba(n) socioculturalmente la(s) subjetividad(es) a partir de la práctica de la técnica. Trabajé desde una perspectiva etnográfica con los estudiantes de una institución dedicada a la formación en reiki, y principalmente con un grupo de reikistas integrantes de una ONG dedicada a dar sesiones de reiki¹ voluntarias en hospitales de la ciudad. Este estaba conformado por sujetos de mediana edad (35-60 años) de estratos socio-económicos medios y altos, en su mayoría mujeres. Además de realizar observación participante y entrevistas, me involucré directamente como reikista inscribiéndome como estudiante en los cursos de formación y como miembro de uno de los equipos de la ONG voluntaria asignado a trabajar en un hospital en particular. Para el desarrollo analítico del trabajo retomé la propuesta de Cabrera (2014), que entiende a la subjetividad como:

“la sensibilidad, los sentidos, pensamientos y significados socioculturalmente constituidos (maneras de hacer, pensar y sentir corporizadas) [junto a] la acción, práctica, experiencia, en suma, el carácter vital y constituyente de la subjetividad, es decir, qué hacen los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden, en interacción con las formaciones sociales y culturales en un contexto temporo-espacial determinado.” (2014: 189)

Según la propuesta, para estudiar la subjetividad es necesario considerar: 1- las maneras de ser o *habitus* (Bourdieu, 1999; 2015) como sistemas de disposiciones que el sujeto tiene socioculturalmente incorporadas; 2- las maneras de hacer o *modos de subjetivación y técnicas de sí* (Foucault, 1994; 2005) por medio de las cuales los sujetos se apropian de las disposiciones y actúan sobre ellas; 3- las *alquimias corporales* (Cabrera, 2014) o transformaciones operadas por y a través del cuerpo, para abordar la corporalidad y la sensibilidad desde el paradigma del *embodiment* (Csordas, 1990); 4- los procesos de socialización como prácticas rituales que a modo performativo y constitutivo proponen modelos de acción para la vida; y 5-las relaciones intersubjetivas y sociales que producen redefiniciones de subjetividad, incluyendo la noción de sí mismo o *self* (Csordas, 1990). Según pude reconstruir en mi tesis (Gallo, 2016), la práctica de reiki implicaba la participación de los sujetos en diversos espacios de socialización (cursos, encuentros entre

¹ “Sesión de reiki” es una categoría nativa que refiere a un encuentro presencial entre un reikista y un receptor, donde el primero practica la técnica imposición de manos sobre el segundo.

colegas, práctica conjunta de otras técnicas, voluntariados, etc) que derivaban en transformaciones de subjetividades según las trayectorias de vida diferenciales y *habitus* previos. La práctica de reiki era vivida y representada de diferentes maneras: como práctica espiritual, como herramienta de relajación o de entretenimiento, como fuente de sustento o la posibilidad de formarse en una ocupación, incluso como una manera de encontrar un círculo social de pertenencia. Pero en todos los sujetos, reiki también había sido practicado, en algún momento, como una terapia. Como toda etnografía, cuando se abren nuevos caminos de investigación, estos se hallan en proceso de construcción, siempre inconclusos (Rockwell, 2009). Ello implicó en mi tesis que algunos aspectos de la subjetividad, como la relación con la emergencia previa de la enfermedad o el padecimiento, quedaran pendientes a ser profundizados. La práctica de reiki puede entrelazarse con los procesos de salud/enfermedad/atención (Menéndez, 1994): frente a un malestar que es percibido como una amenaza al estado de salud o de bienestar, los sujetos hacen uso de reiki construyendo significados y saberes técnicos orientados a mitigar o resolver ese padecimiento. De hecho, diversos trabajos socio-antropológicos han abordado el estudio de reiki como una medicina alternativa encontrándola emparentada con la espiritualidad, la religión y/o algunas nociones del movimiento de la Nueva Era (Alvarado Rodriguez y Hernández Madrid, 2003; De Campos Babenko, 2004; Blanco Perez, 2004; Saizar, 2005; Villar Garrido, 2014) que puede presentarse en alternancia o complementariedad con el sistema biomédico (Idoyaga Molina y Luxardo, 2005; Bordes, M. & Saizar, M., 2018) o psicológico (Borda, 2013; Korman y Saizar, 2014), o que en tanto técnica corporal, contribuye a afectar la forma en que las personas representan, experimentan y se relacionan con el cuerpo (Citro y Aschieri, 2015). El vínculo entre subjetividad y enfermedad se volvió asunto de creciente interés en mis últimas revisiones (Gallo, 2021) donde resalté, a partir de una experiencia personal, el impacto visceral que la fuerza de la intromisión abrupta y violenta de ciertas experiencias vitales como la enfermedad o la pérdida pueden generar en los sujetos. Postulando la hipótesis de que las enfermedades pueden volverse *puntos de inflexión* (Elder, et al., 2003) capaces de alterar el curso de la vida, y entendiendo que son parte de un proceso social dentro del cual se establece colectivamente la subjetividad (Menéndez, 1994), en este trabajo realizaré una revisión de mis materiales empíricos incorporando los aportes de algunos estudios socio-antropológicos sobre experiencia de enfermedad, poniendo especial atención a los conceptos de experiencia, disrupción y vida cotidiana en vinculación con la conformación o transformación de subjetividad en el curso de la vida de los reikistas.

› **Los estudios sobre experiencia de enfermedad**

Los estudios socio-antropológicos sobre experiencia de enfermedad surgen en la década de 1980 en el marco del giro ontológico, y a diferencia de las corrientes sistémicas hegemónicas de las décadas anteriores, incorporan perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas al estudio de la enfermedad. Entre sus referentes, tanto en figuras fundantes como Good, como en las revisiones más recientes de Alves, Rabelo, Souza y Das (y sus reelaboraciones de Merleau-Ponty, Schutz y Csordas), encuentro herramientas potenciales para aplicar al desarrollo y revisión de mi investigación sobre la subjetividad.

Si entiendo que la subjetividad refiere a las *maneras de hacer, pensar y sentir corporizadas*, junto a *la acción, la práctica y la experiencia* (Cabrera, 2014), para adentrarme en el vínculo entre subjetividad y enfermedad, recupero en primer lugar, como describe Alves (2006), la propuesta fenomenológica de priorizar la práctica por sobre la representación para buscar describir lo que pasa efectivamente desde el punto de vista de aquellos que viven la enfermedad. Según este autor, el punto de partida lo constituye el concepto de experiencia, entendida esta como la forma original a través de la cual los sujetos vivencian su mundo en un tiempo y espacio específicos (Alves, 2006), la cual se caracteriza por no presuponer un sistema coherente y ordenado de ideas o representaciones, sino siendo más bien fluida, multifacética e indeterminada (Alves, Rabelo y Souza, 1999). En consonancia, recupero la complejidad de la categoría analítica de experiencia de enfermedad (EF)² (Alves, 1993) porque permite comprender: a) cómo la enfermedad comienza con la experiencia de sentirse mal, que origina, por un lado, las representaciones de la dolencia, y por el otro, pone en movimiento nuestra capacidad de transformar esa experiencia en conocimiento, b) cómo la enfermedad se constituye como una realidad construida por procesos significativos intersubjetivamente compartidos, y c) cómo los individuos y grupos sociales responden a un episodio de dolencia. Esto último involucra los itinerarios terapéuticos (Alves, 2015) es decir, las actividades desenvueltas en la búsqueda de tratamiento para la dolencia y su aflicción, caracterizadas por presentar diversos cursos de acción-vacilación entre distintas modalidades de tratamiento, arreglos y re-arreglos de la vida cotidiana y de lazos interactivos en el proceso. Para Alves (1993) la experiencia de sentirse mal comienza con la toma de consciencia de impresiones sensibles que generan un malestar físico o psíquico, pero que son interpretadas como indicadores de enfermedad al estar organizadas en configuraciones globales dotadas de sentido, elaboradas intersubjetivamente y adquiridas en el mundo de la vida cotidiana. La

² De aquí en más, siempre que me refiera a esta categoría analítica la abreviaré como EF, con el fin de distinguirla de la noción corriente de experiencia en cuanto a la vivencia directa de un sujeto de determinado suceso.

enfermedad entonces no es un hecho, sino significación. Pero al mismo tiempo, es un problema práctico (Alves, Rabelo y Souza, 1999). Según estos autores, la enfermedad pone en jaque la actitud natural de los sujetos, revela la insuficiencia de los conocimientos con los que cuentan y los moviliza a buscar recetas prácticas para explicar y lidiar con el problema. El conocimiento que se adquiere y maneja en la vida cotidiana está vinculado a intereses prácticos para poder actuar en el mundo, es variado y se forma a lo largo de toda la vida del sujeto, y está abierto a rectificaciones por las experiencias. Estas experiencias, señala Das (2015) se dan en una variedad de contextos interactivos como la familia, la comunidad local y los encuentros diagnósticos y están marcadas por complejas micropolíticas del estado y la familia como figuras de cuidado del enfermo en situaciones variables y desiguales. Estas llevan, como señala Alves (1993) a una continua confrontación de la comprensión de la enfermedad produciendo variación en su interpretación a lo largo del tiempo. Desde estas perspectivas el cuerpo se constituye no solo como *locus* del hábito, sino como cuerpo vivido en acción orientado hacia el futuro, comprometido en la situación problema y orientado a trascenderla rumbo a nuevos modos de ser (Alves, Rabelo y Souza, 1999), como movimiento continuo para la realización de proyectos en función de los cuales moviliza y reintegra sus capacidades (Rabelo, 1999). El cuerpo a la vez como base de la subjetividad a través de la cual experimentamos la enfermedad (Good, 1994), parte esencial del yo, pero también como sujeto (Merleau Ponty, 1993; Csordas, 1990).

Por último, quisiera recuperar de los estudios fenomenológicos el señalamiento del potencial carácter disruptivo de la enfermedad. Esta característica se destaca porque la enfermedad no solo -como señalaban los estudios sistémicos- interrumpe la participación de las colectividades de las que el sujeto padeciente es miembro que en su papel de enfermo, se lo exceptúa de la responsabilidad de cumplir con sus obligaciones sociales normales (Parsons, 1951), sino porque en casos severos o crónicos, al igual que la aflicción y las experiencias límites, modifica la experiencia corporal del enfermo amenazando con destruir su mundo cotidiano y disolver su yo, subvierte y deshace las dimensiones del mundo percibido y pone en cuestión la actitud natural del sentido común (Good, 1994). La categoría mundo cotidiano refiere a la realidad fundamental del hombre que es presupuesta y considerada como real, al fundamento incuestionado de todo lo dado en la experiencia (Schutz y Luckmann, 2009). El mundo de la vida como el mundo de la praxis, anterior a la distinción sujeto-objeto, donde el conocimiento que adquirimos y utilizamos para orientarnos en las situaciones del día a día y para resolver los problemas que se nos presentan, está enlazado a intereses prácticos (Alves, 2015). Si bien la enfermedad a veces puede experimentarse como cuasi evento o desviación normal de la vida que se inserta en la rutina cotidiana, también tiene la potencialidad de volverse un evento crítico y catastrófico ya que además de revelar la amenaza colocada por el quiebre del cuerpo y las

relaciones sociales, tiene el poder de arrojarnos fuera de estos mundos (Das, 2015). En la vivencia de la enfermedad, según algunos autores, las narrativas y la simbolización constituyen un rol destacable. Según Good (1994) sirven al enfermo como intentos de reconstitución del mundo amenazado de disolución. Tanto en el relato de enfermedad de los sujetos, como en las terapias y diagnosis, se tejen vínculos imaginarios de experiencias y de acontecimientos en una historia o trama significativa, se busca representar la fuente de la enfermedad, una posible solución invocando una respuesta eficaz y una perspectiva futura de final positivo o superación de la enfermedad. A su vez, ayudan a situar el padecimiento en relación con otros acontecimientos de la vida, les aportan coherencia, y ayudan a resolver cuestiones prácticas como la elección de la terapia correcta.

Las propuestas teóricas más arriba detalladas me permiten pensar cómo las EF en los reikistas pueden moldear o reconfigurar subjetividades. La categoría EF y su concepción de la enfermedad a la vez como experiencia de sentirse mal, como significación y como problema práctico, me permite revisar qué maneras de hacer, pensar y sentir se encuentran corporizadas entre estos sujetos al significar y actuar lo vivido como enfermedad. Por otro lado, me permite preguntarme qué hacen los reikistas cuando experimentan ese sentirse mal, cuando viven la enfermedad, cuando son diagnosticados, cuando buscan tratamiento. El carácter potencialmente disruptivo de la enfermedad me lleva a indagar qué maneras de hacer, sentir o pensar se ponen en cuestión al experimentar la enfermedad, cuáles otras se adquieren y corporizan, y qué reconstituciones del *self* se da a lugar. Por último, el rol adjudicado a las narrativas y la simbolización de la enfermedad echan luz sobre cómo la práctica de reiki puede volverse una herramienta que permita recuperar el yo/*self* perdido o amenazado de disolución.

› ***Experiencia de enfermedad en los reikistas***

Si bien las EF de los reikistas sujetos de mi tesis no fue, en las interacciones cotidianas que pude observar, asunto de atención principal, algunas de ellas emergieron espontáneamente durante las conversaciones informales y en las entrevistas pautadas con antelación. Por ello, la revisión que hago en este trabajo se basa principalmente en el análisis inicial de algunos fragmentos de sus narrativas, atendiendo no solo a sus experiencias directas de padecer ellos mismos una enfermedad sino también a sus experiencias como cuidadores de un familiar enfermo.

Para revisar la EF en los reikistas abordaré principalmente los relatos de las personas que más se explayaron sobre el asunto: Yamila, Inés y Lucrecia³. En los tres casos se trata de mujeres miembros de la ONG, voluntarias del hospital del que yo participé, cuyos relatos provienen de tres entrevistas realizadas, una a cada una de ellas, en mayo de 2016. Yamila tiene aproximadamente 50 años y vive de una profesión que no guarda relación con el área de la salud ni del bienestar. Además de reiki, practica chi kung, y llegó a estas técnicas luego de experimentar con la acupuntura para tratar un problema de salud:

“Yo tuve un médico recibido en la UBA, que se dedica a hacer acupuntura y... a mí me salvó (...) porque yo en un momento (...) tenía apneas y nadie sabía eso, y tuve dos convulsiones. Con la segunda convulsión, que no me despertaba (...) me dejaron internada, me hicieron un montón de estudios. Mi hermana después me conto que podía tener un tumor cerebral, me hicieron resonancias...yo no me acuerdo mucho, porque cuando tenés convulsiones, estas como mucho tiempo... que estas medio... y me medicaron, con una medicación neurológica, dos veces por día, y me empezaron a agarrar ataques de pánico. Cuando llego un día a la consulta de la neuróloga me dice: ‘¿qué te pasa?’ ‘Estoy hace media hora sentada afuera que no me podía parar me tiemblan las piernas’, y me mira, y me dice: ‘¡vos tenés un ataque de pánico!’, estaba empapada en sudor. Y le digo: ‘no sé’, y ahí le tiré lo de la apnea, le dije: ‘no lo que pasa es que duermo mal porque tengo apnea’, y me dice: ‘¿vos tenés apnea? ¿Cómo no me dijiste nada?!’ ‘Y... vos no me preguntaste’... Me dice: ‘no. Vamos a hacerte un estudio’. Me hicieron el estudio del sueño, me tuve que quedar una noche ahí. Cuarenta veces en la noche se me cortó la respiración... y me dice: ‘no, no tomes más la medicación’. ¡Estuve tomando dos años la medicación para las convulsiones! Y toda esa medicación supuestamente es lo que me provocó los ataques de pánico. La neuróloga me mandó al psiquiatra, por el tema del pánico, me empezaron a medicar, y tomé una semana un remedio (...) pero, fui [a la neuróloga] y le dije ‘mirá yo me siento peor’. ‘No entonces vamos a cambiar’, me dió otro. Yo cuando salí [de la neuróloga] lo miré e hice así [simula que rompe la receta] y la tiré a la basura.”

Los tratamientos biomédicos no resultaban, la enfermedad de Yamila le impedía por momentos proseguir sus rutinas cotidianas, y un día, frente a un ataque de pánico que le impedía movilizarse y llegar a su trabajo, se contacta con un médico acupuntor que le había recomendado su hermana: “Como pude al día siguiente me subí al colectivo, no me preguntes cómo, pero fui... y me curó... nada más que acupuntura, sin medicación, sin nada. Fue largo, largo...”. Yamila desde entonces utiliza esta técnica también para tratar aflicciones o padecimientos emocionales, algo común entre los reikistas: “lo llamo si pasa algún acontecimiento traumático, como por ejemplo cuando falleció mi mama, cuando falleció mi papa, así, puntualmente”. Años después se inscribe a estudiar chi kung, y en el espacio donde tomaba sus cursos, le es ofrecida la oportunidad de aprender reiki. Similar al chi kung en torno a ciertas representaciones, la iniciación en reiki propone integrar la concepción de la energía vital como una entidad que puede ser canalizada y transmitida a un receptor para aportar bienestar, que actúa con inteligencia propia, independientemente

3 Los nombres de los reikistas fueron modificados para mantener su anonimato, según fuera pactado durante las entrevistas.

de quien la canaliza (del reikista). En Yamila esta y otras representaciones, resultan difíciles de incorporar:

“Yo era muy reacia al principio. No me convencía (...) a mí nunca me convenció lo de la energía, si vos decías hace unos años que yo iba a hacer esto, el tema de la energía, de los chakras, para mí era toda una chantada (...) me parecía que con el tema de energía (...) que pasaba más por uno (...) sentía como que estaba en contradicción. Todavía no estoy totalmente convencida...”

Yamila empezó e interrumpió la formación de reiki varias veces debido a estas contradicciones. Al llegar al nivel⁴ tres toma conocimiento de la existencia del voluntariado en el hospital y se inscribe. Asiste regularmente a dar sesiones allí y, como otros reikistas, conversa con los pacientes, aunque desde la coordinación de la ONG se pide que se eviten esas charlas, cuestión que la incomoda. Ella vincula la práctica de reiki con el afecto:

“Más allá de lo que es energía, para mí es darle (...) todo tu amor y todo lo bueno que vos tenés, al otro para su sanación, completa, no física. Para su bienestar digamos (...) para mí somos seres espirituales en un cuerpo, en un cuerpo físico, por eso me parece que a veces por ahí el reiki no te sana físicamente pero algo adentro tuyo cambia, sea emocional eh... no se... espiritual, lo que sea, a mí como que me abrió, digamos, el reiki, a pesar de todas las trabas que yo le iba poniendo,...me modifico bastante (...) me abrió (...) a permitirme ver otras cosas, conocer otras cosas.”

Quisiera resaltar del relato de Yamila las categorías bienestar y sanación, cuyo uso se repite en todos los reikistas. Sin bien estos no conforman un colectivo homogéneo y existe en ellos variación en la representación de estas y otras categorías, en general están de acuerdo en lo siguiente: el ser humano cuenta con varios planos: cuerpo, mente, emociones, energía y ser interno o espíritu. Cuando el ser humano descuida sus actitudes, pensamientos y emociones, genera un desequilibrio en su parte energética, interna y espiritual. Este puede ser percibido a través de las sensaciones de frío, calor, malestar o magnetismo al hacer imposición de manos, o bien al registrar la manifestación de pensamientos y emociones considerados “perjudiciales” como la negatividad, la ansiedad, la preocupación excesiva o el enojo. El desequilibrio produce luego malestares, padecimientos, dolores y enfermedades. Las enfermedades se vinculan con síntomas físicos, y de estos se ocupa la medicina científica, aportando curación. Pero los problemas del ser interno o espiritual requieren de sanación, y para ello es necesario incorporar técnicas que denominan “holísticas” porque tratan al ser humano en su totalidad, aportando bienestar que es entendido como un “sentirse bien” general, sanando y

⁴ “Nivel” es una categoría nativa que refiere a los cursos de formación en reiki. Estos constan de cuatro cursos consecutivos llamados “primer nivel”, “segundo nivel”, “tercer nivel” o “maestría personal”, y “cuarto nivel” o “maestría”, o bien “maestría enseñante”. Si bien entienden que a cada nivel le corresponde una iniciación en ciertos saberes, cuando los reikistas en sus relatos refieren a secas “la iniciación”, se refieren al primer nivel.

permitiendo –según algunos- a largo plazo también la curación. Yamila profundiza estas nociones cuando explica lo que son los “chakras”:

“A nosotros nos recorren canales de energía (...) pero en distintos lugares hay reservorios donde se concentra la energía (...) que son esos 7 chakras (...) [que] a veces se cierran (...) y el alineamiento es que vos lo pones en línea (...) los activas para que la energía no se trabe (...) que hagas circular la energía de manera tal que donde está acumulada, la vayas sacando, que donde se acumula se produce dolor o enfermedad. Son centros de energía específicos donde se concentra x energía que por diferentes razones, angustias, miedos, temores, o problemas, se van cerrando o descalibrando.”

Además de la noción de “chakras”, Yamila refiere a otras construcciones de sentido que se repiten entre los reikistas. Entre ellas, las que devienen de unos *principios de reiki* que son enseñados en los cursos de formación, y repetidos en el voluntariado, como guías de comportamiento a seguir. Desde que el reikista es iniciado es alentado a realizar un trabajo introspectivo y revisión cotidiana de los propios pensamientos y actitudes, ya que se entiende que estos pueden generar bloqueos energéticos afectando no solo su bienestar propio, sino también su desempeño al hacer reiki, como canal de energía. Yamila al respecto refiere:

“Una vez dijo mi maestra (...) si su cuerpo fuera de cristal y ustedes pudieran ver lo que ocurre dentro de ustedes cuando se enojan, no se enojarían nunca. Y yo lo veo por la medicina china, porque te afecta directamente al hígado mal, el enojo, la ira, la bronca. Son buenos los principios, el que más me representa a mí en el tema de reiki es ‘se bondadoso con todos los seres vivos’ y ‘se agradecido’. (...) Todo eso hace (...) que uno aprende a no enojarse, a ser agradecido, a no preocuparse inútilmente (...) trabajar diligentemente y ser bondadoso con todos los seres vivos tiene que ver con una mejora en tu calidad de vida. Primero te sentís mejor vos con todos esos principios y haces sentir bien a los otros también.”

Yamila considera que reiki le sirvió para ampliar su mirada sobre ciertas cuestiones, y principalmente le abrió una nueva posibilidad de ayudar a otros y generar nuevos vínculos:

“Reiki me hizo ver las cosas de distinta manera, a permitirme conocer otras cosas, que puedo estar de acuerdo o no, pero darme la oportunidad de decir: ‘a ver, esto yo no creo pero bueno lo voy a mirar y voy a ver por qué y fundamentar por qué no creo’ (...) me hizo incursionar acercarme a gente que por ahí es la única forma que tengo de poder trabajar en un hospital y de poder ayudar entre comillas de alguna manera aunque sea poquito, o hacer sentir un poquito bien al otro. Y conocí un montón de gente buena, las chicas todas del voluntariado de reiki, la gente que va a los intercambios⁵, se genera un ambiente que me pasa también en el hospital, de gente que vos no sabés ni cómo se llama al principio (...) sin embargo se genera una situación afectiva⁶ tan impresionante.”

5 Los intercambios de reiki consisten en encuentros entre reikistas en los que practican la técnica alternando los roles de reikistas y receptores de energía.

6 En estos espacios, entre reikistas y receptores, o entre reikistas entre sí, son habituales los abrazos, el mirarse a los ojos, tomarse de las manos,

Yamila desarrolla otro lema común entre los reikistas “todos somos uno” que se suele repetir en el voluntariado:

“Somos uno en Dios (...) todo lo que vos hagás repercute en el otro y en el universo (...) no hay un lugar aparte (...) estamos todos dentro de un solo lugar y somos una sola cosa. Lo explica mejor mi profesor de chi kung: ‘es una red de la que todos formamos parte y somos un entramado en el que cada uno somos hebras de ese tejido, y que lo que pasa en un lado repercute en...’ pero yo eso del entramado nunca lo entendí (...) tiene que ver con las acciones, las buenas también repercuten.”

Yamila, como algunos reikistas, no incorpora la totalidad de los contenidos y representaciones o prácticas que le sugieren estas técnicas. Cuando habla de las experiencias que llevan a las personas en general a acercarse al hospital a recibir reiki, elabora una narrativa que se entremezcla con su propia experiencia de enfermedad:

“Más allá de lo que es la energía, me parece que [es que] la persona se sienta contenida, escuchada, atendida (...) que alguien se ocupe de vos y que le preguntes ‘¿qué te pasa?’ y ‘¿qué te duele?’, y no que la despachen como los médicos que la sacan, que no le miran ni a la cara, eso es lo que yo le digo [a la coordinadora de la ONG], yo no quiero ser como los médicos (...) o sea para mí reiki no es ir y poner las manos, a eso voy (...) Es poner algo más de vos mismo, entonces no me gusta eso de despachar a la gente como me echan a mí del médico (...) La gente tiene mucha necesidad de hablar (...) de que los escuches, los mires, te intereses, le preguntes (...) la gente está muy necesitada y muy descreída de un montón de cosas, porque la medicina occidental no le da respuesta, no los atienden, no les dan bola, que están cansados de deambular por todas partes, porque por ahí escuchan que esto es algo que les puede servir, que no les da medicamentos, que no le hacés nada.. y...como que están buscando otra alternativa, o están muy mal, y cuando vos estas muy mal y escuchas que alguien te dice ‘esto a mí me hizo bien’ vos vas y buscás, creas o no creas, buscás como una alternativa (...) vos cuando estás en una situación muy, muy límite (...) esas enfermedades que te dicen ‘no hay nada que hacer porque no hay cura para esto’, es una situación límite, es muy desesperante cuando te pasa eso, es recurrir a otra cosa.”

El acercamiento a técnicas como reiki a raíz de la emergencia de la enfermedad también se manifiesta en detalle en el relato de Inés. Inés tiene unos 40 años, está separada y se dedica a criar y cuidar a sus hijos. Además de reiki practica meditación y lee libros sobre metafísica y sanación cuántica. Su relato se vincula no solo con la experiencia propia de enfermedad sino con su experiencia como cuidadora de familiares enfermos:

“Yo comencé el camino de la investigación de las terapias energéticas y alternativas hace como unos 15 años (...) me dediqué mucho a leer libros de reiki pero nunca tomaba la iniciativa de hacer la iniciación (...) fue a raíz de... hace cuatro años, tuve un malestar muy grande (...) de ser una persona 100% sana, me descompuse, y me seguí sintiendo mal, eh, con pérdida de apetito, eh, malestar general, hasta que descubrieron que era una hernia hiatal...bueno, la hernia hiatal, para la medicina tradicional [científica], no tiene cura, lo que se hace es con medicación atenuar los síntomas, porque al estar abierto el hiato, suben los ácidos y provoca reflujo (...) y eso puede provocar (...) úlceras, y genera un malestar (...) bueno imaginate mi desesperación, una persona

joven, que nunca tuvo nada, por aparte esto, la hernia hiatal suele aparecer a gente más grande ¿no? Pero me dijeron que una de las causas puede ser la fuerza en el parto también, además de nosotros como reikistas que sabemos que todo tiene un origen en la parte energética, en el campo emocional, espiritual y demás. (...) bueno eso me decidió para iniciarme (...) para hacer el autotratamiento, fue pensando en mí... Cuando hace 10, 15 años yo inicié en esto, fue por la enfermedad de mi mamá, que tuvo un cáncer terminal (...) son momentos en la vida que te van llevando, te van abriendo búsquedas, para buscar soluciones.”

Inés se integró al voluntariado hace unos años. Cuando reflexiona en torno a su rol de reikista desarrolla la categoría nativa ‘receptor’ para referir al destinatario de la energía reiki, en lugar de denominarlo ‘paciente’: “el ‘paciente’ es alguien que está esperando la sanación de alguien, de algo externo, y yo no me siento sanadora, yo me siento un canal de energía que sintoniza con ese ‘receptor’, que está recibiendo, y él mismo va haciendo el proceso, de limpieza y sanación”. Cuando Inés rememora cómo fue su acercamiento al voluntariado, lo vincula a la separación de su pareja y a su enfermedad:

“Yo empecé en el año 2013, en otro hospital (...) me sentí muy cómoda, con la coordinadora, unos compañeros divinos, me estaba por primera vez encontrando con un grupo de gente que teníamos algo afín con esta temática, y...bueno igual la vida te va abriendo, te va conectando, porque me quedé pensando que ahí en ese año también para mí fue el fin del mundo del 2012 (...) se cayeron estructuras que ya no tenían razón de ser... mi matrimonio de 25 años (...) fue un simbronazo muy fuerte con la persona que había crecido (...) el hecho de separarnos y con una gran traición, fue terrible... era lo que me venía. Eh, no podía digerir... o sea, la hernia hiatal, según el libro de Louise Hay⁷, son relaciones rotas, y bueno, yo arranqué un año antes de la separación, que ya... o sea, funcionaba muy mal (...) yo era una gran negadora.. (...) Bueno, aceptar eso, es el día de hoy que todavía no lo puedo digerir...sigo con reflujo. Mermándolo con reiki, alguna que otra medicación.”

Quisiera resaltar del relato de Inés la categoría nativa “aceptar”, en la que más adelante profundiza: “confiar en la vida, en los procesos (...) confiar, yo creo que es un proceso de entrega, de aceptación, primero, del momento presente, y confiar en que el proceso de la vida, tiene un para qué... es un poco esto de la fe, de que nos habla la religión”. Esta concepción de la aceptación, del confiar, se repite sistemáticamente entre los reikistas. Por ejemplo Griselda, coordinadora de la ONG, entrevistada también en mayo de 2016 refiere:

“[Hay que confiar] en que hay una fuerza superior (...) que me va a mostrar las situaciones que yo necesito para aprender y evolucionar espiritualmente. Todo lo que me sucede es para aprender. Todo tiene un para qué. [Reiki] se dirige hacia donde la persona lo necesita. Nosotros a veces no sabemos lo que necesitamos. Si me duele el pie y yo tomo una sesión de reiki para que no me duela, pero de repente me duele el pie porque tengo que quedarme quieta, porque soy una atolondrada, lo que yo necesito es darme cuenta que tengo que bajar un cambio, y reiki me va a dar eso justamente.”

Volviendo al caso de Inés, sus primeras experiencias en la ONG fueron en un hospital de CABA dando reiki durante varios meses en salas de cuidados intermedios y en terapia

⁷ Famoso diccionario de biodecodificación según el cual cada enfermedad orgánica se vincula con una problema mental-emocional.

intensiva, lugar donde pocos reikistas se animan a entrar. Poco después, su papá cae gravemente enfermo, ella le practica reiki durante la internación, y poco después fallece:

“Qué loco, las vueltas de la vida, porque yo termino en diciembre [el voluntariado por el receso de verano](...) y mi papá venía con una artritis reumatoidea (...) Y cae, el 31 de diciembre, le afectó los pulmones (...) termina internado (...) a los tres días lo pasaron a terapia intensiva y lo intubaron, bueno eso llevo todo el mes de enero (...) cuando yo les conté que era reikista, a los médicos de terapia intensiva (...) me permitieron todos, todos, permanecer con mi papá irradiándole reiki (...) bueno los médicos dijeron que era un milagro como mi papá se había sobrellevado a un montón de cuadros, pero sabía yo, cada vez que lo irradiaba, que era un acompañamiento en la transición, nada más, tenía los pulmones totalmente afectados, no había manera de volver atrás. Hicieron maniobras de sacar el respirador, pero fueron torturantes (...) Y bueno, a partir de ahí ya no tenía bastón porque, tras mi separación, mi papá que era el único que me quedaba, en el que me había apoyado en ese tiempo, así que quedé media boyando tratando de rearmarme a mí misma, y dejé el servicio, por un tiempo.”

La experiencia de enfermedad de forma directa en su propio ser, junto a la experiencia indirecta de la enfermedad de un tercero en relación al rol de cuidadora se encuentra también en el relato de Lucrecia. Lucrecia tiene 35 años, trabaja en un centro de estética propio, y practica una gran variedad de técnicas no alopáticas como meditación, yoga, pilates, biodanza, etc. Se acercó a reiki para tratar aspectos emocionales tanto en ella como en sus clientes del centro de estética. Comenzó tomando sesiones para “irse relajada y sin miedos” a un viaje que realizaría sola a Europa, sin saber muy bien de qué se trataba la técnica. Allí la recibe la hermana de una amiga, que era reikista y daba sesiones en un hospital oncológico. Se inicia en reiki con esta mujer que había aprendido la técnica para aliviar los dolores de su marido que tenía cáncer en los huesos, y una vez él fallecido, se había dedicado a trabajar de ello. Lucrecia refiere: “bueno y ahí entro en este mundo, viste cuando ella me inicia, me da la información, y todo, es ahí en donde obtengo más la información [sobre reiki], y me abre mucho la cabeza”. Luego regresa a Argentina y continúa su formación durante unos dos años. Poco después de terminar el tercer nivel de reiki, su hermano enferma y padece un brote psicótico repentino:

“Mi hermano es (...) ¿viste cuando ves esas personas muy buenas? (...) cualquier cosita lo lastima (...) él es re amiguero (...) trata de solucionarle los problemas a todos, y no puede (...) él absorbe todo (...) Me llama un día, y me dice ¿estás bien vos? Me pregunta de toda mi familia, si estábamos todos bien (...) me dice ‘algo raro va a pasar’ (...) Ese día fue terrible, porque me llamaba cada diez minutos (...) me empezó a hablar cosas tipo como delirio, entonces (...) me voy con mi [otro] hermano [a buscarlo] y ahí me vengo a enterar que hacía varios días que no dormía, no comía, estaba re flaco (...) y él venía con dolores de cabeza, pero iba al médico y nada... (...) lo tuve que llevar a mi casa (...) y ahí le agarró el brote peor (...) era algo como que vos no podías... no te quería agredir él, pero era como que estaba acelerado.”

El hermano de Lucrecia no podía siquiera caminar. Con su otro hermano lo llevan en silla de ruedas y en ambulancia a ver a una psiquiatra que lo deja internado. El relato continúa con la experiencia de la atención biomédica y la decisión de buscar otro tratamiento al sugerido:

“Lo querían meter en un psiquiátrico, y ahí yo dije que no, que nosotros nos íbamos a hacer cargo, y que iba a ir al psiquiatra pero así, ambulatorio, no internado porque lo aíslan, lo tienen como una semana medicado, y él me decía ‘por favor no me dejes acá’ (...) entonces lo trajimos, y ahí empezó terapia psicológica, psiquiátrica, y espiritual. Espiritual lo llevamos a La Fe de Dios, al Sagrado Corazón, a la iglesia, que hacen misas de sanación, y como es imposición de manos yo ahí le digo que si eso lo va a ayudar a sanar, también el reiki, porque yo digo, la Fe de Dios era ir a estas misas de sanación porque trabajan con la energía, es todo con imposiciones de manos. Bueno y ahí (...) mi hermano salió adelante, lo ayudaron mucho, empezó a comer, buen, todo en la vida normal.”

Cabe destacar que las experiencias de los reikistas como Lucrecia, que asumen el cuidado de un familiar enfermo, son frecuentes⁸. Por ejemplo, Inés lo hizo con sus padres y Blanca, otra voluntaria de la ONG, se inició en reiki para tratar a su hijo con broncoespasmos, quien tiempo después murió. Otra reikista, Ana, lo usó para aliviar los dolores de su hermano que padecía cáncer terminal de esófago. Volviendo a la experiencia de Lucrecia, ella se pone al hombro el cuidado de su hermano, y esto afecta su propia vida:

“Yo ese año, que tendría que haber hecho la maestría [de reiki], me lo dedique a él, la experiencia la tuve en vida propia eh...trabajándola, remándola ahí con él todo ese tiempo, que fueron seis meses de llevarlo al psicólogo, al psiquiatra, como un hijo (...) en realidad un año le llevó la recuperación completa (...) él en su enfermedad se apoyó mucho en mí, porque él dormía en mi habitación, y quería estar conmigo, él tiene pareja y estaba las 12 horas con la pareja, y las otras 12 horas conmigo, era así la vida (...) yo estaba totalmente con esa energía de, eh, baja (...) por eso yo después [además de reiki] empecé a hacer muchas cosas para después yo estar bien, como biodanza, eh distintas alternativas, como meditar.”

Lucrecia reflexiona cómo reiki fue de gran utilidad para transitar ese proceso y también para tomarse el cuidado de su hermano de cierta manera:

“Yo hasta que no lo experimenté con él no sabía bien, ahí me doy cuenta de que era re importante la herramienta que yo tenía, para salir de esto (...) porque yo estaba con las energías bajas también ¿no? (...) me sirvió mucho a mí, en lo personal, porque como yo me podía manejar, que si yo hubiese tenido otro momento, otra persona, que capaz que a mi hermano lo internaban en un psiquiátrico, y ya capaz que antes si seguía siendo tan fría como venía siendo, bueno si, que vaya a un psiquiátrico. No, no! acá vamos a buscar la solución porque hay que ayudarla a esta persona, no es descartarla y que se la medique y ya está, no, fue todo un trabajo fino.”

Tiempo después de que Lucrecia empieza a llevar a su hermano a las misas de sanación de la iglesia, se inscribe como voluntaria en ese servicio y asiste durante meses. Al año siguiente, y recordando a su primer maestra de reiki que daba sesiones en un hospital de España, decide buscar algo similar en Argentina, y se inscribe en la ONG de reiki. Hoy en día Lucrecia integra la práctica de reiki con diversos usos terapéuticos. Su mirada sobre esta y otras técnicas no alopáticas, alterna en su relato entre una concepción de estas como

⁸ Si bien las construcciones de género constituyen un asunto pendiente a profundizar en mi investigación, puedo aportar el siguiente indicio: todas las personas durante mi trabajo de campo que refirieron haber asumido el rol de cuidadoras, fueron siempre mujeres. A su vez, cabe destacar que mientras la mayoría de las personas que practicaban reiki en general eran también mujeres, los maestros y referentes más reconocidos de reiki entre estos sujetos eran hombres.

terapias integrativas, complementarias o alternativas⁹. Al hablar de una experiencia propia de enfermedad refiere:

“¿Leíste sobre la biodecodificación? Es cómo sanar enfermedades pero sin medicación. Porque una vez que vos encontrás el punto del problema...yo la viví, hay un diccionario de todas las enfermedades (...) En enero me empieza a molestar el pie, algo en el dedo gordo (...) mi hermana me dice ‘¿no será una verruga?’ bueno voy a la dermatóloga y me dice ‘es una verruga (...) te la tienen que sacar con cirugía’, bueno (...) yo quería certificarlo (...) leo el diccionario ese famoso, y dice (...) que el tema era de tus raíces (...) hay algo que vos no lo estás procesando, que no querés ver de tu familia, bueno me voy a este viaje (...) hicimos meditaciones de las ancestras (...) las abuelas, tatarabuelas (...) y vuelvo del viaje, a los dos días, se me va sola, se me cayó, se secó (...) como que tenía que entender cómo era el proceso, ¿no? Como eso que uno trae de la familia, encontrarle el motivo, sanarlo y se cura.”

Lucrecia también refiere sufrir de las cervicales porque se “carga encima los problemas de otros”, como los conflictos que hay entre su madre y su abuela. Por estos dolores consultó primero a un traumatólogo, este le indicó tomar kinesiología lo que Lucrecia consideró innecesario ya que poco después de ver al médico erradicó los dolores con yoga y meditación. Pese a sostener esta mirada de la biodecodificación o la meditación como terapias alternativas, concibe a reiki como una terapia complementaria:

“El reiki es (...) una filosofía de vida (...) ayuda en un montón de factores, pero en conjunto con la medicina, porque la mayoría de la gente viene con algún problema físico o psicológico y nosotras no le vamos a solucionar nada ni a sanar nada (...) ayuda con el tema de la energía a que esa persona, es más, la medicina, yo siempre digo como que son tres pilares, tiene que estar lo mental, lo cuerpo, y lo espiritual, equilibrado, y si una de las tres falla, estamos distorsionados.”

La concepción de “equilibrio” al que refiere Lucrecia es similar a la manera en la que en general los reikistas entienden el funcionamiento de reiki, los “chakras”, el origen de la enfermedad y la incidencia de lo mental emocional:

“Cuando te duele la garganta es por algo, que vos tenés y no lo querés decir, lo mismo cualquier tipo de dolencia (...) cuando uno [de los chakras] no está equilibrado (...) aparecen los dolores o los conflictos, y a veces uno guarda cosas del pasado, o cosas traumáticas que le sucedieron, y se aloja en alguno de los [chakras], y ahí después se despierta alguna enfermedad en ese lugar específico.”

Lucrecia encuentra también en reiki una herramienta para tratar las aflicciones y padecimientos emocionales: “me hago yo misma, me autosano (...) te hacés, cuando vos necesitás, cuando estás más, cuando estás angustiada”. Por último, Lucrecia también reflexiona sobre el potencial de reiki para introducir ciertos cambios en la vida:

⁹ Estas tres categorías indican diferentes maneras de concebir la incumbencia de las terapias no alopáticas y su relación con la biomedicina. En palabras de la coordinadora de la ONG: “antiguamente se le decían terapias alternativas, y justamente la palabra alternativa es eso que o es una terapia, la convencional, la medicina ortodoxa clásica, o es reiki por ejemplo, y no, no es así. Después se empezaron a llamar terapias complementarias, y ahora se llaman terapias integrativas en realidad que el nombre es más correcto, porque se integran y ambas lo que desean lograr es el bienestar del ser humano. Van en forma conjunta, paralela, con la interacción de los reikistas y del médico. Entonces así se pueden ver los avances en uno y otro sentido”

“Una señora que conozco perdió a su nietita y se lo tomó terriblemente (...) con el reiki ella ahora lo ve como que la nietita se fue de aquí porque tuvo que irse y que luego se “van a reencontrar”. [El reiki] es una herramienta para que puedas ver las cosas de otra manera y puedas manejarlas mejor. (...) te abre un poco la cabeza (...) hoy mucho lo que necesita uno es la espiritualidad (...) te acerca más hacia la iluminación, de uno, nuestro espíritu, nuestra esencia (...) te abre ese camino, que por ahí está dormido, uno lo tiene, porque espíritu tenemos todos, pero uno lo tiene dormido, y uno lo tiene que encender (...) cambia porque vos estas acostumbrada (...) a los mandatos sociales (...) o a que la vida, nacés, crecés, vivís, te morís, y no, no es tan así, yo creo que todos venimos a cumplir una misión, personal, y hasta que uno no la cumpla no se va a ir de esta tierra.”

La concepción de Lucrecia respecto de reiki como una herramienta espiritual se repite en varios reikistas. Según ellos, las personas tienen dentro de sí un ser interno, espíritu, que vino a la existencia para cumplir una “misión”, pero que debido a creencias erróneas, prejuicios, mandatos sociales y diversos obstáculos que pone la mente, su ser está “dormido”, ha olvidado su misión, y necesita ser despertado desde una práctica espiritual. Para Lucrecia reiki alteró su manera de ver la vida, le permitió resignificar su existencia, y cambió también su forma de relacionarse con otras personas:

“[Reiki] te abre a un sentido que vos estás más atento a un montón de cosas, te pasa con las personas (...) se te empiezan a abrir varios caminos (...) la gente que no tiene que estar cerca (...) se te empiezan a correr de tu vida (...) y la gente que se te acerca son pares (...) me di cuenta de eso yo, incluso hasta con mi familia (...) vos caíste en esa familia en que por ahí no tiene (...) todo lo que a mí me interesa en el reiki, la meditación, los enfermos, tengo que ir a cuidar a fulanita porque es la hija de, y yo la adoro y la voy a ir a cuidar, y mi mamá me dice ‘¿para qué te vas a ir a cuidar...?’ , pero me nace y voy a hacerlo (...) entonces yo creo que caí en la familia que caí, para que vean que hay otra realidad también (...) porque ellos me escuchan (...) mi hermano me dice (...) ‘yo también soy un poco como vos (...) me preocupo por el otro’. (...) Hay muchas clases de personas, entonces uno a veces [es] como guía para los demás, como un elemento te toma el otro, que vos le abris esto”

La mirada de Lucrecia acerca de cómo la práctica de reiki aporta cambios en la vida, se reitera en otros reikistas, como ya fuese desarrollado por Yamila, o bien como lo sugiere la coordinadora de la ONG durante una entrevista radial en julio de 2015: “va de a poquito, haciendo y guardando, hasta que se producen los cambios en la persona. Tiene una forma diferente de mirar la vida, de actuar frente a lo mejor a las mismas situaciones que se le presentan, una forma distinta de afrontarlas y de solucionarlas.”

› **Vislumbrando indicios**

Los relatos de Yamila, Inés y Lucrecia condensan experiencias, praxis y construcciones de sentido que se repiten entre otros reikistas. En ellos puedo desentrañar algunos indicios para pensar el modo en que la EF contribuye a configurar sus subjetividades. En rasgos generales, puede notarse que los tres relatos desarrollan, en algún punto, una EF significativa que presenta la siguiente lógica: 1-experiencia de sentirse mal, 2-consulta a un profesional de la salud alopática, 3-diagnóstico de una enfermedad, 4-

rechazo, fracaso, insuficiencia o inexistencia del tratamiento alopático para ofrecer una cura 5-búsqueda de soluciones alternativas 6-Iniciación en reiki y/o otras técnicas afines (o profundización de su uso, en caso de ya contar de antemano con la herramienta), 7-inscripción en el voluntariado de la ONG. En cada uno de estos pasos, la experiencia se vive, significa y actúa de manera intersubjetiva, en un entorno donde los sujetos interactúan con compañeros, amigos, familiares, médicos, reikistas, etc. Revisemos paso a paso lo que sucede en cada instancia. En primer lugar, la experiencia de “sentirse mal” comienza con la toma de conciencia de una serie de sensaciones o manifestaciones corporales (contracciones involuntarias intensas, interrupción de la respiración durante el sueño, temblores y sudoración excesiva seguida de inmovilización en Yamila; acidez, reflujo y pérdida de apetito en Inés; dolor en el pie asociado una voluptuosidad y dolores de cuello en Lucrecia; miedos excesivos, discurso paranoico, falta de sueño y de apetito en el hermano de Lucrecia) frente a lo cual los sujetos reaccionan haciendo una o varias consultas a un profesional de la salud alopática. Aquí encuentro un primer indicio: los sujetos cuentan con un modo incorporado de ser que incluye un modo somático de atención y percepción que registra estas sensaciones y las objetiva como señales de alarma y posibles indicadores de enfermedad, y un modo de actuar y sentido práctico que, entendiendo que las enfermedades pueden ser curadas por la medicina alopática, los lleva a consultar a un médico. Al ser atendidos por los profesionales de la salud, en algunos casos los sujetos fueron diagnosticados con una enfermedad que no tiene cura (la hernia de Inés), o que no se logra identificar la causa o implica un tratamiento ineficaz (las convulsiones y ataques de pánico de Yamila) invasivo (la verruga de Lucrecia que requiere cirugía) que es percibido como cruel o peligroso (la internación y aislamiento psiquiátrico del hermano de Lucrecia) o bien como caso terminal (los padres de Inés). Frente a ello los sujetos se sienten desesperados, y en algunos casos también incomprendidos, descartados, desatendidos o despachados. Así, puedo vislumbrar otro indicio: el diagnóstico de enfermedad conlleva una reconstitución del *self* (de un sí mismo sano, a un sí mismo enfermo) que tiene la potencialidad de ser vivida de manera dramática cuando se trata de una enfermedad compleja que no logra ser resuelta. La reconstitución amenaza con volverse irreversible o perdurable a largo plazo, y los sujetos pierden el control de su propia salud. La enfermedad se vuelve disruptiva porque altera o amenaza con destruir el bienestar, las rutinas, los proyectos o bien la continuidad de la existencia. A la experiencia de padecer la enfermedad se le suman las experiencias de lidiar con los vaivenes de los itinerarios terapéuticos, de la frustración frente al resultado insatisfactorio de los tratamientos, de la posibilidad de la pérdida definitiva de un ser querido, y del padecer emocional que todo esto conlleva. Estas experiencias al manifestar la ineficacia de la medicina para resolver parte o la totalidad del problema de salud o sus implicancias (por ejemplo, las aflicciones), ponen en cuestión el modo de ser previo respecto a su forma habitual de conducirse frente a la enfermedad o los padecimientos, y los lleva a buscar nuevas recetas prácticas como sujetos corporizados orientados a trascender la situación-

problema. En este punto es que el uso y la práctica de reiki o de otras terapias no biomédicas se hace presente: como búsqueda de soluciones alternativas, complementarias o integrativas, sujeta a constreñimientos contextuales y estructurales (porque se apoya en la disponibilidad de estas técnicas como opciones muy difundidas en CABA desde hace varios años y en la posición socioeconómica de los sujetos que les permite acceder a ellas). En estas búsquedas, las terapias no alopáticas se presentan a veces como algo ya familiar al sujeto (como es el caso de Lucrecia cuando enferma su hermano o Inés cuando le diagnostican la hernia hiatal), o bien como algo novedoso cuya incorporación no está exenta de resistencias (como es el caso de Yamila). Sin embargo, lo que prima es la necesidad de una resolución práctica, y ante la experiencia propia de un resultado efectivo, la técnica termina siendo incorporada. Sea para curar la enfermedad o para aliviar sus síntomas, sea para tratar el padecimiento emocional concomitante de atravesar una enfermedad o del proceso de acompañar a un ser querido en etapa terminal y su duelo posterior. Cabe aquí destacar que la práctica de reiki como terapia no solo atiende al tratamiento de una enfermedad sino de malestares emocionales y aflicciones varias como temores, la pérdida de estructuras de vida, de vínculos afectivos como la relación de pareja, o bien la muerte de seres amados como los padres, hermanos o hijos. Una vez los sujetos experimentan con estas técnicas y sus beneficios, se acercan a nuevas maneras de concebir la salud-enfermedad y los padecimientos, las cuales son profundizadas al tomar la decisión de iniciarse (formarse) en ellas. Encuentro aquí otros indicios: Las representaciones en torno a la energía, el equilibrio y el ser humano que se imponen y reconstruyen desde estas técnicas ofrecen un nuevo marco de interpretación sobre el origen de la enfermedad, una simbolización que, de ser incorporadas, contribuyen a transformar su significación: el trasfondo del problema ya no se ubica en el síntoma físico, sino en aspectos más profundos del ser. Como indicaba Inés, la hernia hiatal se vincula con la separación de su pareja que no puede digerir, o como señalaba Lucrecia, la verruga se relaciona con un problema familiar que la sobrecarga, y la psicosis de su hermano con su preocupación excesiva ante los problemas ajenos. La enfermedad en el cuerpo físico es una consecuencia del desequilibrio energético provocado por los pensamientos, emociones y el modo en que se maneja la persona respecto a ellos. No alcanza con (y en algunos casos no sirve) el tratamiento biomédico para erradicarla. No solamente cambia la significación de la enfermedad, sino su actuación: se la trata con otro tipo de terapias de forma alternativa o complementaria a la biomedicina. Pero además, desde la práctica espiritual, la enfermedad es reelaborada como “oportunidad de aprendizaje”, señal de que el sujeto debe implementar no solo la práctica de alguna terapia como reiki, sino que debe engendrar un cambio en su modo de ser para impedir que, una vez curado, la enfermedad vuelva a reincidir. Se da lugar así a la producción del padecimiento energético-espiritual al hacer consciente al enfermo de las fuentes de su padecer (ya no orgánico, sino espiritual-energético, y mental-emocional), su propia capacidad de accionar sobre estas y la posibilidad de alcanzar el equilibrio energético, la sanación espiritual, y en consecuencia, la

cura. Mas indicios encuentro por aquí: el *self* amenazado de disolución recupera su capacidad de acción y la posibilidad de rearmarse a sí mismo; vuelve ahora a reconstituirse ya que no es más un *self* con un cuerpo físico enfermo incapaz de curarse, sino un ser espiritual energéticamente desequilibrado, con un consecuente cuerpo enfermo, pero capaz de autotratarse y autocurarse¹⁰ a través de prácticas de sí como la armonización energética y el trabajo espiritual. A su vez, se adquiere todo un nuevo modo somático de atención cuando el reikista ya iniciado aprende, ante el padecer, a prestarle atención ya no solo a los síntomas o malestares de su cuerpo físico, sino a diversas sensaciones durante las sesiones de reiki (como el frío o el calor que son entendidos como indicadores de bloqueos energéticos) a sus emociones (como los enojos, las preocupaciones, ansiedades) y a sus propios pensamientos y acciones. Se moldea la manera en que los reikistas se sienten frente al episodio de la enfermedad y la dolencia, el modo en que se comportan frente a esta, y también con otros enfermos. Se adquieren nuevas formas de sentir, orientadas a reemplazar el malestar por el bienestar, tristeza o enojo por aceptación, preocupación y desesperación por esperanza, insatisfacción por gratitud, descreimiento por confianza, desamparo por contención, frialdad por afecto, y la indiferencia ante el otro por la compasión. Quizás esto último, y la EF en su conjunto, explique por qué los reikistas se deciden a participar de un voluntariado sirviendo a otros seres sufrientes, como lo son o lo fueron ellos en algún momento. Por último, según refieren los reikistas, a largo plazo, sus maneras de afrontar las vicisitudes de la vida (enfermedades, pérdidas, rupturas de relaciones, problemas en general) cambian. Sus maneras de ser y de vincularse también. He aquí un último indicio: lo que comienza con una experiencia de enfermedad disruptiva y una búsqueda de soluciones, termina convirtiéndose en un punto de inflexión, un camino espiritual y una nueva forma de transitar el curso de la vida. En definitiva, una transformación subjetiva.

Como palabras finales, quisiera resaltar que las experiencias referidas en los párrafos y páginas anteriores no pueden considerarse, por sí mismos, representativos de la totalidad del colectivo de reikistas de CABA. Dicho análisis constituye una aproximación, una guía de indicios para ofrecer un acercamiento al estudio sobre la subjetividad en relación con la EF entre los practicantes de reiki y otras terapias afines no alopáticas, plausible de ser profundizado a futuro con nuevas experiencias de investigación.

10 Incluso cuando la enfermedad es terminal y ninguna terapia puede curar, a partir del acercamiento a reiki y otras terapias afines cambia el modo de actuar buscando entre ellas perspectivas o representaciones que contribuyan a lograr una aceptación de los hechos y una despedida en paz.

› **Referencias bibliográficas**

- ALVARADO RODRIGUEZ, Pilar y HERNÁNDEZ MADRID, Miguel J. 2003. "Manos que sanan, corazones encendidos. Creencias y prácticas terapéuticas del reiki en una sociedad del occidente de México". En: M. Hernández Madrid y E. Juárez Cerdi (Eds.) *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*. Guadalajara: El Colegio de Michoacán, CONACyT. pp.65-85.
- ALVES, Paulo César. 1993. "Experiencing Illness: Theoretical Considerations". *Cad. Saúde Públ.*, 9 (3): 263-271.
- ALVES, Paulo César. 2006. "A fenomenologia e as abordagens sistémicas nos estudos sócioantropológicos da doença: breve revisão crítica". *Cadernos de Saúde Pública*, 22: 8.
- ALVES, Paulo César. 2015. "Itinerário terapêutico e os nexos de significados da doença". *Política & Trabalho Revista de Ciencias Sociais*, 42: 29-43.
- ALVES, Paulo César; RABELO, Míriam Cristina y SOUZA, Iara María A. 1999. "Introducción". En: *Experiencia de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. pp 11-39.
- BLANCO PEREZ, Rolando Fabián. 2004. "Reiki: rituales de la nueva era. Una aproximación antropológica." VII Conferencia Internacional Antropología, Cuba.
- BORDA, Pablo. 2013. "La búsqueda del bienestar en la contemporaneidad: reconfiguración de la identidad personal en psicólogas que incorporaron el uso de terapias alternativas". VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, UBA.
- BORDES, Mariana y SAIZAR, Mercedes. 2018. "'De esto mejor ni hablar': omisiones y reformulaciones de lo sagrado por parte de terapeutas alternativos que trabajan en contextos hospitalarios". *Sociedad y religión*, 28 (50): 161-182.
- BOURDIEU, Pierre. 1999. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre. 2015 [1980]. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- CABRERA, Paula. 2014. "Propuesta teórico-metodológica para el estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica". *Revista Virajes*, 16(1): 187-210.
- CITRO, Silvia y ASCHIERI, Patricia. 2015. "El cuerpo, modelo para (re)armar. Cartografía de imágenes y experiencias en los consumos urbanos". En: L. A. Quevedo (comp.) *La cultura Argentina hoy*. Buenos Aires: Biblos. pp. 319-347.
- CSORDAS, Thomas. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18: 475-515.
- DAS, Veena. 2015. "How the body speaks". En: *Affliction, Health Disease, Poverty*. Nueva York: Fordham University Press. pp.26-58.
- DE CAMPOS BABENKO, Paula. 2004. *Reiki: un estudio localizado sobre terapias alternativas, ideología y estilo de vida*. Disertación de Maestría, Universidad Federal de San Carlos.

- ELDER, Glen H.; KIRKPATRICK JOHNSON, Monica y CROSNOE, Robert. 2003. "The Emergence and Development of Life Course Theory". En: J. Mortimer y M. Shanahan (Eds.) *Handbooks of Sociology and Social Research*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers. pp. 3-19.
- FOUCAULT, Michel. 1994. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- FOUCAULT, Michel. 2005 [1984]. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI
- GALLO, Magalí A. 2016. *Conformación y transformación de subjetividad(es) en los practicantes de reiki de CABA*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. FFyL, UBA.
- GALLO, Magalí A. 2021. "Un largo camino a la Otredad. La influencia del tiempo en la configuración de la mirada antropológica". En: C. Cabrera (comp.) *Alquimias Etnográficas: Subjetividad y sensibilidad teórica*. Buenos Aires: Editorial FFyL, UBA. pp. 43-67.
- GOOD, Byron. 1994. "El cuerpo, la experiencia de enfermedad y el mundo vital: una exposición fenomenológica del dolor crónico". En: *Medicina, racionalidad y experiencia. Una Perspectiva Antropológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. pp. 215-246.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde y LUXARDO, Natalia. 2005. "Medicinas no convencionales en cáncer". *Medicina*, 65(5).
- KORMAN, Pablo y SAIZAR, Mercedes. 2014. "Terapia cognitiva conductual y nociones orientales". VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Facultad de Psicología – UBA. Buenos Aires.
- MENENDEZ, Eduardo. 1994. "La enfermedad y la curación ¿Qué es la medicina tradicional?". *Alteridades*: 4 (7): 71-83.
- MERLEAU PONTY, Maurice. 1993[1945] *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- PARSONS, Talcott. 1951. *The Social System*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- RABELO, Míriam. 1999. "A experiencia de indivíduos com problema mental: entendendo projetos e sua realização". En: M. Rabelo; P. Alves e I. Souza. *Experiencia de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. pp. 205-227.
- ROCKWELL, Elsie. 2009. *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- SAIZAR, Mercedes. 2005. "Cuando el Dr. Usui meditó en el Montge Kurama. Una aproximación al análisis del mito de origen del reiki Usui en Buenos Aires". *Mitológicas*, 20:41-58.
- SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas. 2009 [1973]. *Las estructuras del mundo de la vida* (Néstor Míguez trad.). Buenos Aires: Amorrortu editores.

VILLAR GARRIDO, María Isabel. 2014. "Nuevos rituales terapéuticos. Una perspectiva fenomenológica del efecto placebo y la intuición como forma de conocimiento embodied". *Paraninfo Digital*, 8 (20).

Érase una vez un río... Transformaciones materiales y resignificaciones simbólicas

GONZÁLEZ RUBIO, Ambrosio / UBA FFyL – agrubio51@gmail.com

Grupo de Trabajo: GT 12 - Procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de la vida

» *Palabras clave:* desestructuración - identidad - memoria

» **Resumen**

El conflicto existente desde comienzos del siglo XX entre las provincias de Mendoza, La Pampa y el Estado Nacional por el uso compartido de las aguas del río Atuel, ha ocasionado a lo largo de más de cien años, particularmente a partir de la puesta en funcionamiento del complejo hidroeléctrico Los Nihuales en 1947, un profundo deterioro ecosistémico, social y económico en el oeste pampeano. Estos hechos comportan la dimensión objetiva del problema, esto es, una reconfiguración del mundo material y social que debe además ser analizado desde una perspectiva simbólica (Bourdieu y Wacquant, 2012).

Siguiendo esta idea es adecuado afirmar que los nuevos anclajes objetivos, generados por las transformaciones del mundo material y la estructura social, han dado lugar a sistemas de representación reconfigurados y a nuevas formas de acción cotidiana con que los individuos y los grupos sociales han debido transitar los procesos de cambio y la construcción de los nuevos contextos materiales y simbólicos. El análisis de esta dimensión simbólica permitirá aportar una mirada integradora para la mejor comprensión de los aspectos particulares del conflicto y sus consecuencias en las poblaciones de las localidades en estudio.

En este trabajo se pretende indagar en el análisis de las consecuencias que las transformaciones disruptivas del mundo material tienen sobre la desestructuración de los sistemas sociales y la resignificación de los sistemas subjetivos de percepción de la realidad y construcción de identidades, individuales y sociales, en las comunidades afectadas.

➤ **Introducción**

En el presente trabajo, cuyo desarrollo forma parte de la Tesis de Licenciatura en Antropología Social, se analiza el centenario conflicto existente entre las provincias de Mendoza, La Pampa y el Estado Nacional por el uso compartido de las aguas del río Atuel, en el período comprendido entre 1947 y la actualidad. El estudio se encuentra enmarcado en los hoy reconocidos por la comunidad internacional “Derechos Humanos de Acceso al Agua y Saneamiento” y la cogestión de los ríos interjurisdiccionales en Argentina.

Alrededor del año 1918 se origina un conflicto, no resuelto hasta la fecha, entre estas dos provincias por el uso compartido las aguas del Atuel. Esta situación ha provocado a lo largo del tiempo, y particularmente desde de la construcción y puesta en funcionamiento en 1947 de la represa El Nihuil, en Mendoza, serias consecuencias en el oeste pampeano de orden ambiental, económico, demográfico y social. El deterioro medioambiental, la desertificación de tierras, el aumento de la salinidad en los suelos y aguas subterráneas, la escasez de agua para consumo humano, riego y ganadería y la migración poblacional, han sido algunos de los efectos negativos en que ha derivado la dilación en el tiempo de acuerdos que permitan una resolución total y definitiva del conflicto.

Para Bourdieu existe una correspondencia entre las “estructuras sociales” y las “estructuras mentales”, es decir entre la organización objetiva del mundo social y las representaciones que de él construyen los agentes; sostiene además que estas dos dimensiones son “*estructuralmente homólogas*” por estar “*genéticamente ligadas*” al ser las segundas la encarnación de las primeras (Bourdieu y Wacquant, 2012: 37). Para el análisis de los sistemas de representaciones, los cuales no parecen haber sido investigados con la importancia que merecen, dada su incidencia en los procesos de cambio social y transformación cultural, se ha resuelto focalizar la investigación sobre dos localidades, distantes aproximadamente 30 km entre sí, situadas en la zona más afectada de la provincia de La Pampa y que han sufrido con mayor intensidad las consecuencias ya mencionadas en términos generales. Dichas localidades son Santa Isabel y Algarrobo del Águila, ambas ubicadas al noroeste de la provincia, a pocos kilómetros del límite con Mendoza, sobre el río Atuel la primera y el arroyo La Barda la segunda.

El análisis realizado sobre un litigio centenario que afecta a pobladores que han construido su acervo cultural, material e identitario en el oeste pampeano, se propone poner de relieve las consecuencias que, sobre la reconstrucción de los sistemas sociales y la resignificación de los sistemas subjetivos de percepción de la realidad y construcción de identidades, tienen las transformaciones disruptivas del mundo material. Más aún cuando estas transformaciones son producto de la acción humana sujeta a intereses.

› ***Líneas teóricas de abordaje***

Al producirse la puesta en funcionamiento del complejo hidroeléctrico y de distribución de aguas para riego El Nihuil en el año 1947, en la provincia de Mendoza, el corte total de escurrimiento del Atuel en el noroeste de La Pampa tuvo consecuencias que transformaron de manera abrupta y disruptiva la matriz de vida de los pobladores de las localidades de Santa Isabel y Algarrobo del Águila. Se alteraron los modos y medios de producción, los vínculos de los habitantes con su medio ambiente, la organización familiar y social y se transformaron aquellos contextos naturales, fundamentalmente el río y su ecosistema, sobre los que la sociedad había edificado el sistema de representaciones en base al cual organizaba su estructura social, familiar e individual; el río y el territorio eran elementos esenciales de su identidad.

Se han considerado aquí una serie de trabajos de diferentes autores, que aportan perspectivas orientadas hacia el análisis de las percepciones, construcciones de sentido, resignificaciones y reconfiguración de la organización social y su sistema simbólico.

La principal línea de análisis tiene raíces en los desarrollos teóricos de la obra de Bourdieu (2013), particularmente en su trabajo “Argelia 60”, en el que indaga sobre las profundas transformaciones materiales y simbólicas que provocó en la sociedad rural argelina, el pasaje disruptivo a la vida urbana. En otro sentido, Dillon-Comerci (2015), trabajan sobre la idea del espacio desde una perspectiva territorial a través de las formas de “uso” y “tenencia” de la tierra en el oeste pampeano. Por otra parte, algunos autores entre los que se destaca Halbwachs (2004) trabajan la relación entre las categorías de tiempo y espacio para explicar las formas de construcción de la memoria y el olvido, conceptos destacables en los procesos de reconstrucción social en el territorio.

› ***Metodología***

Es comprensible que, a fines del siglo XIX, en tiempos de expansión y ocupación territorial, necesidades productivas y límites políticos provinciales nebulosos, se practicaran desvíos y canalizaciones sobre los cursos de agua que conformaban el cauce del Atuel en el sur de Mendoza a efectos de optimizar la productividad de las tierras recientemente incorporadas. Lo que resulta más difícil de discernir es el hecho de que, conociendo las consecuencias que las mermas en el caudal de agua originadas en las viejas prácticas de canalizaciones y desvíos tenían sobre las tierras y productores del oeste de La Pampa, se decidiera a mediados del siglo XX, construir una represa en el curso superior del río. Era claro que el deterioro medioambiental, aguas abajo, iba a tener graves consecuencias en términos económicos y sociales sobre un importante territorio y sus habitantes, para los

cuales el río se constituía en el eje alrededor del cual giraba su existencia material y espiritual.

El conjunto de ideas y conceptos iniciales, sumados a los que necesariamente surgieron del trabajo de campo realizado durante la investigación, fueron los instrumentos con los que se intentó realizar un análisis interpretativo y comprensivo que permitiera distinguir los procesos implicados en los objetivos propuestos. El trabajo de campo se realizó manteniendo permanentemente el foco en la tensión entre las dimensiones objetiva y subjetiva presente en los discursos y prácticas de los agentes. El punto de partida consistió en dos aspectos: el establecimiento de contactos personales con autoridades y pobladores de la zona y un reconocimiento presencial de las localidades de Santa Isabel y Algarrobo del Águila, su organización social y características geográficas.

A partir de las primeras reuniones de presentación y exposición de los objetivos de trabajo, se planificaron una serie de entrevistas con pobladores locales y recorridos a las zonas afectadas por la carencia de agua producto del corte del río. Para la realización de las entrevistas se buscó contactar a pobladores nativos y/o residentes antiguos en las localidades, con diferente inserción en la comunidad -pequeños y grandes productores, familias tradicionales, miembros de asociaciones civiles y agentes con cargos políticos-. Las distintas actividades y ocupaciones -peones de campo, puesteros rurales, docentes, comerciantes, etc.- y los diferentes grupos de edad pertenecientes a distintas generaciones -adolescentes, adultos y adultos mayores- conformaron grupos sociales que enriquecieron el conjunto de percepciones y registros de los acontecimientos presentes en la población.

Con los adultos se realizaron entrevistas personales en profundidad mientras que con los adultos mayores el objetivo estuvo puesto en las historias de vida. Estas entrevistas estuvieron dirigidas a indagar sobre los registros mencionados, ya fuesen producto de experiencias propias o a través de la memoria transmitida oralmente, y sobre las transformaciones materiales y sociales que apreciaron sobre el medioambiente y la vida diaria.

Con los adolescentes se conformó un grupo focal de alrededor de quince alumnos de entre quince y dieciséis años, que cursan tercer y cuarto año en la escuela secundaria de Algarrobo del Águila. En la reunión estuvieron también presentes, alternadamente, distintos docentes y la directora de la institución. El foco del debate grupal estuvo dirigido hacia el conocimiento y las percepciones que, sobre el conflicto, manifestaban los participantes, sus consecuencias materiales y sociales en la localidad, y particularmente sobre los modos en que entendían que se ven afectados el desarrollo de sus vidas cotidianas y sus perspectivas de futuro.

› **Reflexiones sobre los procesos históricos y la formación de asimetrías**

Algunos sucesos de la historia de la organización social de Mendoza y La Pampa permiten apreciar los diferentes procesos y acontecimientos significativos que llevaron a ambas jurisdicciones a construir cada una sus particulares estructuras sociales, económicas y políticas. El análisis comparativo de estos tres aspectos de los desarrollos provinciales permite comprender su relevancia en la construcción de las distintas formas de capital con los que ambos Estados se posicionan en el contexto nacional y dirimen sus controversias y conflictos (Bourdieu y Wacquant, 2012).

La temprana ocupación, apropiación de tierras y sometimiento de las poblaciones autóctonas ocurridas en la región de Cuyo a manos de la conquista española durante los siglos XVII y XVIII, sentó las bases para un importante desarrollo¹ social, económico y político que posibilitó su pronta inserción en los circuitos comerciales y de poder del período colonial, continuado luego en tiempos de la Independencia y construcción republicana.

De manera contrastante, en este mismo período de doscientos años, el actual territorio de La Pampa permaneció habitado por sus pobladores originarios que fueron dando forma, a partir del siglo XIX, a un complejo y cambiante sistema de relaciones con las autoridades políticas nacionales y provinciales.

El formato político-institucional llevado adelante para incorporar, a partir de 1884², los nuevos territorios recientemente enajenados bajo la categoría de Territorios Nacionales y la plausibilidad de *“la hipótesis de que las fronteras perfilaron también la construcción de los Estados”*, desarrollada por Literas (2017), han sido determinantes en acentuar los dispares desarrollos provinciales. Existe aquí un lapso para La Pampa, de casi setenta años -hasta 1951- en que no le fue posible elegir sus propias autoridades, tener representantes en el Congreso Nacional ni ejercer el derecho a voto en la elección de autoridades nacionales, entre otras cuestiones. Mientras, en aproximadamente este mismo período de tiempo, la provincia de Mendoza progresaba en su desarrollo económico, construcción de infraestructuras de comunicaciones, políticas de poblamiento y utilización de recursos hídricos, al tiempo que

1 Al utilizar el término “desarrollo”, no pretenden ser objeto de análisis aspectos asociados a legitimidad o valoraciones acerca de los procedimientos y/o mecanismos vinculados a dichos desarrollos. Se los piensa solamente como resultados de procesos que transforman contextos y estructuras materiales en distintos momentos históricos en conjunción con las categorías de pensamiento de la época.

2 Una vez concluida la “Campaña del Desierto” con el consecuente exterminio de la población indígena y su expulsión de las tierras ocupadas, se hizo necesaria la consolidación de la soberanía argentina sobre los territorios recientemente incorporados. Para ello se promulgó en 1884 la Ley N° 1532 por la que se crearon los Territorios Nacionales, consistentes en unidades administrativas de carácter marginal y minorizadas respecto a las restantes provincias, bajo la tutela del Estado Nacional (Bandieri, 2009).

sus elites sociales avanzaban en el tejido de un sistema de alianzas políticas con el que incrementar su peso específico en el juego del poder político nacional.

En definitiva, a partir del análisis desagregado de los procesos históricos que atravesaron a ambas provincias y al Estado Nacional, es posible develar aspectos que posibilitan discernir cómo se fueron gestando las asimetrías políticas, económicas y sociales existentes y que explicarían la escasa atención brindada por la Nación a la resolución del centenario conflicto -del cual ésta es parte involucrada- por las aguas del río Atuel y su extensión en el tiempo.³

› ***La cuenca del Desaguadero. Conceptos e ideas introductorias***

El agua, recurso natural imprescindible para el desarrollo de la vida, ha sido valorada por los diferentes grupos humanos desde el nomadismo, como un elemento esencial para la construcción de la vida social. El modo en que cada sociedad se relacionó material y simbólicamente con el agua fue determinante en la construcción de las identidades individuales y colectivas y en las formas de percepción de la realidad. Su condición gregaria llevó a los seres humanos a levantar los primeros asentamientos en las proximidades de fuentes de agua que le posibilitaran obtener y generar los recursos necesarios para la subsistencia y expansión de la comunidad, en momentos en que los desarrollos evolutivos los iban encaminando hacia el sedentarismo.

A lo largo del recorrido de un río, desde su nacimiento hasta su confluencia con otro río, desembocadura en un lago o en el mar, con el devenir del tiempo se fueron estableciendo numerosas poblaciones que realizaban diversos usos consuntivos⁴ del mismo curso de agua. Se produjeron así alteraciones en las características originales, tanto de su cauce como de su caudal.

Las intervenciones humanas realizadas aguas arriba modifican, aguas abajo, no solo las condiciones naturales del curso, sino que generan además perturbaciones en los ecosistemas drenados. Estas modificaciones antropogénicas suelen sumarse a los cambios que sufren los cursos de agua debido a fenómenos naturales como, entre otros, los ocasionados por el cambio climático. La sumatoria de alteraciones suele generar mayores dificultades a la hora de intentar controlar los cursos hídricos, especialmente en aquellos que permiten el desarrollo económico y social de las poblaciones establecidas en los territorios drenados por los ríos en cuestión y sus afluentes. Si las perturbaciones al cauce natural de un río son

³ Este tema es desarrollado por González Rubio (2021. Cap. 2).

⁴ Usos consuntivos del agua son aquellos usos que extraen o consumen agua de una fuente (ríos, lagos o aguas subterráneas). Por el contrario, "usos no consuntivos" son aquellos en los que no hay extracción o consumo.

producidas por los hombres en beneficio particular, o de algún grupo social, y esto afecta directa o indirectamente a otros grupos establecidos sobre el mismo cauce, suelen generarse conflictos de distinto tipo y magnitud. Estos cobran singular importancia cuando están en juego características hídricas consideradas esenciales para el aprovechamiento humano como el *caudal* de agua, su *calidad* y la *oportunidad* ⁵ (FIUBA 2009. TIII: 43).

El Atuel, junto a otros ríos cordilleranos de La Rioja, San Juan, Mendoza, San Luis y La Pampa conforman a lo largo de 1.300 Km la cuenca del río Desaguadero-Salado del cual son tributarios. Las acciones antropogénicas sobre los ríos tributarios del Desaguadero, si bien han sido beneficiosas a corto plazo para muchas de las poblaciones asentadas en los territorios drenados, también han generado, en el largo plazo, consecuencias perjudiciales para numerosos habitantes localizados inclusive en zonas muy distantes.

Los principales ríos componentes de la gran cuenca del Desaguadero, a excepción del Atuel, gozan de una cierta independencia política ya que nacen y desaguan dentro de un mismo Estado Provincial⁶ y las políticas hídricas diseñadas para cada cuenca tributaria han sido definidas y ejecutadas por cada Estado de manera independiente e inconsulta respecto de las provincias aguas abajo de cada territorio. Incluso en el caso del Atuel la provincia de Mendoza ha ejecutado obras hidráulicas sobre el río y gestionado sus usos, durante largo tiempo, considerándolo como un río de su propiedad.

Al respecto señala el Consejo Federal de Inversiones (CFI, 1961):

“Los derrames del Atuel, antes de construirse el embalse El Nihuil, alimentaban la bebida de la zona inferior del río y enriquecían las napas superiores de algunos lugares como Santa Isabel y Algarrobo del Águila en La Pampa, donde se desarrollaba la población en base a explotación ganadera. Los pobladores de esos lugares hicieron notar en varias oportunidades que el cierre del dique y el consiguiente represamiento de las aguas ocasionó el corte de esa alimentación, trayendo como consecuencia una profunda depresión de las napas con gran perjuicio de los habitantes y haciendas de la zona afectada.”

Una consideración holística de la cuenca permite apreciar que la actual situación ecosistémica y ambiental y sus efectos socio-económicos en el oeste de La Pampa no es debida solamente a la ausencia de agua en el tramo pampeano del río Atuel, sino también a la multiplicidad de acciones antropogénicas sobre todas las subcuencas que conforman la gran cuenca del Desaguadero que lo convierten en un cauce prácticamente seco o con aguas de bajísima calidad por su alto contenido de sales durante gran parte del año. Los Estados Provinciales han priorizado, frente a la inacción de los sucesivos gobiernos nacionales, sus necesidades e intereses particulares y sus acuerdos sectoriales con el gobierno nacional de

⁵ La *oportunidad*, como característica hídrica, está referida a la disponibilidad del recurso en el momento oportuno y necesario.

⁶ El Atuel es el único río tributario del Desaguadero cuyas aguas corren a través de dos provincias, Mendoza y La Pampa.

turno, por encima de una gestión global de la cuenca que permita el usufructo social de un recurso natural imprescindible para la vida, hoy considerado un “Derecho Humano”.

En tal sentido, en la búsqueda de consensos que legitimen el accionar de los gobiernos en defensa de los intereses generales de la población, Mendoza construye, sobre los conocimientos técnicos inmemoriales y las construcciones hidráulicas y de regadío realizadas por los pobladores de su territorio desde tiempos preincaicos, y apelando a los usos ancestrales preexistentes, una épica sobre la cual anclar los derechos que reclama sobre los recursos del río Atuel que comparte con La Pampa. Por otra parte, construye simultáneamente un paradigma de descalificación sobre el dominio de los conocimientos de los pobladores pampeanos acerca de la utilización y el aprovechamiento de los recursos hídricos con el fin de instalar en la subjetividad del resto de la sociedad la inutilidad de compartir las aguas con quienes no poseen la sabiduría de su uso.

Desde otra perspectiva, La Pampa intenta reconstruir, mediante acciones de gobierno y Asociaciones civiles⁷, una “*memoria hídrica*”⁸ perdida con el paso de los años y los cambios medioambientales, ya percibidos como naturales y cotidianos por los pobladores de la zona. Para ello apela a la visibilización de sus demandas y derechos mediante una intensa presencia en medios gráficos y visuales, actividades culturales, y manifestaciones pacíficas en las rutas del Oeste, no exenta por momentos de motivaciones políticas locales.

➤ **Migraciones: Desestructuración y reestructuración social**

Las consecuencias que sobre la región afectada ha ocasionado el corte del río han tenido una profunda incidencia sobre las conductas, percepciones y estructuras subjetivas de los pobladores y sus sociedades. Migraciones forzadas, reconfiguración de medios de vida y modos de producción, adaptación a nuevos contextos socioeconómicos e identidad, son los principales ejes de análisis que se abordarán en las páginas siguientes.

El territorio de la actual provincia de La Pampa ha experimentado, desde las primeras décadas del siglo XIX hasta el 2010 (año del último censo nacional), diversos movimientos demográficos cuyas causas pueden ser rastreadas en los procesos económicos, sociales y políticos por los que ha atravesado la región y que han sido abordados en sus investigaciones por Beatriz Dillon (2015). Una de ellas, y que interesa particularmente a los fines de este trabajo, es la que, a mediados del siglo XX, como epílogo de numerosas acciones antropogénicas en la provincia de Mendoza que fueron mermando el caudal del río Atuel,

7 Fundación Chadileuvú (FUCHAD), Asamblea en defensa de los ríos pampeanos y otras.

8 Concepto acuñado por las investigadoras del Instituto de Geografía de la Universidad Nacional de La Pampa, Beatriz Dillon, María Eugenia Comerci y Leticia García.

construyó y puso en funcionamiento el complejo hidroeléctrico Los Nihuiles. Este hecho fue el inicio de una profunda degradación ecosistémica y la consecuente desertificación de la región occidental, impulsando nuevos y significativos desplazamientos poblacionales hacia otras localidades de la propia provincia y provincias vecinas. Al igual que otros movimientos migratorios ocurridos en la provincia, la constante presente en las raíces de dichos eventos es que ninguno de ellos ha sido originado en catástrofes o fenómenos naturales sino en determinaciones humanas sobre la propiedad de la tierra y la apropiación y manipulación de sus recursos naturales, convirtiendo a estas migraciones en desplazamientos forzados de personas ajenos a su voluntad. A los fines de la presente investigación, focalizada en las localidades de Santa Isabel y Algarrobo del Águila, se han tenido en cuenta particularmente los movimientos migratorios que involucran los departamentos de Chalileo y Chicalcó, a los cuales pertenecen dichas poblaciones respectivamente, y son atravesados por la cuenca del río Atuel.

➤ ***Migración forzada y Derechos Humanos***

En el transcurso de los últimos años, se ha creado consenso en el campo de las ciencias sociales acerca de las relaciones existentes entre las nociones de sociedad, espacio y tiempo como conceptos integrantes de una totalidad y relacionados entre sí (Blanco, 2007). Si bien el espacio es una construcción social históricamente determinada, también es cierto que lo social adquiere su especificidad a partir de las representaciones que las diferentes sociedades hacen del espacio. Es decir, existe una unidad conceptual, como un proceso dinámico en constante transformación, que conforma un sistema de relaciones dialécticas entre el mundo objetivo y la subjetividad de las percepciones, constituidas históricamente, de ese mundo natural.

Además, destaca Blanco (2007), la noción de *territorio* implica una apropiación y un dominio del espacio ocupado, así como un sentido de pertenencia sobre el cual una sociedad desarrolla proyectos y construye su futuro, al tiempo que se constituye en anclaje de su estructuración identitaria social e individual. Es decir, el territorio es entendido también como una construcción material y simbólica de la sociedad.

La connotación que las ciencias sociales otorgan al espacio y al territorio, como conceptos constituyentes y determinantes en el desarrollo de las sociedades y sus procesos culturales, se encuentra objetivada en la actualidad en normas dictadas por diversos organismos internacionales. Dichas normativas están orientadas hacia la prevención de las consecuencias negativas y desestructurantes de los desplazamientos forzados de personas, dentro de un mismo territorio nacional. En tal sentido las Naciones Unidas reconocen que:

“Hablar de desplazamiento humano es hablar de desarraigo, de la pérdida de los vínculos que ligan a un individuo con la comunidad [...], y a la falta de pertenencia al nuevo territorio, lo cual dificulta la participación en los procesos de integración social, económica y política.”⁹

➤ **Algarrobo del Águila y Santa Isabel. Dinámicas de las percepciones y representaciones de sus pobladores**

La naturaleza y la sociedad se representan culturalmente como sistemas materiales y simbólicos simbióticos. Los individuos participan en estas relaciones portando además sus propios símbolos, producto de esos mismos sistemas de interacciones. Es así, que las representaciones de las personas se constituyen a partir de una génesis simultáneamente individual y social. La temporalidad, pensada como ancestralidad, se encuentra internalizada en el cuerpo material del individuo a través de su instancia psíquica (Augé, 1985). El cuerpo se estructura entonces, como un espacio individual, natural, socializado y simbolizado, a la vez que socializante y simbolizante, que expresa, construye y reconstruye la naturaleza y la sociedad.

Algunos de los testimonios relevados durante el trabajo de campo en estas localidades muestran la pertinencia de los conceptos y acontecimientos desarrollados en párrafos anteriores. Es posible, a través de su análisis, evidenciar cómo operan los sistemas de relaciones entre los cambios compulsivos de los contextos naturales y las formas de representación individuales y sociales.

La degradación del medio ambiente y la destrucción del ecosistema en un corto período de tiempo, trajeron aparejados como lógica consecuencia, la desaparición de muchos de los recursos naturales necesarios para la subsistencia y la dificultad de acceso a otros. Los medios de producción disponibles ya no eran adecuados para proveer la subsistencia familiar y los modos de producción aprehendidos en el transcurso de generaciones no eran útiles en el nuevo y sorpresivo contexto natural. Al desaparecer parte de los anclajes objetivos del sistema simbólico, junto a las transformaciones materiales del espacio y la territorialidad, la reconstrucción de un nuevo sistema de relaciones sociales generó un espacio temporal de liminalidad durante el cual se fueron desestructurando los mecanismos de interpretación del mundo que los rodeaba, al tiempo que se fue resignificando su matriz de representaciones. El carácter de estas reconfiguraciones y adaptaciones a la nueva realidad, son las que definirán los tipos y modos de acción en la toma de decisiones futuras

⁹ “Las Migraciones y los Desplazamientos Forzados – Análisis comparativo e integral desde un enfoque de derechos humanos” – Centro de las Naciones Unidas para el Desarrollo de los Asentamientos Humanos (CNUAH-HÁBITAT) – Centro de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC) Canadá – Fundación Arias para La Paz y el Progreso Humano, p. 41.

que aseguren su subsistencia a partir de una subjetividad reconstruida desde huellas mnémicas y *habitus* (Bourdieu y Wacquant, 2012) del pasado y acontecimientos nuevos del presente.

El análisis de los testimonios de las entrevistas en profundidad, las historias de vida y el grupo focal realizados en las localidades de Algarrobo del Águila y Santa Isabel, permitió un acercamiento a las representaciones de los pobladores en donde ha sido posible identificar algunos ejes de análisis que se desarrollan a continuación. Las personas entrevistadas son representativas de los distintos estamentos sociales, actividades y ocupaciones y de diferentes grupos etarios. En este último caso se realizó además una reunión con un grupo focal conformado por adolescentes y docentes pertenecientes a la escuela secundaria de Algarrobo del Águila.

› **El estado de “naturaleza”**

Los testimonios recogidos de los pobladores consolidan las descripciones y estudios ya realizados sobre el tema (González Rubio, 2021) y dan cuenta de la realidad medioambiental de la zona, previa al cese del escurrimiento de las aguas del Atuel. Según estos, la región se caracterizaba por ser un territorio apto para la cría de animales menores y cierto tipo de agricultura de baja escala. Estas condiciones posibilitaron el desarrollo de una economía sustentable y una organización social basadas en el conocimiento del territorio, el ecosistema y la utilización racional de los recursos. Es a partir de estas competencias que la sociedad fue construyendo sus medios de subsistencia, modos de producción, arraigo familiar y sentidos de pertenencia. Sobre estas bases se estructuró la sociedad y se conformó ese “saber de fondo o depósito compartido de autoevidencias y presuposiciones desde las cuales, y a partir de las cuales, los sujetos se entienden entre sí” y que Habermas define como “*mundo de la vida*” (Habermas, 1990:179-192). Las interacciones de los individuos entre esa realidad objetiva (material y social) y la diversidad de subjetividades, fueron creando el sistema de disposiciones que, internalizadas en el inconsciente de los individuos, o interiorizadas en términos de Bourdieu, construyeron las identidades y *habitus* con los que los pobladores percibían e interactuaban con el mundo circundante, y definían sus modos de acción.

La cría de ovejas para la producción de lana era una actividad excluyente que organizaba rutinariamente la vida familiar y social en toda la región. La abundancia de agua y pastos posibilitaba la siembra de algunos cultivos y manejar majadas numerosas, mientras que el entonces caudaloso río Salado proveía de abundante pesca. El tránsito de personas en la región, motivado por el movimiento económico, no solamente establecía relaciones

comerciales, sino que construía una red solidaria de vínculos sociales y familiares en una zona con pobladores rurales aislados y carente de infraestructura de comunicaciones. Estos lazos vinculares operaban como un reaseguro social frente a situaciones de crisis por cuestiones climáticas o dificultades personales de diversa índole.

Irma tiene aproximadamente 80 años, es nacida en Santa Isabel donde continúa residiendo en una vivienda cercana a la de su hija Juanita, y su relato es ilustrativo al respecto:

“La vida en la zona era mucho más rica de lo que es ahora, porque la gente tenía muchísimas ovejas, yo creo que el que menos tenía era una majada de 1000 ovejas. [...] Los esquiladores eran familias aborígenes que se agrupaban todos, tenían algunos caballos que los llevaban en alguna ocasión si era necesario en algún camión que había, que no había muchos, y si no se iban a caballo de un campo a otro, todas las familias con los niños chiquitos.

[...] había muchos bañados y los pastos era especiales para la cría. Era todo muy llano, no había monte, entonces tampoco había pumas [...].

Había una colonia, se llamaba Butaló, y ahí cultivaban ... hasta trigo pusieron y también se dio. Y después el abuelo de ella [Juanita] también estaba ahí sobre el río, tenían una chacra y ahí cultivaban alfalfa.

De lo que sí me acuerdo del río Salado es que había muy buena pesca, entonces venía gente de todos lados y traían redes y canoas y se llevaban cantidad de pesca de acá. Después tengo presente de mi tía que nos contaba que para ir a Victorica había un botero que pasaba gente para el otro lado y allá esperaba un carro o un sulky para viajar” (Irma).

Los testimonios de Irma describen un escenario natural permanente sobre el que fue posible construir modos de subsistencia adaptados al medio ambiente y un sistema de relaciones sociales estable que fue constituyendo las identidades y *habitus* de los pobladores. Con seguridad, la vida social y material en la región no estaba exenta de dificultades e imprevistos como parte de la dinámica propia de esas relaciones, lo que no obstaculizaba el desarrollo de una vida en la que era factible el cálculo y la previsión del futuro. Lo que transmiten las descripciones de Irma, con un dejo de nostalgia, parece indicar que el ritmo de la evolución en el tiempo de los cambios sociales, producto de la dinámica mencionada, era tal que posibilitaba su asimilación y adaptación sin mayores tensiones. El relato en cierto modo idealizado de esos tiempos, tal vez por su contraste, se transforma luego en recuerdos dramáticos de los tiempos inmediatos al corte del Atuel y que se describen en el siguiente apartado.

› **El acontecimiento**

La falta de agua produjo en muy corto plazo, como se ha descrito anteriormente, un profundo deterioro del ecosistema con consecuencias materiales en los medios de vida y de

subsistencia en la región. Esta transformación es experimentada por los individuos y comunidades portando un sistema de representaciones aprehendido en espacios sociales y materiales totalmente diferentes, a través de procesos históricos extraños a la nueva realidad. Siguiendo el enfoque de Bourdieu (2013), es posible afirmar que el acontecimiento disruptivo del corte del Atuel produjo, en ambas comunidades, una desestructuración económica, social y política que, al alterar radicalmente sus condiciones materiales de vida, transformó también los marcos espaciales y temporales a partir de los cuales estas sociedades aprehendieron subjetivamente la realidad.

Algunas familias, vinculadas particularmente a la ganadería bovina, con mayores medios económicos y facultades para resistir los cambios sin la premura del día a día, tuvieron la posibilidad de planificar a futuro ajustando sus actividades económicas a esta nueva realidad. Desarrollaron sus emprendimientos en zonas alejadas de los cauces, obteniendo de las napas subterráneas el agua necesaria para bebida de los animales. Irma es clara en este sentido:

“Nos convertimos en gente del desierto sin serlo. [A algunos] les resultó más fácil adaptarse que reclamar, se ve que ellos lo resolvieron así ... los que económicamente podían comenzaron a criar vacas y a traer cabras y la demás gente fue comenzando a trabajar” (Irma, 2018).

Las posibilidades y formas de acceso a los recursos naturales, así como el uso que se hace de ellos, son factores determinantes en la construcción de las identidades y los procesos sociales.

Aún a riesgo de caer en un reduccionismo, es posible afirmar que las dinámicas históricas de las estructuras sociales, de las relaciones sociales de producción y de los sistemas de percepción individuales -en tanto ideología con la que se interpreta y se actúa en el mundo- son las que, a través de la mirada de la sociología clásica, permiten explicar el “cambio social” desde diferentes perspectivas. Estos aspectos evolucionan como procesos distintivos en contextos históricos y espaciales diferenciados y en el transcurso de períodos de tiempo particulares en cada sociedad. Las dinámicas de los cambios sociales, extendidas en el tiempo, generan en los agentes diferentes mecanismos de aceptación, resistencias y adaptaciones, que se manifiestan a través de luchas y acciones sociales. Es a partir de estas dinámicas, que se gestan las transformaciones sociales y se construyen y reconstruyen las identidades.

A diferencia de los procesos sociales extendidos en espacios de tiempo prolongados, en el caso de la cuenca inferior del río Atuel los daños medioambientales ocurridos generaron en corto lapso una ruptura en las tradicionales formas de producir y de vincularse con el medio natural. Estos hechos impulsaron procesos sociales particulares y una resignificación en las formas históricas de percibir la realidad objetiva con las que debían definir sus

acciones futuras. Algunos pobladores se vieron obligados a dejar de lado definitivamente sus saberes tradicionales (puesteros, esquiladores, etc.) e intentaron nuevas actividades fuera de sus lugares de origen, convirtiéndose en obreros y operarios circunstanciales de empresas industriales y comerciales.

El corte del río y las alteraciones al ecosistema destruyeron aspectos de la vida cotidiana tan simples como la caza de animales silvestres. Con ellos las familias se aseguraban el sustento diario ante la falta de otros recursos, y el dinero comenzó a cobrar una importancia significativa al convertirse en un activo necesario para la supervivencia. El verse obligados por los acontecimientos, con frecuencia a una edad adulta, a abandonar su lugar de pertenencia y sus modos de producción y subsistencia heredados de generaciones pasadas y emprender nuevos oficios -en general en trabajos subalternos, desvalorizados y en algunos casos en relación de dependencia o en la informalidad- puso en crisis sus estructuras identitarias y condicionó sus posibilidades de respuesta ante las nuevas condiciones y contextos que debían afrontar. La inserción de algunos de ellos en el mercado de trabajo asalariado fue una experiencia fallida que los hizo retornar al poco tiempo a su lugar de origen. Otros, imposibilitados de abandonar su lugar de residencia y medios de vida, permanecieron en el territorio adaptándose a las nuevas circunstancias y reubicando sus viviendas, toda vez que una suelta importante de agua desde el Nihuil -por exceso de acumulación en el embalse o por limpieza de acequias- inundaba sus asentamientos y destruía sus corrales y pequeñas majadas.

“Cuando se terminó el agua del río eso se convirtió todo en un desierto, venían unos vientos terribles ... no había monte, entonces tampoco había pumas, esos animales que ahora terminan las majadas, al que tenga algunas chivas se las comen los pumas, no había ni chanchos [salvajes] ni nada de eso.[...] Esto se convirtió en un desierto terrible; yo era chica, pero me acuerdo que la gente venía con una angustia... comentaban con miedo que se iba a cortar el río porque todos ya sabían lo que iba a pasar... y eso llegó, la gente perdió todo el poder económico que tenía, algunos que tenían campo los vendieron y se iban todos a Alvear en Mendoza [...]. O sea, nosotros nos acostumbramos a que la gente fue haciendo changuitas y ese proceso tiene que ver con el acostumbramiento a vivir en el desierto” (Irma, 2018).

Las consecuencias inmediatas, aunque no imprevisibles, del cierre de El Nihuil, produjeron una desarticulación del sistema local de relaciones de trabajo con sus lógicas secuelas sobre la estructura social. Las actividades tradicionales vinculadas a la cría de ganado ovino, la producción de algunos cereales, el comercio y otras tareas conexas, prácticamente desaparecieron en corto tiempo. Estos acontecimientos crearon las condiciones de posibilidad para las migraciones y cambios en la composición demográfica de las localidades y en las relaciones de producción y el trabajo asalariado. Vale destacar, como se desarrollará en los siguientes apartados, que los efectos negativos no se distribuyeron uniformemente sobre todos los estamentos sociales. Los más perjudicados

fueron los pequeños productores, puesteros y comunidades aborígenes dependientes de una economía de subsistencia y formas de producción ancestrales.

› **El éxodo**

La migración forzada, analizada precedentemente en su vinculación con los Derechos Humanos, fue el paso siguiente para aquellas familias que mayoritariamente conformaban la sociedad y no pudieron subsistir en el lugar. Su población emigró hacia las ciudades más próximas, aquellas que, con el impulso de la provincialización a partir de 1951, se encontraban en condiciones de absorber mano de obra rural o hacia la cercana General Alvear en el sur de Mendoza. En esta ciudad, en donde *“todo florecía”*, era posible intentar otro tipo de emprendimientos rurales -viñedos y olivares- aunque en muchos casos con pocas probabilidades de éxito por la falta de los conocimientos necesarios para llevar adelante nuevas formas de producción. En la mayor parte de los casos los migrantes se encontraron entre las generaciones en edad activa y reproductiva, en aquellos jóvenes que estaban en condiciones de comenzar y aprender de nuevo, quedando en sus lugares de origen los adultos mayores intentando una economía de mera supervivencia y adaptación a las nuevas condiciones ambientales. Esta disolución, al interior de la estructura familiar, provocó una ruptura en la continuidad de la transmisión cultural, de saberes específicos, de historia genealógica y de vínculos con el contexto natural conocido. Muchos de ellos retornaron luego, en la década de 1970, a sus lugares de origen, como reflejan los estudios de Dillon (2015).

Los alumnos de la escuela secundaria de Algarrobo del Águila con los que se conformó un grupo focal expresaban al respecto:

“[...] Nos contaba una Sra. que los hermanos mayores se tuvieron que ir a Alvear al tema de la cosecha porque acá no había nada que hacer” (Alumnos 2018)

El relato de Irma al recordar el barrio El Pacífico, en Gral. Alvear¹⁰, también nos habla de esa red solidaria de vínculos sociales y familiares, mencionada anteriormente, y que actúa como soporte de la propia estructura emocional frente a situaciones de crisis, ajenas a las propias voluntades.

10 Se denomina Barrio El Pacífico a un sector de Gral. Alvear (Mendoza) en el cual se asentaron mayoritariamente los migrantes pampeanos de la región afectada por el corte del Atuel.

› **La actualidad**

La ganadería vacuna, en su etapa de cría, es hoy la actividad económica preponderante en el oeste pampeano ya que ofrece una rentabilidad satisfactoria y, dado el nivel de tecnificación actual, medios de comunicación y movilidad disponibles, no requiere grandes volúmenes de mano de obra estable. Actualmente el agua para la explotación se extrae a través de electrobombas sumergibles alimentadas con paneles solares que no exigen mantenimiento, a diferencia de los molinos de viento o bombas a motor, lo que hace a los campos y a las haciendas prescindentes de la atención permanente de puesteros. Este sector socioeconómico no se encuentra afectado por la problemática del Atuel y se mantiene prescindente de los reclamos de los pobladores locales por el derecho de acceso al agua y la recuperación del ecosistema.

Para la población, la percepción del conflicto en la actualidad, las urgencias en resolverlo y las perspectivas de futuro, adoptan distintos perfiles según el grupo socioeconómico al que pertenecen, a las experiencias personales y los registros presentes en la memoria de los diferentes grupos de edad. Para quienes vivieron desde su infancia las consecuencias del corte del agua y conservan la memoria del desenlace que trajo consigo la construcción del Nihuil, el pasado es vivido con una triste nostalgia. El nuevo presente es concebido como una reconstitución de esos tiempos que tuvieron un devenir discontinuo, plagado de inseguridades, rupturas y reconstrucciones. El futuro no es hoy para ellos una preocupación; aunque reconocen la arbitrariedad de los acontecimientos, el paso de los años los ha ido acostumbrando a la nueva realidad y en todo caso, una nueva transformación quedará en manos de las generaciones futuras.

Para la generación siguiente, a excepción de los pobladores vinculados históricamente a la explotación ganadera y pertenecientes a la clase social económicamente más solvente, los daños ambientales, la destrucción de recursos naturales, la ausencia de medios y condiciones materiales, y fundamentalmente la ausencia del agua, les impide visualizar un futuro que permita generar proyectos de desarrollo social y económico en la región, tanto a nivel individual como comunitario. En este contexto social vivido por los pobladores con la carencia de marcos referenciales estables, es factible afirmar también, siguiendo a Bourdieu (2013), que no les es posible prever el futuro a partir de una relación racional con las conductas del presente ni organizar este presente en torno a un futuro planeado por el cálculo.

Juanita, Presidenta de la “Asamblea de Santa Isabel en Defensa de los Ríos Pampeanos, pone el énfasis en tres aspectos de la actualidad de Santa Isabel y Algarrobo del Águila: la falta de trabajo, con la consecuente relevancia del empleo público como paliativo a la desocupación; la penetración cultural de la provincia de Mendoza a través de los medios de

comunicación y los docentes mendocinos que trabajan en ambas localidades; la proximidad y medios de transportes hacia Gral. Alvear y San Rafael, dos ciudades con mayor actividad económica y oferta educativa que otras localidades próximas de La Pampa como Victorica o Santa Rosa.

Si bien en la actual composición etaria de Algarrobo del Águila no viven ya personas que conserven en su memoria registros directos del ecosistema de la región previos a la construcción del Nihuil, los alumnos de la escuela secundaria y los docentes entrevistados manifiestan un importante caudal de conocimientos e información sobre el tema. Tal vez por haber sido el epicentro del deterioro medioambiental, las autoridades educativas locales han considerado importante incluirlo en la currícula de las escuelas primaria y secundaria, lo cual no sucede en los restantes colegios de la zona y la provincia. Los relatos escuchados, fundamentalmente por parte de los alumnos, están marcados por dos improntas, una, la conciencia del daño ocasionado al medioambiente que impide el desarrollo socioeconómico de la localidad, la otra, la forma en que este hecho condiciona sus posibilidades presentes y futuras de crecimiento y desarrollo personal y social. Los adolescentes parecen deseosos de ser los herederos en la lucha por la recuperación del Atuel. Por los conocimientos transmitidos a través de los docentes en la escuela, ya que en general los adultos de las familias no suelen hablar del tema, y su propia percepción de la realidad, están informados y conscientes acerca del desarrollo de los acontecimientos y de la trascendencia que tendría para el crecimiento del pueblo, el volver a disponer del agua (González Rubio 2021).

Contrariamente a lo que podría suponerse en una primera mirada del problema y atendiendo a la importancia que, tal como reconocen los pobladores, tiene el agua como recurso necesario e imprescindible para la vida y el desarrollo humano, existe en los sujetos sociales una diversidad en los modos de percepción de las consecuencias del corte del río. Como se manifiesta, las opiniones de los distintos sectores sociales y grupos económicos y etarios sobre el conflicto del Atuel y sus consecuencias sociales, económicas y medioambientales, distan en mucho de ser coincidentes y de focalizarse en los mismos intereses.

Un análisis orientado a encontrar explicaciones plausibles sobre esta diversidad de representaciones de un mismo acontecimiento, en un mismo contexto social, espacial y temporal, basado solamente en la modificación de las condiciones materiales de subsistencia de los individuos, no sería suficiente si no tenemos en cuenta otros factores vinculados a la subjetividad individual. En este sentido Jung (1970), tomando algunas ideas de la antropología de la época, desarrolló el concepto de “inconsciente colectivo”. Para Jung este sería un estrato profundo del inconsciente, el que a diferencia del inconsciente personal en que sus contenidos mentales surgen de experiencias y asimilaciones estrictamente individuales, sus contenidos serían innatos. Es decir que, en términos del autor, “*este*

inconsciente no es de naturaleza individual sino universal" (1970: 10), y denomina a sus componentes "arquetipos". Un aspecto importante del pensamiento de Jung es que los arquetipos, así como todos los contenidos inconscientes, son concientizables, y consecuentemente verificables.

Si bien los arquetipos tienen carácter universal, su concientización, su emergencia al nivel consciente, es de carácter individual y por lo tanto propio de la subjetividad de cada persona, que como se ha dicho, se conforma a partir de experiencias y entornos culturales e históricos particulares de cada sujeto. Esto explicaría, desde una mirada de corte psicoanalítico, por qué ante un mismo acontecimiento que se presenta de igual modo y en idénticos contextos a distintas personas, estas toman decisiones disímiles y configuran la percepción de la realidad o sus sistemas de representación de modos diferentes.

➤ **Memoria y Olvido**

Los acontecimientos ocurridos en la región, con sus consecuencias sobre los contextos materiales y sistemas simbólicos de las poblaciones tratadas hasta aquí, tuvieron incidencias determinantes en la definición de las estructuras perceptivas e identitarias de los pobladores. No han sido ajenos a estas construcciones los mecanismos de dominación y las categorizaciones sociales impuestos por la sociedad hegemónica desde fines del siglo XIX y de los cuales se pueden observar aún hoy sus huellas en la sociedad. La memoria y el olvido han sido también instrumentos de los que se han valido las sociedades en la reconstrucción de su pasado y conformación de las identidades colectivas.

Para una mejor comprensión del concepto de "memoria hídrica colectiva" como un aspecto determinante en la reconstrucción material y simbólica de la sociedad, sustentado por Comerci y Dillon (2015), es de utilidad recurrir al pensamiento que, sobre la memoria colectiva, desarrolla Halbwachs (2004) en su obra. El sociólogo francés define "memoria individual" y "memoria colectiva" estableciendo diferencias y relaciones entre ambas. La primera, afirma, es una memoria propia del individuo que se alimenta de experiencias y percepciones personales que se presentan esquivas a la evocación, mientras que la segunda es una memoria de más fácil recuerdo cuyos elementos son compartidos por otros miembros de un grupo social y por lo tanto más sencillos de rememorar.

Vale aquí aclarar, siguiendo las ideas de Sigmund Freud, que todas las vivencias, tanto objetivas como emocionales o espirituales de las personas, yacen en el inconsciente y su emergencia al plano de la consciencia se encuentra mediada por la represión (1973, TI, Ensayo XVII, Cap. VII, Escritos E, F). Estos mecanismos del aparato psíquico operan de

manera singular en cada individuo, por lo que la memoria individual, aún de una experiencia compartida, difiere en cada uno de ellos.

Así, afirma Halbwachs, si bien la memoria colectiva se sustenta en la diversidad de memorias individuales que componen el grupo, la aprehensión que cada individuo tiene de esa memoria colectiva, diferirá producto de la pluralidad de relaciones que cada sujeto mantiene con el mismo. La memoria colectiva tiene una identidad propia no obstante estructurarse a partir de las memorias individuales, y poseer diferentes marcos espaciales y temporales, es decir que sus límites en el tiempo y sus referencias espaciales no son los mismos que los de cada memoria individual. La memoria colectiva es en consecuencia una construcción social, una reconstrucción del pasado, con elementos del presente, que se encuentra en la memoria de todos, aunque con variantes en las distintas percepciones individuales. La memoria, como recuerdos puestos a disposición de la reconstrucción de un presente, y como dispositivo mental que conforma nuestras estructuras identitarias individuales y colectivas, se activa y se transmite no solo mediante la oralidad y la escritura sino también a través de sonidos, imágenes y sentidos. El espacio constituye también un particular medio de transmisión de los recuerdos.

En el caso que se analiza, los alumnos y docentes de la escuela de Algarrobo del Águila relatan que a fines del año 2017 se construyó sobre la ribera del arroyo La Barda¹¹, dado el caudal regular que tenía desde hacía unos meses, un espacio recreativo. En él era posible practicar algunas actividades náuticas y de esparcimiento como navegar en Kayak, bañarse y compartir un asado en las mesas y parrillas construidas por el municipio, a la sombra de los árboles. Este espacio material, se constituyó asimismo en un espacio simbólico a través del cual el grupo social reescenificó, con elementos del presente, el “marco imaginario” de un pasado guardado en la memoria. El hecho, producto de una acción político-social, cristalizó en las nuevas generaciones los recuerdos presentes en la memoria colectiva recreando las posibilidades de un modo de vida diferente.

Lo sucedido al poco tiempo en este espacio recreativo muestra otro formato de la memoria, tal es el olvido. Se ha referido precedentemente a Freud para destacar cómo las experiencias vividas por una persona emergen a la consciencia previo paso por una estructura mental represiva, y que evita el surgimiento de recuerdos no gratos que puedan provocar inestabilidad emocional. De esta manera esos recuerdos potencialmente perjudiciales continúan en lo profundo del inconsciente convirtiéndose en “olvidos”. Este mecanismo opera de manera similar en los grupos sociales frente a recuerdos de graves acontecimientos que puedan producir inestabilidad social al cuestionar las normas morales

¹¹ Único brazo del Atuel por el que corre esporádicamente un caudal mínimo de agua en determinadas épocas del año.

por las que se rige. La diferencia fundamental con los mecanismos individuales es que, en este caso, los olvidos se organizan socialmente mediante la supresión de recuerdos conflictivos en beneficio de la cohesión social (Burque, 2000), o de la legitimación del presente a través de la construcción de una memoria colectiva derivada de una nueva subjetividad instalada desde el Estado. Existe, sostiene Burque, una memoria oficial y una no oficial, esta última resiste el olvido permanente y emerge cuando se registran en la sociedad determinadas condiciones sociales, políticas y económicas producto de un particular desarrollo histórico.

Retornando al caso del espacio recreativo de Algarrobo del Águila, al iniciarse la temporada estival en la zona y sus pobladores se aprestaban a disfrutar los beneficios de un otrora impensado balneario, las autoridades de General Alvear, Mendoza, cerraron las compuertas que sobre el río Atuel se encuentran instaladas en la cercana localidad de Carmensa, bloqueando el curso del río aguas abajo y convirtiendo el arroyo La Barda nuevamente en un cauce seco.

Es plausible aplicar a este caso los elementos de análisis precedentes, referidos a las formas en que las distintas sociedades construyen y operan sobre la memoria colectiva conforme a sus particulares intereses, sus recuerdos y sus olvidos, o en términos de Burke, su “amnesia colectiva”. Para la provincia demandante era necesario mantener conscientes y actualizados esos recuerdos en las nuevas generaciones, construyendo un espacio social activo y simbólico, independientemente del resultado final de la reescenificación, mientras que para la provincia demandada no era admisible políticamente que poblaciones que le reclaman sus derechos de acceso al agua, rememoraran sus antiguos registros de un medioambiente diferente, por lo cual deciden de manera unilateral e inconsulta el corte del río.

La identidad, frecuentemente percibida como personal e individual, es social; el individuo “es” en tanto existe una identidad de grupo y está basada en el reconocimiento de y por los otros. La identidad también se construye sobre la memoria de las tragedias colectivas que se manifiestan en muchos casos en formas de resistencias pasivas, aunque más no sea evitando el olvido. Los espacios de tragedia como lo son, en el caso de análisis, la presencia permanente del cauce seco del río y el deterioro medioambiental, bloquean el trabajo del olvido y se constituyen en “balizas de la memoria” al tiempo que en “balizas identitarias”. Lo mismo sucede con los lugares del olvido en aquellos casos en que los recuerdos “son demasiado pesados para cargar” (Candau, 2008).

Memoria y olvido se encuentran indisolublemente ligados y los hechos del pasado son frecuentemente manipulados por los Estados con el objeto de instituir en la sociedad un sistema propio de subjetividades que legitimen su accionar. La memoria pública, señala Huyssen (2001), no es transmitida por los medios de comunicación con inocencia, es

reconfigurada presentándola como legitimadora del mensaje que se desea instalar. De la misma manera que la identidad individual necesita el reconocimiento de otros, los pueblos también necesitan el reconocimiento de otros pueblos para reafirmar su historia e identidad.

Por otra parte, nuestra cultura necesita contar con vínculos arraigados en espacio y tiempo que permitan relaciones estables y con cierta permanencia. Los acontecimientos que producen cambios disruptivos en los modos y medios de vida, como consecuencia de la transformación de nuestro hábitat, provocan consecuentemente situaciones de estrés social que inciden en los procesos de construcción identitaria social e individual. Es aquí donde cobra relevancia la “cultura de la memoria”, de esa “memoria hídrica” que trae el recuerdo de un pasado y un tiempo regular y previsible.

➤ **Conclusiones**

El corte definitivo del río Atuel, consecuencia de la construcción y puesta en funcionamiento del embalse El Nihuil, con finalidades de riego, generación de energía eléctrica, y promoción de actividades turísticas para el sur de la provincia de Mendoza, produjo profundas alteraciones en todos los aspectos de la vida cotidiana de las poblaciones asentadas aguas abajo sobre el territorio de La Pampa condicionando su presente y su futuro. La destrucción del medio ambiente y ecosistema del oeste pampeano y de las poblaciones de Algarrobo del Águila y Santa Isabel en particular, transformó un otrora territorio apto para el desarrollo sustentable de sus pobladores, en un suelo árido sin posibilidades productivas que los obligó a tomar decisiones de adaptación y supervivencia en el marco de una realidad objetiva completamente nueva y desconocida. Los efectos del acontecimiento social, irrefrenable y disruptivo, produjo tanto en el plano material como simbólico, tensiones y transformaciones en las identidades y *habitus* de las comunidades y sus individuos. La lectura del nuevo contexto, el cálculo racional de sus posibles consecuencias y la orientación de sus acciones a futuro, debieron ser concebidos en situación de estrés social con los marcos y las estructuras de interpretación y subjetividades constituidos históricamente en contextos naturales y sociales completamente diferentes.

Las consecuencias materiales e intangibles sobre las personas y las sociedades son recurrentemente subestimadas e invisibilizadas por los sectores sociales beneficiados por el actual estado de cosas. Mientras tanto, gran parte de los pobladores de las localidades estudiadas continúan en una situación de postergación material y social en la que la dinámica de relaciones entre la realidad objetiva y la subjetividad de sus percepciones se debate entre el conformismo e intentos de adaptación y resistencia en la esperanza de que algún día sus

reclamos sean atendidos por las autoridades de turno. Todo ello en el contexto de un marcado arraigo y estrechos vínculos materiales y simbólicos con el territorio.

No es posible examinar el evento y sus efectos a partir de la simple deconstrucción y análisis individual de cada uno de los elementos que lo componen. Ninguna de las dimensiones de análisis ya sea política, económica, social, medioambiental o cultural puede ser aislada y pensada en cuanto a sus causas y consecuencias, obviando su interacción con las restantes. Todas las facetas de la vida social y la realidad material componen una totalidad que debe ser distinguida como tal y funcionar como un marco contextual y referencial para la búsqueda de soluciones. No obstante, es posible aproximarse a un entendimiento del desarrollo del proceso a partir de algunos elementos fundamentales, analizados en este trabajo, que se conjugaron de modo particular para crear las condiciones de posibilidad de lo ocurrido y encontrar explicaciones que permitan una mejor comprensión.

› **Referencias bibliográficas**

- AGRADANO DE LLANOS, María E. 2000. "La supuesta existencia de la cuenca del río Desaguadero". *Revista de la Universidad de Mendoza (RUM)*, 18.
- AUGÉ, Marc 1985. "Notas sobre las relaciones entre espacio social y sistemas simbólicos". *Annales ESC*, 6: 1251-1259
- BLANCO, Jorge 2007. "Espacio y territorio: elementos teórico-conceptuales implicados en el análisis geográfico". En: M.V. Fernández Caso y R. Gurevich (coord.) *Geografía, Nuevos temas, nuevas preguntas*. Buenos Aires: Biblos. pp.37-64.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc. 2012. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BOURDIEU, Pierre. 2013. "Las condiciones económicas de la transformación de las disposiciones económicas". En: *Argelia 60: Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BURKE, Peter. 2000. "La historia como memoria colectiva". En: *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza Editorial. Pp-. 65-85.
- CANDAU, Jöel. 2008. "El juego social de la memoria y la identidad: fundar, construir". En: *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ed. Del Sol.
- CFI - CONSEJO FEDERAL DE INVERSIONES y MAZZA, Guillermo. 1961. *Recursos Hidráulicos Superficiales. En Evaluación de los Recursos Naturales de la Argentina. Tomo IV. Vol 1 y 2*. Argentina: CFI.

- COMERCI, María E. y DILLON, Beatriz. 2015. "Cambios en los modos de vida e impactos sociales en la depresión fluvial Atuel-Salado-Chadileuvú- Curacó". En: *Territorialidades en tensión en el Oeste de La Pampa: sujetos, modelos y conflictos*. Santa Rosa, La Pampa: Ed. Universidad Nacional de La Pampa. pp. 57-76.
- DILLON, Beatriz. 2015. "Modelos de desarrollo y su impacto en la población Oesteña: labilidad ambiental e implicancias sociodemográficas". En: S. B. Dillon y M. E. Comerci (coord.) *Territorialidades en tensión en el Oeste de La Pampa: sujetos, modelos y conflictos*. Santa Rosa, La Pampa: Ed. Universidad Nacional de La Pampa. pp. 27-56.
- FIUBA - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES. FACULTAD DE INGENIERÍA. 2009. *Estudio integral de la cuenca del río Desaguadero – Salado - Chadileuvú – Curacó. Tomo III*. Buenos Aires: FIUBA.
- FREUD, Sigmund. 1973. *Obras Completas*. Madrid, España: Ed. Biblioteca Nueva.
- GONZÁLEZ RUBIO, Ambrosio. 2021. *Érase una vez un río. Representaciones y sentidos en torno al conflicto del Atuel*. www.academia.edu
- HABERMAS, Jürgen. 1990. *Teoría de la acción comunicativa. Tomos I y II*. Buenos Aires: Taurus.
- HALBWACHS, Maurice. 2004. *La Memoria Colectiva*. Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HUYSEN, Andreas. 2001. "Pretéritos presentes: medios, política, amnesia". En: *En búsqueda del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica. pp. 13-40.
- JUNG, Carl G. 1970. *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- LITERAS, Luciano. 2017. *Vecindarios en armas. Sociedad, Estado y milicias en las fronteras de Pampa y Norpatagonia (segunda mitad del siglo XIX)*. Rosario, Santa fe: Prohistoria ediciones.

Producción de ancianidad en distintos contextos. Articulación de memoria y edad en sus subjetivaciones

GRIZZI, Elena / Universidad Nacional de Río Negro - grizzielena@gmail.com

Grupo de Trabajo 12: *Procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de la vida.*

» *Palabras clave:* ancianidad - memoria - edad

» **Resumen**

En esta ponencia me propongo pensar sobre los procesos de subjetivación cuando el posicionamiento en el curso de la vida se define por uno mismo o por los otros como “ancianidad”.

A partir de mis primeras experiencias de campo en instituciones “para adultos mayores”, reflexiono acerca de las articulaciones entre “ancianidad”, “memoria” y “edad” que operan en estas definiciones sobre los sujetos “beneficiarios”. Estos análisis me llevaron a preguntarme por los modos diferentes de ser o no “anciano/a”.

Hace unos meses, empecé un nuevo trabajo con comunidades mapuches en las cuales cobra importancia la subjetivación como papay y chachay. A través de conversaciones con personas nombradas como tales, y de la observación participante en trawün (encuentro) donde performan sus roles, planteo las preguntas y desplazamientos teóricos con los que redefino mi investigación sobre la ancianidad.

» **1. Narración del recorrido: presentación del tema**

Mis intereses en torno al estudio antropológico de ciertas ancianidades comenzaron en el segundo y tercer año de mi recorrido universitario, en 2018-2019, movilizada por procesos muy particulares de institucionalización de la ancianidad¹ en la ciudad de

1

Asimismo denominada vejez, tercera o cuarta edad, adultos mayores, abuelos o abuelas según los contextos.

Bariloche. A continuación, relato la forma en que fue conformándose el interés y las preguntas por los procesos de subjetivación particulares, a través de ese recorrido con mis primeros acercamientos al campo, el contexto particular de estudio y principalmente vinculado a temas relevantes que fueron surgiendo en las conversaciones con mis interlocutores/as. Luego, en las secciones siguientes, retomo brevemente dos casos que me parecen sugerentes para introducir las preguntas y desplazamientos teóricos con los que redefino mi investigación sobre ancianidad.

En el año 2018 comencé a realizar visitas y a sostener distintos tipos de intercambios en dos instituciones para adultos mayores. La primera es una Residencia Para Abuelos al este de la ciudad de San Carlos de Bariloche, de gestión privada y enfocada principalmente en la comunicación con las familias de *los abuelos*² en tanto *soporte económico y emotivo para ellos*. La segunda, ubicada en la zona de los kilómetros en la misma ciudad, en la que me vinculé con los actores responsables de la gestión de un Hogar de Ancianos. Su organización es producto de un acuerdo entre el Estado y una empresa³. La misma se encarga casi en su totalidad del manejo del Hogar desde el afuera, poseyendo una Comisión Directiva para ello y, desde el adentro, un cotidiano regulado primeramente por *las hermanas*. Dentro de los objetivos de esta institución se promueve que se trate de un lugar para quienes no tengan familias ni situación económica que los apoye y sostenga. De este modo, me acerqué a distintas trayectorias y situaciones de institucionalización de personas en sus ancianidades. Cabe agregar que tengo registro de una notoria presencia de muchos aspectos religiosos incrustados en los sentidos sociales en la convivencia diaria en ambos espacios, lo que fue uno de los primeros propulsores para el análisis situado.

Con intenciones de comenzar un trabajo etnográfico en estos contextos comencé a preguntarme por los procesos de institucionalización de la ancianidad y las diferentes implicancias socioculturales que surgen alrededor de ella. Entre las primeras inquietudes que me fueron surgiendo, estuvieron aquellas relacionadas con los sentidos y las tensiones en torno al ser y/o estar anciano/a, tanto para las mismas personas que concurren a estos lugares como para los trabajadores/as a cargo de su cuidado, las familias y otras personas allegadas a las instituciones. Además de las relaciones sociales que componen y producen esos sentidos, el campo fue indicando la relevancia de las relaciones de cuidados que se despliegan en dichas instituciones, y que demarcan maneras de comprender la ancianidad y formas entendidas y establecidas de cómo las mismas deben transitarse.

2 Las palabras en *cursiva* hacen referencia a terminologías nativas.

3 Referente en proyectos tecnológicos a nivel mundial que posee una residencia en la ciudad de Bariloche.

Con la coyuntura de pandemia por Covid-19⁴, se fueron implementando ciertas políticas públicas que modificaron las formas y manejos oficiales en la producción y reproducción de las relaciones de cuidado en torno a la ancianidad, al tiempo que se fueron caracterizando grupos considerados *de riesgo*⁵ y ciertas relaciones y cuidados particulares para ellos. En base a este contexto, me pregunté por los cambios, tensiones, incorporaciones, redefiniciones que tuvieron aquellas relaciones de cuidado, sus sentidos asociados y las categorizaciones implicadas para atender la cuestión de la ancianidad. Así, los primeros interrogantes se vieron fuertemente afectados y, en este sentido, ocurrieron dos cuestiones simultáneas que cabe hacer mención en este recorrido de preguntas: por un lado, el acceso a aquel campo se dificultó por la imposibilidad de los acercamientos presenciales e intermitencia de las vinculaciones virtuales para con los cotidianos en estos contextos y, por otro lado, mi inicio en la observación y participación de un proyecto de investigación⁶ que implicaba, entre varias actividades, acercamientos a comunidades mapuche y mapuche-tehuelche tanto en Río Negro como en Chubut.

Los sentidos hegemónicos en torno a la ancianidad ya no hacían sentido en los contextos que comenzaba a transitar. Ancianidad o vejez, “abuelizaciones”, salud, conocimientos tanto en *su pérdida* como en *su producción*, memoria en sus aspectos individuales como en su colectivización cobraban sentidos muy distintos según los contextos a los que me acercaba⁷. Como resultado de esto –y a modo preliminar- comencé a notar diferencias y desigualdades en distintas trayectorias en los modos de subjetivar ancianidad.

En este marco, entonces, es que me propongo exponer reflexiones y análisis que se desprenden de algunas de aquellas experiencias de campo propio y de trabajos de campo junto con el equipo GEMAS⁸.

4 Normativa relacionada con la emergencia sanitaria por la pandemia de coronavirus COVID-19. Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/jefatura/innovacion-publica/oficina-nacional-de-contrataciones-onc/normativa-covid>

5 Ejemplos de políticas y disposiciones públicas:
- DECNU-2020-260-APN-PTE - Coronavirus (COVID-19). Disposiciones. Ciudad de Buenos Aires, 12/03/2020. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/335000-339999/335423/texact.htm>

- RESOL-2020-1541-APN-MS. Ciudad de Buenos Aires, 23/09/2020. Disponible en: <https://cadime.com.ar/resolucion-1541-2020-grupos-de-riesgo-en-el-marco-de-la-emergencia-sanitaria-actualizacion/>

6 Los proyectos de memoria: producción de conocimiento y subjetivación ciudadana en contextos de subordinación y alterización 40-B-643

7 Específicamente refiero a territorios de comunidades mapuche o mapuche-tehuelche, en situaciones de trawn (encuentro) en Catriman Colihueque, acercamientos a costa Lepá (provincia de Chubut) y Quijada (Río Negro), a la Residencia para abuelos y a la Comisión directiva de Hogar, y encuentros con dirigentes de la organización de Adultos Mayores en la ciudad de Bariloche.

8 El Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas es una red de investigadores (docentes y alumnos) pertenecientes a distintos centros universitarios del país. Desde su conformación en el año 2008 se ha venido desarrollando en espacios formales de investigación y extensión, así como en espacios informales de participación política e intercambio de conocimientos. <https://gemasmemoria.com/>

Cabe incluir que utilizo metodologías con un enfoque etnográfico y un abordaje cualitativo (Mendizábal, 2006) con los objetivos de dar cuenta de las perspectivas nativas de las y los actores sociales⁹. En particular, me interesa hacer hincapié en las perspectivas, experiencias, vivencias y trayectorias seleccionadas para dar cuenta de diversas maneras de habitar y subjetivar la ancianidad (Dwyer, 2009; Guber, 2011 y 1988;).

› **2. La ancianidad en su producción situada: reflexiones en torno a procesos de subjetivación heterogéneos**

Me resulta pertinente recurrir al enfoque que considera a las diferencias y las desigualdades como entramadas. Partir del mismo implica tener presente el interjuego de distintos clivajes que, según Claudia Briones y Alejandra Siffredi (1989), son líneas que estructuran la organización social de identidades, subjetividades y agencias estableciendo dinámicas de agregación/desagregación, y deben ser estudiados y analizados en sus respectivos contextos indexicalizados en discursos y prácticas (Briones, 1998). En esa misma línea, Melisa Cabrapán Duarte et. al. (2014) afirman que “clase, género, edad, etnicidad y nacionalidad constituyen clivajes que operan entramados habilitando prácticas, estilos, corporalidades, performances y discursos en torno a modelos de subjetividad que se impregnan de valores morales” (2014: 2). Es decir que las diferencias y las desigualdades no son absolutas sino, relativas, relacionales y contextuales.

A lo largo de mis trabajos de campo identifiqué ciertas diferencias y desigualdades en el marco de lo que se denomina la institucionalización de ancianidad. Primeras reflexiones que giraron en torno a comprender e indagar sobre los procesos de articulación y entramado de clivajes –edad, género, etnicidad, clase, religión– que construyen formas específicas de ancianidad en el marco de dichas instituciones. Luego, estos mismos interrogantes me fueron acompañando en distintos contextos y en el análisis de diversas trayectorias.

Frente a las iniciales preguntas, un primer camino para analizar los procesos de articulación y entramado de clivajes fue a través del análisis de las normativas, leyes y ordenanzas (en sus distintos niveles de aplicación) que regulan las relaciones y concepciones en torno a la ancianidad. Allí, comencé a hacer hincapié en la forma en que aquellas leyes y normativas estructuran los distintos sentidos dominantes e interpelaciones sobre lo que implica ser o estar anciano/a; sobre todo aquellos sentidos nativos usados por los actores sociales implicados en las instituciones con las que más me

vinculé. Asimismo presté atención a lo que se espera, produce y re-produce como las correctas maneras de transitar la ancianidad. Me encontré con que dichas posiciones se diferencian entre sí en función de los acuerdos y/o desacuerdos en las formas de concebir la relación vejez/salud y su cuidado. Las diversas experiencias, vivencias y conocimientos de las personas que interactúan y transitan estos espacios estaban estrechamente interrelacionadas y configuradas con maneras hegemónicas de subjetivaciones de ancianidad y modos de abordarla.

A continuación introduzco brevemente situaciones de campo para identificar entramados y articulaciones de clivajes en concreto. Comenzando a estudiarlas mediante las siguientes relaciones, prácticas y discursos y preocupándome por lo que me señalaban como relevante interlocutores varios/as sobre lo que a la ancianidad le concierne.

2. a “Talleres de ayuda para la memoria”

El concepto de memoria lo escuché por primera vez realizando trabajo de campo en la Residencia Para Abuelos, en un Taller dedicado a *la ayuda de la memoria para los abuelos y abuelas*. Me acercaba a este mundo una vez por semana, realizando mis registros y observaciones participantes y, al escribir estas páginas, hoy me reencuentro con sensaciones de entrar a un lugar muy mediatizado, regulado, religioso, por momentos excesivamente colorido y ruidoso (particularmente por el televisor a muy altos volúmenes) y dividido y recorrido de modos muy específicos por cada una de las personas que lo transitaban (*cuidadoras, la tallerista, los abuelos y abuelas* –que, vale aclarar, nunca supe si cada una de estas personas eran efectivamente abuelos y abuelas-- y, cada tanto también algunos familiares y/o algún medico/a).

El taller se realizaba los martes después de la hora del almuerzo y tengo registradas las reiteradas veces que *las cuidadoras* me indicaban que se trataba de un taller que participaban los internos *menos dependientes*, los mayor *auto-válidos* física y mentalmente.

En este espacio de trabajo *la memoria* era asociada a lo que debe o *falta ser recordado*; *por motivos de vejez ocurre muy comúnmente la pérdida de memoria* (Registros de campo, 2018). Y allí cabían los talleres para recuperar y trabajar esa memoria, esos conocimientos necesarios. Por ejemplo, se leían secciones del Martín Fierro, se escuchaban *tangos conocidos*, se hablaba de *personajes relevantes en nuestra historia* (el subrayado es propio), y algunas veces se conversaba de *los tiempos en juventud*.

Hubo un día que antes de comenzar el taller me encontré con una de las dueñas de la Residencia. En la conversación que mantuvimos ella me señala lo siguiente:

“En realidad son chicos en gente de cuerpo grande [...] hay una frase que es muy cierta: un padre o una madre puede criar diez hijos, pero no diez hijos a una madre o un padre. Y acá, en este

laburo, te das cuenta que es así [...] Esto es como en el jardín. Yo desde que soy mamá hago mucha comparación en eso [y ella misma siguió insistiendo a lo largo de la misma charla] yo tuve que ser madre para hacer ese clic [...] yo hago mucha relación con el tema del jardín ¿entendés? Que es donde más paciencia, amor tenés que dar porque estás formando criaturas...y acá, ellos vienen de vuelta” (Registro, 2019).

En otra conversación, esta misma mujer vuelve a traer la comparación con el jardín y el foco en las relaciones de cuidado, relaciones con supervisión de adultos¹⁰ implicadas en los vínculos con los abuelos diariamente:

“Por una cuestión de que cuando vos sos la titular de un lugar así tenes muchas responsabilidades, entonces para cualquier cosa que salga mal digamos, por decirte un abuelo se cayó; son cosas que pueden pasar. Pasa hasta en los jardines que un nene le pegó a otro le dejó eh el ojo ¿entendes?” (Registro, 2019).

A través de las relaciones de cuidado(s) en estos contextos comencé a entender algunos entramados de edad, género, y los sentidos puestos al trabajo de la memoria.

Aquí me resultó pertinente las reflexiones de Deborah Durham (2000) quien se preocupa por la categoría de juventud en cuanto clivaje de la edad, argumentando que es una categoría dudosa siendo que puede ajustarse a numerosas personas simultáneamente, pero a ninguna consistentemente. Al momento de utilizarlas como categorías analíticas, esta autora sostiene que no pueden universalizarse por lo que es necesario tener presente sus sentidos locales y situados (lugar, tiempo y grupo en cuestión). De esta manera, propone entender la categoría juventud como un indicador social (social shifter¹¹) para comprender el modo en que quienes apelan al concepto de juventud en su caso, se sitúan a sí mismos/as en un “paisaje social de poder” (derechos, expectativas, relaciones). Estas apelaciones no son necesariamente estáticas, por el contrario pueden ser dinámicas, contenciosas y dependen también de la creatividad en su uso. Así como el clivaje de juventud opera como “shifter”, entiendo que el clivaje de ancianidad también puede estar actuando de similarmente. Estudiando estas formas de uso del término ancianidad en la vida cotidiana, se pueden rastrear los modos en los que las relaciones están situadas en campos de poder, conocimientos, derechos, de negociaciones, sentidos de persona y de agencia. En este sentido, podrían analizarse entonces una imposición de sentidos, un “deber ser anciano” en un marco de este tipo de institucionalización de persona. Las relaciones sociales, entre las que se destacan las de cuidados en estos marcos como relevantes para mis interlocutores/as, se producen y reproducen en el cotidiano de dichos

10 La mayoría se trataba de relaciones adulto céntricas

11 Se trata de un término tomado de la lingüística; un tipo especial de deíctico o término indexical que no funciona a través de una referencialidad absoluta a un contexto fijo, sino que refiere al orador a un contexto relacional o indexical.

espacios y se encuentran –aunque no necesariamente determinados– regulados y enmarcados en normativas y ordenanzas que pautan maneras oficiales o hegemónicas de actuar. En este caso, se trata de lo que debe ser recordado, de cuáles son las memorias compartidas necesarias a re-crear en estos contextos.

En relación con la hegemonía, parte de entenderla como un proceso siempre activo de dominación y subordinación, y en interconexión con significados, prácticas y valores cotidianos e informales (Williams 1997). Este proceso activo moldea los modos de hacer y de ver de las personas a través del tiempo, porque en tanto es hegemónico opera actualizándose, reforzándose y recreándose en los procesos mismos de la vida social que lo atraviesan. Para el caso de las construcciones hegemónicas en torno a la ancianidad debe resaltarse la forma en que los discursos, leyes y decretos estatales municipales van instituyendo los sentidos dominantes en torno a la vejez a partir de ciertas interpelaciones, derechos, lugares sociales, e incluso a través del uso de la categoría misma de “Adultos Mayores” –particularmente utilizada en el actual contexto de pandemia, desde las políticas públicas y discursos políticos.

Desde estos marcos teóricos y primeras experiencias en campo me propuse comenzar a contribuir a caracterizar construcciones de ancianidad. Una idea de ancianidad que es hegemónica y se produce y reproduce en ámbitos institucionalizados, con ciertas normas, códigos y relaciones particulares. Entre sus definiciones y sentidos sociales la ancianidad es asociada a ciertas edades y cuerpos biológicos y biologizados que, entre otras cuestiones, deben trabajar la memoria adquiriendo o *recordando* conocimientos que debieran de tener las personas. En particular, se trata y abarca las ancianidades, en tanto abuelos y abuelas inmersos en relaciones específicas de cuidados, dependencias, y normas comunes para la convivencia institucionalizada.

2. b “*Las ancianas*” en territorio

Acompañando y participando en el proyecto de investigación mencionado comencé, entonces, a escuchar otras formas muy distintas de vivir y producir socioculturalmente ancianidad. En particular comencé a preguntarme primeramente por la performatividad de los roles de ancianas, mujeres, mapuches. Me interesa enfocarme en las corporalidades, la identidad mapuche, permeando la edad y articulando los clivajes muy distintamente a lo anteriormente nombrado. Para introducir estas nuevas reflexiones introduzco a continuación algunas partes significativas de un trabajo de campo:

Salimos de Bariloche hacia Chubut el 17 de septiembre del año pasado en mi auto, siendo el primer viaje que hacíamos juntas como “gemitas”¹² por lo cual teníamos un montón de expectativas y sensaciones que fuimos compartiéndonos a lo largo de la ruta. Al día siguiente, por la mañana, nos encontraríamos con otros autos para ir juntos al Trawün convocado por la comunidad Catriman Colihueque cerca del parque nacional Los Alerces, camino a Laguna El Martillo. Tuvimos la oportunidad de acompañar, observar y participar activamente por dos noches en territorio. Sabíamos que en líneas generales, al primer día del trawün no se invita a personas que no pertenecen al pueblo mapuche-tehuelche, debido a que es un espacio que se da entre ellos, no abierto a la comunidad. Pero que en esta ocasión, dada la complejidad que implicaba llegar al lugar¹³, se hizo una excepción y estuvimos presentes en los momentos en que se produjo. Asimismo, se haría un parlamento con distintos representantes estatales¹⁴ al día siguiente.

Amanecemos el segundo día y luego de calentar el agua para el mate fuimos con Abril, una de mis compañeras, a la casa de Isabel, mujer mapuche y anciana de la Lofche¹⁵. Esa mañana nos habló de su madre y su relación con el telar mapuche, mientras giraban los mates en ronda. En medio de la conversación, Isabel se retiró por un momento sin decir nada y pasados algunos minutos, apareció con el telar del que nos venía hablando y un poncho precioso tejido por su madre, el cual significaba para ella “la memoria de su muerte”. Se lamentó en varias ocasiones no haber aprendido con ella a usar el telar, pero la reconfortaba mucho que su hija, Gloria, sí haya aprendido con su abuela y que ella sea ahora quien le enseñe. Al mediodía, cocinamos comunitariamente el almuerzo mientras esperábamos la llegada de los funcionarios y, a los pocos minutos de llevarlo a cabo, uno de los hombres comenzó a hacer sonar la xuxuka¹⁶. A la distancia, pienso si este sonar del instrumento no estaba relacionado con la llegada de *las ancianas*, ya que, de lejos, su performance, sus posturas, sus miradas, las de otros/as sobre ellas parecían indicar una posición de prestigio y de conocimientos particulares. Miradas que no tenía registradas o identificadas hasta ese entonces.

Una vez todos/as presentes, nos sentamos en ronda alrededor de un fuego, que con el correr de las horas se tornó una fuente fundamental de calor. Las llamadas ancianas eran tres; Isabel de Catriman Colihueque la protagonista principal del conflicto que nos

12 En tanto todas estudiantes y participantes de GEMAS

13 Para llegar a la casa de Isabel Catriman subimos, junto a otras personas que también participarían del Trawün, en la caja de un camión grande y viejo que subiría al monte por caminos realmente sinuosos.

14 Julián Celso Fernández Duarte (Dirección de Asuntos Jurídicos), Daniela Fernández, Paula Barbieri, Sebastián Tedestieri, Eduardo Raúl Hualpa (Abogado, militante político por los derechos humanos, docente).

15 *Lofche*, del mapudungun, refiere a “comunidad”.

16 *xuxuka* en mapudungun, Instrumento también denominado petranca; es un aerófono del género de las trompetas.

concernía en aquel encuentro, Margarita de Nahuelpan y María Luisa. Isabel, a mi sorpresa porque parecía más joven, me comentó que estaba por cumplir 80 años. Mujer dulce cuando nos dirigía la palabra personalmente y, a la vez, fuerte y clara al enunciarse a los presentes del parlamento. Las palabras de las ancianas parecían ser más densas, más experimentadas que otras voces y por ello se les daba otros lugares de enunciación.

El logko de una de las comunidades presentes en el trawün parecía un mediador entre dos lógicas, entre casi dos mundos mapuche y no-mapuche. Luego de hablar en mapudungun pidió permiso para *hablar en winka* y dijo algunas palabras en castellano sobre el conflicto que nos convocaba, así como también reflexionó brevemente acerca del Trawün como “Estrategia ancestral de diálogo” mencionando que en su momento *hasta se había parlamentado con Roca*. La palabra comenzó a circular y cada cual realizó su presentación. Al logko le siguieron las ancianas de la comunidad Nahuelpan, luego Gloria. Mi desconocimiento de la lengua no me permitió comprender qué decían exactamente, pero, como protocolo de presentación mapuche, decían sus nombres en mapudungun y en winkadungun, luego mencionaban a sus ancestros, al territorio de dónde venían, y saludaban al territorio en que se encontraban y a todas las fuerzas que en él existían.

Al finalizar ese primer momento, una de las ancianas de Nahuelpan pidió que hable la anciana Isabel. Y así fue que Isabel tomó la palabra. En una performance propia habló de su resistencia en el territorio, *muerta me van a tener que sacar de acá, más ahora que tengo todo el newen de toda la comunidad* (Registros, 2021). También las distintas comunidades comunicaron sus problemáticas, aunque todas coincidían en varios puntos: el no reconocimiento de sus tierras, problemas con terratenientes, vacíos legales, discriminación dentro de la justicia.

Hacia el final, fueron las ancianas quienes cerraron la conversación una tras otra con las palabras justas para la ocasión. Me sorprendió la claridad en la que se expresaban, sus enfoques, la expresión de las tantas desigualdades que debían de afrontar y quienes pretendían representarlas no lograban ni acercarse. Trayectorias de lucha, memorias encarnadas en sus corporalidades y la fuerza que se expandía al estar sentadas una al lado de la otra. No era mi visión esta, era la de mis compañeras y la de varios de los/as presentes.

Para comenzar a comprender, entonces, otras trayectorias de ancianidad, otra producción de sentidos sociales y culturales que hagan a estas vivencias me es fundamental analizar en contexto, en experiencias particulares y el entramado de clivajes que constituyen las subjetividades de un modo heterogéneo. En su análisis, considero pertinente un marco que implique los trabajos de memoria, la performance de los roles, las corporalidades, en situaciones como la expuesta, de lucha, de resistencia, de diferencias y

desigualdades articuladas encarnadas políticamente y que moldean estas relaciones y procesos de subjetivación.

Por último considero pertinente agregar y fundamentar la necesidad de pensar antropológicamente el clivaje de la edad¹⁷ como dimensión estructurante de la práctica social y asimismo los modos en que, en tanto construcción cultural opera “naturalizando asimetrías y relaciones de poder implicando tanto instancias de interpelación como de articulación de agencia” (Kropff, 2010:171). Desde esta perspectiva, se trata de profundizar en una discusión teórico-metodológica que permita desnaturalizar las nociones instaladas por el sentido común en lo que a la edad refiere y sus implicancias.

➤ 3. *Propuesta y aperturas*

En vistas a caracterizar y analizar las distintas subjetividades de ancianidad seleccionadas para seguir pensando la presente investigación, a través de un abordaje interseccional de las relaciones que las compongan, me interesa, entonces, hacer énfasis en las memorias sociales. Teniendo en cuenta las terminologías nativas, propongo buscar contextualizar y comprender desde una perspectiva antropológica la producción de memoria articulada con ancianidad en estos procesos de subjetivación heterogéneos. Así, colocando el foco en los contextos, en las prácticas, las afectividades y las trayectorias particulares y relevantes.

Para ello, entendiendo el concepto de memoria como un factor de transformación y de lucha en las arenas donde se disputan sentidos de pertenencia, proyectos políticos y valoraciones de las diferencias (Ramos, 2011). En este sentido, uno de los aportes principales de esta perspectiva sobre estudios de memoria es que traer el pasado al presente es una práctica política. Asimismo, se cristaliza la idea de que la memoria es una inscripción del presente en el pasado (“presentismo” como paradigma hegemónico). Retomando a Briones (1994), los efectos políticos de recordar y olvidar desde posiciones hegemónicas son distintos de los producidos desde posiciones subordinadas y de ello se desprende que son necesarias teorías específicas en cada caso. Este enfoque demuestra que en contextos hegemónicos no todas las interpretaciones y reclamos poseen igual poder para fijar sentidos. En este sentido, propongo un estudio de esas memorias que no comparten el paradigma hegemónico de ancianidad visibilizando la creación de otras subjetividades e identidades compartidas desde de sus memorias.

Para un análisis situado de esas memorias, en cada una de las trayectorias, considero asimismo un articulador relevante el concepto de pliegue o trabajo de plegamiento (Deleuze, 1987) en la construcción de su subjetividad. Un entramado específico que hace a la identidad, no estanca, de la persona en cuestión y que supone un modo de pensar al humano sin una interioridad esencial o esencializante. Pliegue como un “adentro del pensamiento” o de la memoria, como metáfora de una idea de articulación y en este caso, como pliegue biográfico.

➤ 4. Referencias bibliográficas

- BAUMAN, Richard y BRIGGS, Charles L. 1990. “Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life Author”. *Annual Review of Anthropology*, 19: 59-88.
- BRIONES, Claudia y SIFFREDI, Alejandra. 1989. “Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico”. *Cuadernos de Antropología*, 3: 5-24.
- BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del “cuarto mundo”: una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BUTLER, Judith. 2001. “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”. En: D. Ingram (ed.) *The Political: Readings in Continental Philosophy*. London: Basil Blackwell. pp. 1-11.
- CABRAPÁN DUARTE, Melisa; KROPFF, Laura; SENDYK, Sofía y STELLA, Valentina. 2014. “Travestismos comparados. Una aproximación etnográfica desde la perspectiva de Judith Butler”. *Revista Identidades*, 7: 1-15.
- CONNERTON, Paul. 1993. “Introduction” y “Social Memory”. En: *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-5 y 6-40.
- DELEUZE, Giles. 1987. “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”. En: *Foucault*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós. pp. 125-58.
- DURHAM, Deborah. 2004. “Disappearing youth: youth as a social shifter in Botswana”. *American Ethnologist*, 31(4): 589-605.
- FEIXA, Carles. 1996. “Antropología de las edades”. En: J. Prat y A. Martínez (eds), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Editorial Ariel. pp. 319-335.
- GUBER, Rosana. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- KROPFF, Laura. 2010. “Apuntes conceptuales para una antropología de la edad”. *Revista de Antropología*, 16: 1-17.

- KROPFF, Laura. 2011. "Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras". *Alteridades*, 21 (42): 77-89.
- KROPFF, Laura y STELLA, Valentina. 2017. "Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica". *Limina R. Estudios Sociales y Humanísticos*, XV(1): 15-28.
- KROPFF, Laura. 2019. "Jóvenes mapuche en movimiento: la metafísica sedentaria en foco". *Anuario Antropológico*, 44(2): 185-204.
- MALINOWSKI, Bronisław. 2001. "Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación". En: *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 1-12.
- MENDIZÁBAL, Nora. 2006. "2. Los componentes del diseño flexible en investigación cualitativa". En: I. Vasilachis de Gialdino (Comp.), *Estrategias de investigación cualitativa*. Lugar: Editorial gedisa. pp. 1-22.
- RAMOS, Ana. 2011. "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad / desigualdad", *Alteridades*, 21(42): 131-148.
- RESTREPO, Eduardo. 2016. *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión Editores / Pontificia Universidad Javeriana.
- ROSE, Nikolas. 2003 [1996]. "Identidad, genealogía, historia". En: S. Hall y P. Du Gay (eds.) *Cuestiones de Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 43-66.

Competencias en videojuegos y antropología - Reflexiones sobre un ejercicio de trabajo de campo en deportes electrónicos

KOPP, Julián/ CONICET-UBA - juliankopp@gmail.com

Grupo de Trabajo 12: *Procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de vida*

» *Palabras clave:* esports - videojuegos - deportes electrónicos

» **Resumen**

Las competencias en videojuegos, denominadas deportes electrónicos (esports), constituyen una industria que se ha desarrollado progresivamente en las últimas dos décadas y que en su núcleo está constituida por una forma particular de juego orientada al rendimiento y la cuantificación. En los esports, las y los jugadores compiten por premios económicos en torneos transmitidos a través de la televisión o plataformas de streaming como Twitch y en algunos (pocos) casos logran hacer de dicha participación su principal sustento económico y su modo de vida. Este trabajo se enmarca en una trayectoria personal de investigación etnográfica sobre videojuegos, de investigaciones anteriores en cibers y sobre juegos de rol online, a partir de las cuales se plantea que las formas en las que se aborda a jugadores de videojuegos se hallan íntimamente ligadas a la forma de juego. Es por ello que la pregunta que guía este trabajo es: ¿cómo hacer trabajo de campo etnográfico en deportes electrónicos? Lejos de buscar una respuesta que cierre dicho interrogante, se propone un análisis de las principales problemáticas y consideraciones de realizar etnografía en competencias de videojuegos. Desde este interrogante central se presentarán reflexiones sobre las prácticas de etnografía virtual, la participación en juegos, los vínculos entre jugadores, personajes y avatares, y reflexiones desde la propia experiencia de trabajo de campo en deportes electrónicos.

» **Introducción**

Desde sus comienzos como medio, los videojuegos han propuesto la posibilidad de competición: desde jugar con un único rival en el hogar o en los fichines a la competencia

grupal en *cibers* o de manera *online*. A partir de la expansión mundial de Internet a finales del siglo XX, se ha masificado el acceso a los juegos, aumentando la escala de la competición en videojuegos dando lugar a una industria deportiva y de entretenimiento que tiene a los jugadores profesionales como núcleo. Dichos jugadores y jugadoras participan habitualmente en videojuegos desde una instancia casual o *amateur*, y a partir del reconocimiento propio o de otros (por ejemplo, los *rankings* que existen en los juegos), buscan construir una carrera como jugadores y jugadoras profesionales.

Esta nueva industria, rama de la ya billonaria industria de los videojuegos, recibe el nombre de deportes electrónicos o *esports* en tanto comparte atributos y puede ser enmarcada en un proceso de deportivización: existe un circuito estructurado de competencias en las que jugadores y jugadoras compiten por la obtención de réditos monetarios y prestigio representando a equipos que, a su vez, les abonan un sueldo en función de un contrato. Dichas competencias, a la manera de otros eventos deportivos, son espectáculos a las que los seguidores pueden asistir presencialmente u observar transmitidas por televisión, plataformas de *streaming* como Twitch o Youtube. Vale resaltar que si bien dentro de la categoría de deportes electrónicos existen juegos de diversos géneros y características (fantásticos o bélicos, individuales o grupales, de disparos en primera persona o de cartas, etc.) no todos los videojuegos pueden ser considerados como *esports*. Proponemos que un videojuego puede entenderse como deporte electrónico en función de tres aspectos:

- 1) Debe poseer enfrentamientos entre jugadores;
- 2) Dichos enfrentamientos den lugar a sistemas de clasificación que los habilite a participar en competencias por algún tipo de recompensa o incentivo
- 3) Que estas competencias posean alguna forma de espectacularización, sea la posibilidad de observar presencialmente o su transmisión a través de alguna plataforma de *broadcasting* o *postbroadcasting* (Fernández, 2018)

A su vez, aún en los juegos que pueden ser considerados como deportes electrónicos, no todos sus participantes se dedican a competir ya sea *amateur* o profesionalmente, ya que esta forma de juego posee la particularidad de que se encuentra orientada a la competición, es instrumental en tanto se persiguen determinados objetivos, y en algunos casos genera un reconocimiento social y económico. Así, mientras que en la participación casual primaba el carácter lúdico (divertirse) y social (con amigos) en el amateurismo y el profesionalismo comienza a orientarse a la concreción de objetivos de superación personal y competición con otros: subir en los *rankings*, clasificar a un torneo, ganarle a un equipo contrario, ser considerado por una organización (sería el equivalente a un *club* en otros deportes), obtener un premio o viajar para competir. Todas ellas son motivaciones que adquieren creciente relevancia y ubican a la práctica de juego bajo el

universo de sentidos y *ethos* del deporte: entrenamiento, cuantificación y búsqueda de rendimiento.

De manera previa a la investigación doctoral sobre esta temática he trabajado como parte de la tesis de licenciatura con la práctica de videojuegos masivos de rol *online*, denominados MMORPG (por la sigla *Massively Multiplayer Online Role-Playing Game* o “Juego de rol multijugador masivo en línea”) en la que la pregunta estaba orientada a las formas de juego y las motivaciones de las y los jugadores para dedicar grandes cantidades de tiempo a ellos. A su vez, al recuperar las prácticas, sentidos y discursos de los participantes se evidenciaba una percepción de la propia actividad como “vicio” o adicción, mayormente en tanto el juego aparecía como la única actividad placentera y superando en tiempo a estudios u otros vínculos.

La forma de investigación propuesta entonces fue una observación participante en los juegos, combinada con entrevistas en el juego y presencialmente, lo que podría entenderse como “etnografía virtual”. Sin embargo, descarté el uso del término en función de aspectos que desarrollaré más adelante. Esta observación participante me llevó a involucrarme en calidad de jugador-investigador, a crearme un avatar que me represente en los juegos de rol *online* (tanto *Lineage II* como *World of Warcraft*), haciendo de dichos espacios y sus participantes el campo de estudio. Sin embargo, a pesar de ya evidenciarse en ese momento algunas formas de juego orientadas a la competición y el rendimiento, un número importante de sentidos y prácticas se modificaron en los 5 años que separan ambas investigaciones. Así, luego de realizar dos formas de observación participante en videojuegos, han surgido nuevas problemáticas y consideraciones que deben ser tenidas en cuenta al investigar la práctica competitiva de videojuegos. El objetivo de este trabajo es presentar una reflexión sobre dichos cambios y consideraciones, a través de dos trayectorias que se entrelazan: la mía propia como investigador y la de los jugadores y jugadoras.

➤ **Avatares, jugadores y participación en los juegos**

Como mencionamos anteriormente, la indagación inicial en videojuegos estaba motivada por hacer visibles los sentidos y prácticas de las y los jugadores de juegos de rol *online*, entender de primera mano qué implicaba dedicarle varias horas por día al juego -a veces el equivalente a un trabajo de tiempo completo- y cómo se vinculaba la concepción del juego con nociones como el vicio y la adicción. Estos significantes no eran al azar, sino que constituían una recurrente mención en artículos periodísticos sobre la temática. Así, nos propusimos dar cuenta de lo cotidiano de quienes participaban en dichos juegos, lo

cual planteaba una serie de dificultades metodológicas y de acceso. Esto obedecía principalmente a la imposibilidad de realizar observaciones presenciales en videojuegos, en tanto no existían instancias de juego a las que ir y observar, o eran muy esporádicas. A su vez, no era posible realizarlas en dónde realizaban dicha práctica ya que casi la totalidad lo hacía en su hogar; y los *cibers* eran ya escasos y no eran un espacio habitual de juego.

Esto llevó a la necesidad de realizar las observaciones en el contexto del propio juego, facilitado a su vez por el propio género de juego MMORPG, en tanto los juegos de rol *online* plantean un “mundo virtual” en el que las y los jugadores se crean un avatar y parte de las dinámicas del juego son el habitar espacios, el explorar y el entablar vínculos con otros jugadores y jugadoras, todo en el mundo creado por el juego.

En el caso de los juegos y más aún en el caso de los videojuegos, es necesario un enfoque participativo, esto obedece a que un conocimiento exhaustivo de las prácticas requiere una vivencia de primera mano. Celia Pearce explica que:

“La etnografía de juegos es una de las raras circunstancias en las que un etnógrafo debe, en cierto grado, participar activamente en la cultura que estudia, no observarla solamente. La razón de esto es más técnica que filosófica: no es posible observar un mundo virtual sin estar dentro de él y para ello debe ‘corporizarse’. En otras palabras, uno debe crearse un avatar”. (Pearce, 2009:196. Traducción Propia).

Crearse un avatar, un personaje que nos representa físicamente en el juego, implica una decisión sobre como mostrarse al resto de las y los jugadores y preguntarse cómo lo van a leer y qué efectos puede tener en los demás. En esta línea es que Pearce proponía definir una nueva *praxis* que esté atravesada por las dimensiones de etnografía, *performance* y juego que implica la participación en un mundo o juego virtual. Podemos adelantar que esta reflexión ha perdido fuerza en tanto los juegos han abandonado un enfoque tan inmersivo por partidas progresivamente más cortas.

Es decir, en el caso de los juegos, documentar “lo cotidiano” no puede lograrse sin jugar. La observación participante está dada en términos de participar del juego, tal como resalta T.L. Taylor: “el entendimiento de las propiedades del mundo del juego va de la mano con el desarrollo de la experiencia como jugador” (Taylor, 2006:17. Traducción propia).

En Antropología un principio metodológico fundamental del trabajo de campo clásico es el “estar ahí”, es decir, el contacto directo entre investigadores y los grupos con los que se trabaja, a partir de la convivencia: “*la centralidad del etnógrafo como sujeto social*, y su experiencia directa, prolongada, en una localidad” (Rockwell, 2009:22. Cursiva en el original). Esta experiencia permitiría “establecer una colaboración estrecha con personas de la localidad, mantener apertura a sus maneras de comprender el mundo y respeto al valor de sus conocimientos” (Rockwell, 2009:23). Sin embargo, como indicamos

anteriormente, esta experiencia compartida en una localidad no era posible por lo que consideramos la propuesta de la etnografía virtual, que analizaremos a continuación.

› **¿Etnografía Virtual? Lo online y lo offline**

Por etnografía virtual se suele entender la realización de trabajos etnográficos - relevando las prácticas y los significados que poseen para las personas que las realizan- en redes sociales, plataformas y juegos. Es decir, en lugar de compartir un espacio físico, la etnografía virtual propone hacer del espacio digital el emplazamiento para el contacto investigador-actor. Nuestro trabajo en videojuegos de rol *online* fue definido como etnográfico dado que implicaba participar en las prácticas realizadas por un grupo durante un tiempo prolongado con vistas a brindar luz sobre dichas prácticas y los sentidos dados por los actores. Sin embargo, optamos por no utilizar la definición de "etnografía virtual" dado que consideramos que esta diferenciación entre una etnografía virtual y una etnografía tradicional no era útil. Esto sin ánimo de desmerecer los estudios que se realizaran bajo la denominación de etnografía virtual (Hine, 2000), al contrario, fueron retomados dado que plantean importantes reflexiones sobre las formas de registro y las consideraciones éticas a tener en cuenta en entornos *online*.

La elección de no definir aquel trabajo inicial como etnografía virtual obedeció a las siguientes razones:

1) El objeto y "materia prima" de las llamadas etnografías tradicional y virtual es compartido: las prácticas y sus significados para las personas que las realizan.

2) La denominación de etnografía virtual implica una separación entre virtualidad y realidad que puede conllevar a entenderlas como esferas separadas, otorgándole mayor importancia a ciertos fenómenos por sobre otros.

3) Metodológicamente, la separación entre una etnografía tradicional y otra virtual parece indicarnos que existen dos maneras de aproximarse al fenómeno, una *offline* y otra *online*. Esto puede ser considerado como otra forma de duplicación de la realidad.

Así contemplamos que adoptar un enfoque que se centre únicamente en una de las dos esferas (la *offline* u *online*) implica dejar de lado las relaciones entre ambas y concebir erróneamente que es posible separarlas. Sin embargo, como propone Lehdonvirta respecto de los juegos de rol *online* es crucial "evitar construir límites artificiales basándose en distinciones tecnológicas y [...] revincular los MMO con el resto de la sociedad" (Lehdonvirta, 2008 :9. Traducción Propia).

Por su lado, T. L. Taylor advierte que "imaginar que podemos segregar estas cosas – juego y no juego- [...], virtual y real, no sólo malentende nuestra relación con la tecnología

si no también con la cultura” (Taylor, 2006: 153. Traducción Propia). Conjuntamente, Taylor se refiere a lo *offline* y *online*:

“Mi llamado a atender al entrelazamiento de las esferas (*online* y *offline*) no es para asentarnos en lo *offline* para así poder atribuir sentido o significado a las vidas *online*. No es, por ejemplo, que los mundos *online* son espacios en los que simplemente tratamos cuestiones de lo *offline* y que una vez resueltas los abandonamos felizmente. Esa historia sobre-privilegia lo *offline* en formas que no son útiles. En su lugar, el caso es que tenemos fenómenos que son únicos a ambas esferas y que a su vez se solapan” (Taylor, 2006:19. Traducción Propia).

Es por ello que propusimos -y mantenemos- dejar de pensar las prácticas *online* como si se trataran de un mundo separado y pasar a considerarlas como un aspecto más de la vida social de las personas y de su relación con la tecnología. Como propone Taylor: “Abordar las formas en que los mundos lúdicos (*game worlds*) están entrelazadas con actividades, vidas, prácticas y estructuras habitualmente vistas ‘afuera’ o como secundarias al juego” (Taylor, 2006:18. Traducción Propia).

A pesar de lo contradictorio que pueda aparecer la siguiente afirmación, consideramos que el “conocimiento local” que menciona Geertz como objeto de la antropología no está atado a una localidad. En cambio, el hecho de que un grupo de personas comparte una actividad y le otorga sentido a la misma es lo que genera el conocimiento al que hace referencia Geertz. Siguiendo a Christine Hine consideraremos a la etnografía como una técnica que posee como objetivo “hacer explícitas las maneras, usualmente tácitas y subestimadas, en las que las personas dan sentido a sus vidas.” (Hine en Taylor, 2006:17. Traducción propia).

Esta propuesta cobró fuerza al iniciar el trabajo de campo en deportes electrónicos en varios sentidos que analizaremos a continuación.

Como mencionamos anteriormente, los *esports* o deportes electrónicos son competencias de videojuegos en las que jugadores y jugadoras se enfrentan en equipos o individualmente para obtener premios en dinero o productos. En la mayoría de los casos de nivel *amateur* y profesional, las y los jugadores representan a organizaciones de manera similar a como los de otros deportes representan a clubes. Otro aspecto compartido es el hecho que estos torneos son observados por una audiencia ya sea presencialmente o por transmisiones a través de Internet.

Esta forma de juego ya aparecía en las primeras investigaciones en juegos de rol *online*, en palabras de jugadores y jugadoras que buscaban y conseguían obtener réditos económicos por su participación en el juego y quienes estaban migrando a juegos en las que la instancia más competitiva estaba más desarrollada, como el *League of Legends* (LOL) o el *Defense of the Ancients* (DOTA), ambos *esports* de gran importancia actual. Esta continuidad implicó una continuidad temática ya que los deportes electrónicos también

implican una ambigüedad entre formas de juego y no juego. En los juegos de rol *online* la participación era vista también como vicio o adicción, vivida con cierta culpa o preocupación; en los *esports* encontramos que la misma cantidad de tiempo invertido por las y los jugadores era percibido como entrenamiento, como deporte o trabajo.

Asimismo, en tanto las competencias de videojuegos poseían instancias espectacularización, y estas podían ser observadas presencialmente, la forma de contacto con las y los jugadores se modificó. Así, si anteriormente el vínculo se dio *en el juego* mediado por nuestros avatares, en los deportes electrónicos existía la posibilidad de encontrar y conversar con el jugador *en persona*. Esto también significó un cambio en las formas en que los jugadores y jugadoras se muestran, si bien antes el nombre de su personaje/avatar era por lo general el único dato con el que contábamos, y el que usábamos para referirnos a ellos, en la actualidad las y los jugadores poseen su nombre de jugador (su *nickname*) pero también publican en redes sus nombres reales. Esto va acompañado al hecho que, principalmente las y los jugadores profesionales y semiprofesionales, constituyen figuras públicas, en algunos casos de gran renombre, otorgando entrevistas a medios o sacándose *selfies* con seguidores.

Asimismo, al existir una instancia de juego con público, implicó que el primer acceso a los jugadores y jugadoras no fuese en el contexto de juego (algo además imposible por la diferencia entre nuestro nivel y quien se dedica a competir) sino cara a cara. Esto no elimina el hecho que fuera necesario participar de los juegos a fin de vivenciar y comprender de primera mano la acción del juego, y facilitar una conversación con los jugadores y jugadoras al eliminar o reducir la barrera de conocimientos técnicos sobre el juego y su rol en éste.

Asimismo, si bien anteriormente la observación fue completamente *online*, con los deportes electrónicos esto se complejizó, hubo una necesidad de conjugar observaciones *online* y *offline*, siguiendo algunas de las reflexiones que mencionamos anteriormente. De esta manera, y en función de que todos los eventos no necesariamente se daban presencialmente, realizamos observaciones en eventos presenciales siempre que fuera posible, junto con observar las competencias transmitidas por Internet y los intercambios que las organizaciones, jugadores y jugadoras realizaban en redes sociales. En este sentido, buscamos relevar la mayoría de los aspectos de la vida competitiva en videojuegos, que se hayan repartidas entre instancias *en el juego*, en las competencias presenciales y *online*, y en redes sociales. Como menciona Sade-Beck, la definición tradicional de observación participante no puede ser aplicada a una mera descripción que realiza el investigador de lo *online* por cuestiones como: el anonimato de los participantes en plataformas y juegos; el cambio constante y rápido de la información *online*; o la escritura como forma de interacción entre los actores y el investigador. Por lo tanto, indica que en los trabajos sobre

prácticas *online* no puede aplicarse únicamente la investigación *online*. Es necesaria una ‘virtualización’, es decir, combinar metodologías *offline* y *online* con el objetivo de cruzar esa información (Sade-Beck, 2004 Traducción Propia).

Asimismo, la posibilidad de atender a los eventos fue una forma de comprender las dinámicas propias de la práctica competitiva de videojuegos, que funcionó también como un espacio para realizar entrevistas cortas a jugadores, jugadoras, organizadores y asistentes. A partir de ello, se generó un primer contacto con las y los jugadores y equipos, que facilitó la identificación de informantes clave y el desarrollo de vínculos a partir de la recurrencia de los encuentros en los diferentes ámbitos.

Sin embargo, aún contando con ese contacto y en algunos casos comunicaciones fluidas a través de redes sociales, muchos de ellos se veían reticentes a concretar una entrevista presencial. La propuesta de encuentro cara a cara para las entrevistas estaba resultando sumamente dificultosa. Informantes con los que se tenía un trato cordial y regular -incluso habiendo realizado entrevistas cortas al inicio de la investigación de doctorado- se mostraron reacios a coordinar un nuevo encuentro, algo que se volvía más complicado en el caso de jugadores más jóvenes y absolutamente infructuoso en el caso de jugadoras. La reformulación y la propuesta de realizar las entrevistas mediante “llamadas de voz” por la plataforma Discord destrabó esta situación, en tanto las y los jugadores accedían más fácilmente a las entrevistas (a pesar que en algunos casos esto implicaba realizarlas en horarios no convencionales como las primeras horas de la madrugada).

Esto se volvió una forma necesaria, en tanto el trabajo de campo comenzó a principios de 2020 y en marzo se aplicaron las medidas de confinamiento por lo que no sólo los eventos presenciales fueron suspendidos sino que la posibilidad de encontrarse para entrevistas también resultaba impracticable. El hecho que los jugadores y jugadoras accediesen a entrevistas por videollamadas no puede explicarse por el hecho de “estar en casa” y disponer de más tiempo que previo a la pandemia. La propuesta de realizarlas en un medio y forma de comunicación que a los participantes de la escena les resulta más habitual, resultó una alternativa con la que se sienten más seguros y cómodos. A la vez, esta modificación habilitó una reflexión sobre el “lugar” de la entrevista, ya que al contemplar la posibilidad de realizar éstas a través de medios digitales devino en una opción más accesible a ciertos actores que el encuentro cara a cara. Esto es algo a considerar en el caso de quienes poseen su principal campo de acción en plataformas o espacios en línea, ya que dicha forma de comunicación se les hace más cotidiana, y al mismo tiempo viven la propuesta tradicional de entrevista como una instancia demasiado formal y forzada. En este sentido, nuestro recorrido metodológico parecía ir de lo virtual (las observaciones en juegos de rol *online*) a lo presencial (observaciones de competencias y eventos de deportes

electrónicos) y de nuevo a lo virtual (entrevistas por videollamada y observación de eventos *online*).

A pesar del cambio positivo que involucró el viraje hacia la realización de las entrevistas por videollamada, dos aspectos metodológicos adicionales debieron ser reformulados: las y los entrevistados se veían reticentes a hacerlo con la cámara prendida, transformando la situación de entrevista en un contacto cuasi telefónico, con la salvedad que el contacto a través de la plataforma Discord les habilitaba la posibilidad de enviar fotos, vídeos o sitios *web* que ampliaban o explicaban aspectos lo narrado; algo que sucedió en numerosas oportunidades y siempre por iniciativa de los entrevistados. Esta preferencia puede ser leída también como una forma de mantener un diálogo que les posibilitara la realización de acciones en paralelo a la entrevista, de manera similar a la forma de comunicación que se da en las transmisiones que realizan por Twitch o Youtube en las que la acción en el juego es acompañada de una narración o comentario de quien transmite. Esta idea se ve reforzada por el hecho que en algunos momentos de la entrevista se escucha junto a las respuestas el ruido del teclado “de fondo”.

El aspecto que quedaba por fuera de la combinación de experiencias y observaciones presenciales y *online* era la cotidianidad de las y los jugadores en el hogar o en la casa que la organización brinda a estos y estas para que convivan y entrenen, denominada *gaming house*. Sin embargo, nuestro enfoque metodológico para la realización de la investigación en deportes electrónicos estaba principalmente centrado en otro aspecto, en la realización de entrevistas biográficas a jugadores y jugadoras, y a participantes de la escena de *esports*. Las preguntas que motivaban la investigación eran “¿qué prácticas y subjetividades construyen las y los participantes de los deportes electrónicos en Argentina?” y “¿cómo se llega a ser una o un jugador profesional de videojuegos?”. Esta última pregunta se centra justamente en la noción de trayectoria biográfica, ya que consideramos que la profesionalización de la práctica competitiva de videojuegos entraña de manera inevitable un vínculo a lo largo del tiempo con tecnologías digitales, que se condensan en la idea de construir una carrera en deportes electrónicos.

Esta idea de carrera puede ser entendida como un proyecto de vida, como una trayectoria que las y los jugadores proyectan en su futuro y sobre la cual se adoptan prácticas y actitudes. Como indica Glen Elder: “El concepto de trayectoria se refiere a una línea de vida o carrera, a un camino a lo largo de toda la vida, que puede variar y cambiar en dirección, grado y proporción” (Elder, 1991: 63).

Es en función del entrecruzamiento entre tecnologías y biografía a lo largo de la trayectoria de vida de jugadores y jugadoras, que planteamos un enfoque tecnobiográfico. Es sobre este punto que nos detendremos a continuación.

› **Biografías de jugadores y jugadoras profesionales**

De acuerdo con Cynthia Carter Ching y Linda Vigdor, quienes acuñaron el término, las entrevistas tecnobiográficas apuntan a producir -junto a los entrevistados- narrativas respecto de sus experiencias e interpretaciones de la tecnología a lo largo de sus vidas. Así, las tecnobiografías abordan las trayectorias de acceso y uso de las TIC a lo largo de la vida de un sujeto trascendiendo el mero inventario de dispositivos y prácticas: "la tecnobiografía comprende un recorrido temporal en el tiempo de las formas, motivaciones y actitudes por las cuales un individuo o un grupo de individuos experimenta la tecnología" (Ching y Vigdor, 2005:3).

En este sentido, el concepto de tecnobiografía va más allá de una trayectoria de dispositivos, ya que busca además reconstruir experiencias, sensaciones, momentos significativos donde instituciones, vínculos y motivaciones operan en la articulación de aquellas experiencias (Benítez-Largui y Duek, 2018).

Además de la realización de entrevistas biográficas individuales, el modelo tecnobiográfico busca, como otras metodologías dentro del espacio biográfico, generar un entrecruzamiento entre las narrativas individuales y el vínculo con diferentes aspectos de lo social, en este caso, específicamente las tecnologías.

Esto es posible a partir de que, al considerar los aspectos comunes en las historias de los diferentes actores, es factible identificar acontecimientos y experiencias compartidas y delinear tipos de trayectorias comunes, lo que Carter Ching y Vigdor (2005) denominan "tecnobiografías típicas de un colectivo social". Es decir, el análisis de las trayectorias individuales da lugar a los aspectos en común de éstas, lo que demarca las trayectorias típicas del colectivo social, como puede ser el de las y los jugadores profesionales y semiprofesionales de videojuegos. Además, al respecto de esta intención por vincular lo individual con lo social es enfocado desde una interrelación y no de determinación de uno por el otro, como mencionan las autoras:

"Nuestra posición se ubica en los contextos tal como son vividos, y aunque estos son individuales, se sitúan también en un tiempo social e histórico. En cierto sentido, al hacer conversar estas dos narrativas se genera un entendimiento de la relación dialógica entre estas historias situadas. En tanto nuestras interpretaciones están vinculadas a las preguntas que hacemos y a la perspectiva desde la cual interrogamos, nuestra preocupación es revelar las percepciones significativas que sirven para potenciar nuestro entendimiento de los aspectos que rodean los contextos y condicionamientos tecnológicos" (Carter Ching & Vigdor, 2005:7. Traducción propia).

Por otro lado, la confección de tecnobiografías se planteó en la formulación original del proyecto doctoral que se realizaría a través del relato de las y los jugadores conjuntamente al de su padre o madre, con el fin de conocer las trayectorias de acceso y uso de tecnologías de los padres, sus destrezas; su conocimiento y perspectiva sobre la

escena de deportes electrónicos y la carrera o proyecto del jugador o jugadora. Dicha propuesta, estaba en continuidad con investigaciones anteriores y apuntaba a conocer las formas de acceso y apropiación que se daban en el contexto familiar. Dicho objetivo se vio imposibilitado por el hecho que las y los jugadores no accedieron a brindar el contacto de alguno de sus padres para la entrevista, argumentando principalmente un desconocimiento generalizado sobre tecnología y la propia actividad. En los casos que sí accedieron, en todos fueron las madres las que participaron. Si bien tenían distinto nivel conocimiento sobre los aspectos del juego o escena competitiva en la que participaba, todas ellas manifestaban aceptación y apoyo hacía la elección de su hijo o hija, situación que podemos interpretar que es lo que habilitó el contacto en un primer lugar.

Aunque desestimamos el abordaje de los vínculos entre padres e hijos en torno a la tecnología -que podría ser retomado en investigaciones futuras- realizamos entrevistas a otros actores de la escena de deportes electrónicos, principalmente a los directores de las organizaciones y a los entrenadores de los equipos. Esto obedeció a que poseíamos como hipótesis que el vínculo con las y los jugadores y las tecnologías en los deportes electrónicos se producen en el marco de relaciones con otros participantes, por lo que resulta de importancia conocer y brindar la perspectiva de éstos como actores intervinientes en las trayectorias de los jugadores y jugadoras. En segundo lugar, emergente del análisis, que quienes ocupan estos roles de *coach*, dirección deportiva o directores de organizaciones, en su mayoría fueron jugadores o jugadoras, en algunos casos con carreras profesionales como jugadores, aunque en la actualidad ya no participen como tales.

Es decir que estos actores no sólo se vinculan con las y los jugadores de manera directa en la cotidianidad de las actividades del equipo y organización, sino que funcionan para éstos como una figura que representa la posibilidad de continuidad de participación dentro de la escena, como la posibilidad de proyectar una carrera no sólo como jugadores.

El enfoque biográfico permitió identificar que la práctica de deportes electrónicos supone una forma particular de vinculación con tecnologías digitales (consolas, computadoras, videojuegos, aplicaciones de mensajería y comunicación por voz, redes sociales) que da lugar a una trayectoria de vida diferenciada y signada por la centralidad del juego. Asimismo, esta trayectoria funciona como una *carrera*, como un recorrido profesional que compite con otros proyectos laborales o por ejemplo con estudios universitarios.

El enfoque biográfico permitió no sólo conocer de primera mano la descripción de las prácticas y sentidos que los actores poseen en tanto jugadores y jugadoras profesionales, sino también ubicar dichos sentidos en un recorrido de vida que comienza mucho antes de su primer torneo o su contrato con una organización. Es en el sentido de

recorrido histórico propio en relación con diversos dispositivos y tecnologías, en situaciones de aprendizaje, en vínculos con pares, padres y referentes, que es posible enmarcar la práctica. Asimismo, es en el sentido de trayectoria y de carrera que la práctica no sólo constituye una acción en el presente, y un recorrido biográfico, sino una proyección a futuro. Este punto no sólo se enmarca en la trayectoria individual sino que la carrera de un jugador puede funcionar como un modelo a seguir por otras y otros jugadores que se proyectan en una línea similar.

Asimismo, el atender a las biografías de las y los jugadores implica no sólo poder recomponer su trayectoria de vida con respecto a los juegos y las tecnologías, sino también poder recuperar el relato de aquellos lugares y plataformas que implicaron instancias de juego que ya no existen como los *cibers*. Esto, al combinarse con las observaciones realizadas en eventos actuales permite unir esos dos universos de sentido, en el que el común denominador es la congregación de participantes y *fans* de los videojuegos, el juego compartido, el encontrarse con otros que comparten sentidos consumos y prácticas.

La realización de entrevistas biográficas, a pesar de haber sido realizadas a distancia, permitió recuperar aquellas instancias de cotidianidad que las observaciones - tanto *online* como *offline*- no llegaban a alcanzar, y conjuntamente, de manera que consideramos que las cuatro partes del enfoque permitieron tener un conocimiento más completo de la práctica competitiva de los deportes electrónicos, es decir: la participación como jugadores en los juegos a fin de entender las dinámicas del juego y la base de categorías nativas; en segundo lugar, la realización de observaciones presenciales en las competencias y torneos; en tercer lugar, la observación en torneos *online* y las dinámicas de intercambio entre jugadores, jugadoras y organizaciones en redes sociales; y por último, y de manera central, las narrativas biográficas de los participantes que dan cuenta no sólo de su trayectoria en relación con los juegos y tecnologías sino también de la descripción de su vida cotidiana.

➤ **Conclusiones**

Este trabajo plantea un recorrido personal en relación a las investigaciones en videojuegos, que busca dar cuenta de los cambios y permanencias en torno a las formas de abordaje de este tema. Así, algunas reflexiones generadas en torno a la necesidad de compatibilizar el análisis de dimensiones *offline* y *online* continúan siendo atinadas en la actualidad, en tanto permiten entender de manera completa un fenómeno que es indivisible y no puede ser entendido atendiendo a una sola de estas esferas.

Si bien se han registrado cambios en algunas formas de juego, y han surgido de manera más estable carreras profesionales para jugadores y jugadoras, continúa siendo de gran importancia la participación como investigadores en los juegos, y la observación de todas las instancias de juego presencial que sea posible. Asimismo, el atender a las dinámicas en redes sociales permite servir de apoyatura a dichas observaciones, en tanto da cuenta de los intercambios cotidianos que van más allá de los eventos presenciales que suelen ser más esporádicos.

En este sentido, consideramos que la antropología tiene un gran potencial de trabajo y análisis en relación a los videojuegos en tanto cuenta con herramientas y reflexiones teórico-metodológicas que permiten un abordaje de los eventos presenciales y los intercambios en plataformas, sumados a su trabajo con registros y entrevistas biográficas.

La realización de trabajos etnográficos en videojuegos resulta de importancia en tanto permite una apertura a los sentidos y prácticas de los actores en sus propios términos, a su cotidianidad y a las categorías nativas, que permite desarraigar miradas prejuiciosas que existen sobre las y los jugadores. A su vez, por tratarse de una industria en constante cambio, las preguntas, metodologías y técnicas a aplicarse deben reformularse y adaptarse recurrentemente, lo que consideramos resulta de interés en tanto, y como vimos aquí, permite repensar el propio recorrido como investigadores.

Por último, consideramos que a partir de dicho recorrido, la combinación de estrategias de observación, etnográficas y biográficas permiten dar cuenta de la complejidad que la práctica de videojuegos posee en la actualidad y la centralidad que éstos pueden poseer en las trayectorias y cotidianidad de algunos participantes.

› **Referencias bibliográficas**

- ARDEVOL, Elisenda; BERTRAN, Marta ; CALLEN, Blanca y PEREZ, Carmen. 2003. "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea". *Athenea Digital*, 3: 72-92.
- BENÍTEZ-LARGHI, Sebastián y DUEK, Carolina. 2018. "Las construcciones del género en tiempos de Internet: modos de expresión y riesgos percibidos en las redes sociales durante la niñez". *Revista Mediterránea de Comunicación/Mediterranean Journal of Communication*, 2: 41-59
- CARTER CHING, Cynthia y VIGDOR, Linda. 2005. *Technobiographies: Perspectives from Education and the Arts*.
https://www.researchgate.net/publication/267794313_Technobiographies_Perspectives_from_Education_and_the_Arts/ (02 de noviembre de 2022)

- ELDER, Glen. 1991. "Lives and social change". En: W. Heinz, (ed.), *Theoretical Advances in Life Course Research. Status Passages and the Life Course, Vol. I*. Weinheim: Deutscher. pp. 58-86.
- FERNANDEZ, José Luis. 2018. *Plataformas Mediáticas Elementos de análisis y diseño de nuevas experiencias*. Buenos Aires: La Crujía.
- GEERTZ, Clifford. 2001. *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona.
- GUBER, Rosana 2009. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- HINE, Christine. 2004. *Etnografía Virtual*. Barcelona: UOC
- ISABELLA, Simona. 2007. "Etnography of Online Role-Playing Games: The Role of Virtual and Real Contest in the Construction of the Field". *FORUM: Qualitative Social Research*, 8(3): art. 36.
- KOPP, Julián. 2015. "Resumen de tesis de licenciatura: Un estudio del juego entre los jugadores de juegos de rol masivos en línea (MMORPG)". *Revista Lúdicamente*, 4 (7).
- KOPP, Julián. 2021. "De los fichines a los estadios y el streaming. Indagaciones sobre la exhibición y espectacularización de la práctica de videojuegos". *Cuadernos del Instituto. Investigación y Experimentación en Arte y Crítica*, 6.
- LEHDONVIRTA, Vili. 2008. "Virtual Worlds Don't Exist: Questioning the Dichotomous Approach In MMO Studies". *Game Studies*, 10 (1).
- PEARCE, Celia. 2009. *Communities of Play: Emergent Cultures in multiplayer Games and Virtual Worlds*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- ROCKWELL, Elsie. 2009. *La Experiencia Etnográfica: Historia y Cultura en los Procesos Educativos*. Buenos Aires: Editorial Paidós
- SADE-BECK, Liav. 2004. *Internet Etnography: Offline and Online*. University of Alberta. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/160940690400300204> (02 de noviembre de 2022).
- TAYLOR, T.L. 2006. *Play Between Worlds: Exploring Online Game Culture*. Cambridge, MA: The MIT Press trabajo de campo.

Entre brujas, sospechas, saberes y apegos: los bordes ontológicos en los procesos de subjetivación mapuche

MARTÍNEZ, Sofía Selene / Universidad Nacional de Río Negro - martinez.sofia.bariloche@hotmail.com

MATEOS BERDEGUER, Pilar Rocío / Universidad Nacional de Río Negro - pilarmateosb@gmail.com

Grupo de Trabajo 12: *Procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de la vida*

» *Palabras clave:* espiritualidades - bordes ontológicos - tácticas de resistencia mapuche

» **Resumen**

A partir del trabajo que venimos desarrollando junto a la comunidad mapuche Lofche¹ Pañil, ubicada en el Paraje “Los Álamos” en la ciudad de San Carlos de Bariloche², hemos logrado identificar tensiones vinculadas a las distintas formas en las cuales las integrantes de la comunidad deciden habitar la espiritualidad. La situación nos permitió reflexionar acerca de la existencia de bordes ontológicos específicos donde es posible reconocer porosidades entre las diversas formas de espiritualidad mapuche y las diversas formas de espiritualidad evangélica que se ponen de manifiesto en la cotidianidad.

Esta tensión, que en un principio podría comprenderse como irreconciliable por imponerse desde la colonialidad, en las prácticas presenta rasgos complejos que pueden leerse como instalaciones estratégicas que devienen en moradas de apego y que, en relación a la construcción de diversos modos de apropiación de la espiritualidad, posibilitan un marco en el cual las expresiones evangélicas pueden habilitar y sostener prácticas de resistencia mapuche.

Este trabajo, por lo tanto, procura construir un marco interpretativo inicial acerca de la configuración de estas tensiones y sus tácticas y estrategias particulares, a efectos de

1 Lofche, del mapudungun, refiere a “comunidad”.

2 Usaremos seudónimos tanto para nombrar parajes y lugares como para referirnos a personas, debido a que este tema aún está sujeto a reflexiones muy privadas y sensibles tanto por dentro como por fuera del contexto mapuche. Por lo tanto, optamos por el formato anónimo para mantener la confianza y el compromiso con la cual se reflexiona sobre temáticas que están, todavía, en proceso de construcción y de disputa.

contribuir a la comprensión situada de espiritualidades que dialogan, cohabitan, se nutren y pueden ser expresadas políticamente en contextos de lucha y resistencia.

➤ **Presentación**

El siguiente trabajo es el resultado de nuestros primeros análisis vinculados al proceso de reconstrucción de memorias que la comunidad mapuche Lofche Pañil viene desarrollando, desde diciembre de 2019, junto al equipo GEMAS³, del cual ambas formamos parte como estudiantes de grado. Fue en el proceso de trabajo que identificamos una serie de configuraciones particulares ligadas a la diversidad de formas en las que les integrantes de la comunidad habitan, conforman y construyen subjetivación. Concretamente, llamó nuestra atención poder indagar en las dimensiones vinculadas al plano espiritual debido a que, en el proceso de trabajo, reconocimos sentidos de pertenencia que trazaban un movimiento de ida y vuelta que pensaba tanto desde lo mapuche como desde lo evangélico: una suerte de vaivén de conjunciones entre posturas que, en primera instancia, podrían pensarse irreconciliables y contradictorias en relación a las imposiciones asimétricas que se instauran desde la colonialidad.

Este movimiento de producción de subjetivaciones intrincadas nos brindó herramientas para darle nuevos sentidos a nuestra comprensión sobre la multiplicidad de mundos que articulan a la hora de pensar y analizar las experiencias mapuche en torno a lo espiritual. Lejos de querer producir generalizaciones, identificamos que en las trayectorias específicas y situadas de los integrantes de la comunidad, la diversidad de formas de habitar y construir subjetivación desde lo espiritual habilitó, en la práctica, una red de experiencias en la que las dimensiones de lo político y lo afectivo se entraman y producen significación expresando, en sí mismas, procesos relacionados a las luchas y resistencias del pueblo-nación mapuche.

Nuestra propuesta en este trabajo, por lo tanto, se vincula a dar cuenta de cómo se articulan los procesos subjetivos e intersubjetivos en el proceso de pensarse comunidad, particularmente en relación a este dinamismo constitutivo en el que las tácticas de reapropiación y resignificación (en el marco de un evento crítico específico -el genocidio indígena-) van encontrando espacios para la lucha en los intersticios que habilita pensar desde el “entre”.

3 El GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas) es una red de investigadores (docentes y alumnos) pertenecientes a distintos centros universitarios del país. Desde su conformación en el año 2008 se ha venido desarrollando en espacios formales de investigación y extensión, así como en espacios informales de participación política e intercambio de conocimientos. Fuente: <https://gemasmemoria.com/>

En primera instancia, desarrollaremos una puesta en contexto de la Lofche Pañil para luego pasar a identificar la diversidad de formas de espiritualidad que identificamos en los procesos de producción de subjetivación e intersubjetivación de los integrantes de la comunidad. Nos interesa reflexionar sobre los mecanismos de conformación de moradas de apego e instalaciones estratégicas particulares que van delineando la práctica subjetivada de experimentar la espiritualidad. En este marco, nos interesa detenernos a pensar en aquello que pasa en el borde, en el entre: qué sentidos, afectos y vivencias se están entramando y poniendo en juego, pensando no solo desde dimensiones ideológicas sino ontológicas de conformación de mundo. Seguidamente, y trayendo la noción de pliegues (Deleuze, 1987), nuestra intención es dar cuenta de cómo el diálogo situado entre espiritualidades puede nutrir las expresiones políticas de lucha y resistencia. Nuestra ponencia intenta, en este sentido, poner en relieve el entramado de lo afectivo y lo político a fin de obrar en pos de la producción de una teoría sensible, siendo conscientes de que estamos sentipensando (Escobar, 2014) en un mundo en el que se producen muchos mundos.

› ***Sobre la Lofche Pañil***

La Lofche Pañil es una comunidad mapuche que está situada a las afueras de la ciudad de San Carlos de Bariloche. Específicamente, se encuentra ubicada sobre la ladera sur del Cerro Wenu Lafken (o Cerro Otto). Allí habitan, desde hace décadas, los integrantes de la familia Pañil, quienes tienen el legado de protección y cuidado del territorio ancestral. Es en este territorio en donde las mujeres de la comunidad conforman sus memorias: historias, recuerdos, sensaciones, emociones. El territorio del Lof Pañil no solo es parte constitutiva sino que hace, en sí mismo, a la memoria comunitaria y familiar del Lof y, por lo tanto, a los procesos de producción y conformación de subjetividad de sus integrantes.

Aproximadamente desde el año 2000 la comunidad se vio afectada por la implantación de un megaproyecto privado desarrollado por el consorcio de firmas del grupo BURCO (Belgian Urban Renovation Company), quienes construyeron un plan de urbanización que comprende más de 710 hectáreas, que van desde la ladera sur del Cerro Otto hasta la costa noroeste del Lago Gutiérrez. Este enorme country se implantó violentamente sobre el territorio ancestral del Lof Pañil.

Altos alambrados divisorios, guardias de seguridad privados y cámaras de vigilancia que apuntan sobre el Lof son solo algunas de las muchas -y violentas- prácticas de avasallamiento que el country ejerce desde que arribó y se instaló en la ladera del cerro. Además, los integrantes de la comunidad identifican otra serie de agentes -el ejército y la

justicia, principalmente- que hacen al amplio abanico persecutorio al que se ven diariamente sometidos.

Junto al equipo GEMAS comenzamos a trabajar con la familia Pañil a fines del 2019, luego de un conflicto puntual vinculado al cierre que la empresa impuso al camino tradicional por el que históricamente transitó la familia. La movilidad por dentro y por fuera del territorio se vio interrumpida y, con esta, todas las dinámicas familiares. Se dio inicio a una causa judicial -que aún continúa vigente- que tiene como objetivo desplazar a la comunidad del territorio que se disputa. Fue en este marco que comenzamos un trabajo colaborativo vinculado a la reconstrucción de memorias de la comunidad, a fin de pensar las producciones no solo como herramientas que sirvan para la causa judicial sino en relación a pensar a la memoria como una herramienta política que entrama, también, a los procesos más internos y situados, vinculados a reflexiones en torno a las experiencias diversas, particulares e interrelacionales de les integrantes del Lof.

Comprendemos importante situar este conflicto porque, en primera instancia, partimos de entender que los procesos de conformación de subjetivación e intersubjetivación de la comunidad deben leerse necesariamente como enmarcados en la larga historia de persecución, despojo, desplazamiento forzado y borramiento de lo indígena que el Estado-Nación argentino instauró como práctica sistemática desde fines del siglo XIX. Dentro de este marco, pensar y abordar las cuestiones tendientes a la subjetividad implica dar cuenta de sus procesos de conformación como atravesados por un evento crítico (Das, 1995) específico, el genocidio indígena, el cual produjo la ruptura de las dinámicas sociales tradicionales y demarcó un legado estructurante de acontecimientos matrices y traumáticos en la vida cotidiana: violencia, represión, discriminación, exclusión, marginación, etc. (Ramos y Rodríguez, 2020).

Siguiendo a las autoras citadas, entendemos que hablar de evento crítico supone, al mismo tiempo, comprender dos movimientos que se dan a la par. Por un lado, que la violencia del acontecimiento continúa presente, habitando y produciendo definiciones, hasta de manera silenciosa, en el día a día de los sujetos sobrevivientes. Por otro, implica que los sujetos involucrados tienen la capacidad de resignificar y reconstruir desde las pérdidas, muchas veces mediante tácticas y estrategias de resistencia que posibilitan la supervivencia de aquellas identidades silenciadas.

› ***Sobre producciones movilizadas de subjetivación en la Lofche Pañil***

Para pensar en términos de producción de subjetivación, creemos pertinente comenzar con ciertas definiciones en torno al espacio, en tanto entendemos al territorio como parte fundamental y constitutiva de las dinámicas relacionales de los integrantes del Lof. Alejándonos de la concepción, aún hegemónica, del espacio como delimitado, estático, fijo e inmutable, nos paramos desde una perspectiva desde la cual se lo piensa como habitado, transformado y experimentado desde diversas subjetividades que, a su vez, son dinámicas y se encuentran en permanente movimiento.

Al mismo tiempo, es necesario advertir que las diversas formas de transitar y hacer el espacio están ligadas al evento crítico, entendiéndolo como extendido también al territorio, lo cual obligó al pueblo-nación mapuche a una reconfiguración profunda de las dinámicas ancestrales y situadas. Dimensionar el habitar, en este sentido, comprende la imprescindible necesidad de entender la diversidad de formas y procesos que entran las producciones de subjetividad indígena en la vida diaria.

Lawrence Grossberg (2003) se preguntará cómo se distribuyen el acceso, las movilidades y las formas de participación en ciertos ámbitos estructurados ofreciendo una metáfora cartográfica en donde incluye, por un lado, a la constitución de “moradas de apego” como lugares particulares en donde se articulan formas específicas de construcción del espacio y en donde se habilitan, a su vez, modalidades de acción y formas situadas de transitarlo. Por otro lado, el autor identificará la conformación de determinadas “instalaciones” o “instituciones estratégicas” que se conjugan para la acción interrelacional, produciendo determinados diagramas de movilidad y emplazamientos de acciones. Es a partir de este marco que le dimos sentido a determinados procesos vinculados a las conformaciones espirituales de los integrantes del Lof, tanto en relación a sus definiciones, como en relación a sus búsquedas; tanto en relación a los posicionamientos explícitos, como a aquellos que se advierten como más subterráneos u ocultos.

Parecieron emerger, tímidamente, una serie de sentidos y sentimientos movilizados que supieron construir, a lo largo de la historia, nichos o trincheras afectivas y estratégicas que posibilitaron no sólo formas de supervivencia y resistencia, sino que transmutaron, en su hibridación, a nuevas conformaciones de saberes en el plano de lo subjetivo, lo discursivo y lo político.

Entre el apego y la estrategia

En relación a las trayectorias particulares que conforman los relatos, las historias y los sentires de les integrantes del Lof, advertimos ciertas inquietudes vinculadas a cómo se van produciendo definiciones en torno a lo espiritual y la importancia de transitar y enactuar las definiciones en y desde el territorio. Concretamente, en las conversaciones con les integrantes emergieron dos líneas -en sí mismas heterogéneas, claro está- de formas particulares de producir posicionamiento o auto-reconocimiento: el tránsito o reconocimiento subjetivo desde lo mapuche, por un lado, y la apropiación o movilidad identitaria desde lo evangélico, por el otro. Ambas líneas aparecían intrincadas, entrelazadas, articuladas y, muchas veces, puestas en práctica al unísono. Sin embargo, cada línea estaba dotada de sentidos y juicios particulares que demarcaban los vínculos y las dinámicas familiares, tanto en el afuera-territorial del escenario público y político como en el adentro-comunitario de lo familiar y lo privado. Se abría así frente a nosotras un amplio y extenso abanico de complejidades, que nos permitió comenzar a ahondar en los procesos y prácticas de subjetivación de la comunidad Pañil como entreverados por categorizaciones, silencios, juicios, velamientos, y una profunda fuerza sonora que luchaba por emerger, bajo nuestros pies, haciendo tambalear verdades y seguridades que aparecían como plano principal desde dónde nos han dicho que se ve y se debe ver.

La conversación con les integrantes del Lof comenzó con una pregunta que, entendemos, es transversal a nuestras reflexiones: aquella que se vincula a las posibilidades de recordar y, en ese sentido, de hacer-memoria, reconociendo, revitalizando y resignificando aquellas tramas de memoria (Ramos y Rodríguez, 2020) que entretejen los vínculos cotidianos y familiares, políticos y comunitarios, del ayer y del hoy de la Lofche Pañil. En estas definiciones, el territorio como lugar de memoria y como herramienta política emergió como consideración particularmente vector de los procesos de subjetivación.

Sin embargo, la conformación en torno a la importancia del territorio también estuvo entramada por otro movimiento o posicionamiento que, aunque también creemos que puede pensarse como vector, fue apareciendo y narrando desde lo subterráneo: la espiritualidad en el territorio, y la importancia de saber ejercerla. Desde lo implícito del borde, justo en ese espacio entre definiciones (que suelen tender a generar dualismos, polarizaciones y oposiciones irreconciliables, irreconocibles, incommensurables) se iba narrando la historia. Trayectorias que caminaban ese entre, que lo apropiaban, que lo resignificaban y lo dotaban de sentidos específicos, particulares, en construcción y en constante re-emergencia.

Cuando aquel subterráneo emergía notábamos que las respuestas de los integrantes estaban teñidas por cierta cautela, cierto rumor, cierto “caminar en puntas de pie”. En aquel entramarse sentipensando, los recuerdos y las memorias situadas re-abordadas desde un consciente estar-siendo (Kusch, 1976) en el territorio, conectaban la afectividad tangencial a una serie de definiciones un poco incómodas en torno a “todo lo demás”: lo que quedaba por fuera de aquellos entres, lo que ya había sido polarizado, definido, jerarquizado, opuesto. En el pensarse como sujetos espirituales habitaban tensiones concretas vinculadas a los procesos de definición hegemónica y occidental, que, parafraseando a Mario Blaser (2019), separó a los que creen de los que saben. En este sentido, sin embargo, los puntos de fuga se materializaron en la constitución de nuevos espacios de comprensión y autocomprensión en términos de dinámicas de reapropiación y lucha por la subjetividad indígena.

Entre brujas y saberes

Estos procesos de reconfiguración de sentidos de las luchas indígenas, claro está, no son homogéneos ni se dan al mismo tiempo ni de las mismas formas en todos los integrantes de la comunidad. Es en este sentido que pensar en términos de conformación de moradas de apego e instituciones estratégicas nos sirvió para entender las complejidades, los rumores, los silencios y los juicios del panorama actual. No hay que dejar de visibilizar que estamos frente a un contexto atravesado por la violencia de la colonialidad -aún vigente y operante-, por un genocidio indígena -que continúa perpetuándose y reactualizándose-, y por los intentos sistemáticos del Estado-nación argentino de producir corrimiento y borramiento de lo indígena. Es en este marco, tan desigual y asimétrico, que ciertas espacialidades, como la iglesia evangélica, y sus credos legitimados por el poder hegemónico funcionaron como terrenos para la articulación legitimada de la subjetivación indígena en contextos de persecución.

El desplazamiento y la impuesta no-existencia, la asimilación al ser-nacional-no indígena y la blanquitud instituida tuvieron -tienen- efectos más y menos concretos, tanto sobre el territorio en sí mismo como sobre las definiciones en torno a aquello en lo que hay que creer (y aquello que no sólo no existe, sino que debe olvidarse). Evidenciamos, en este sentido, una compleja dinámica que impuso la fragmentación, de diversas formas y en múltiples dimensiones, de las nociones en torno a las formas de “ser mapuche” de la comunidad Pañil. Esto sumado a que, súbitamente, los integrantes se encontraron pujando desigualmente frente a un Estado que instauró el desplazamiento y la propiedad privada sobre las tierras. Es en estos intentos de corrimiento del territorio ancestral que debe

pensarse la disputa ideológica, epistemológica y ontológica que signó las formas de ser y creer de les integrantes del Lof.

En este sentido, las tácticas de resistencia de la comunidad Pañil fueron entretejiéndose también en relación a la constitución subjetiva desde sentires evangélicos. Muchos integrantes del Lof encontraron en la iglesia evangélica una espacialidad que les era impuesta, pero que, a diferencia del territorio ancestral, no les era negada. Allí la capacidad de agencia y de re-apropiación subjetiva: como nos contaban algunas integrantes de la comunidad, las iglesias y los encuentros religiosos fueron, muchas veces, espacios para llevar a cabo el trawun⁴ y, en este sentido, para mantener vivas las dinámicas, los recuerdos y las luchas ancestrales.

Pero en estos largos procesos de re-apropiación, también se fueron intercambiando nociones y sentires que fueron redefiniendo las constituciones identitarias y conformando nuevas y complejas tensiones vinculadas a las formas en las que se experimenta la vida mapuche. Grossberg (2003), concentrado en la figura de la hibridez, propone pensar estas instancias fronterizas como entres: entre una imagen colonizadora y una imagen precolonial, dando cuenta de la generación de liminalidades intermedias que tienen la capacidad de cruzar o articular fronteras.

En este marco, y habiendo ya dejado en claro la constante histórica del poder hegemónico occidental y su amplia red de mecanismos genocidas que coercionaron y reprimieron al pueblo-nación mapuche entendemos que, frente a lo que parecieran ser dos mundos antagónicos, en realidad se están configurando y conjugando nuevas formas de movilidad y, en este sentido, nuevos lugares de subjetividad. Presenciamos una trama en donde se están habilitando agencias que reordenan las experiencias situadas en contextos de subordinación. Donde pareciera haber solo una estructura que condiciona y constriñe los devenires móviles de las personas, encontramos también conformaciones de trayectorias que están empoderándose desde nuevos lugares.

Traemos aquí un fragmento de conversación que tuvimos con una de las integrantes del Lof, Laura Pañil, quien manifestó que

“(…) Tenemos una cultura que nos enseñaron a nosotros que nosotros no tenemos que hablar mapudungun porque si hablamos nos iban a matar, desde chicos. Empezamos por ahí. Bueno, después ‘no yo no voy a hacer esto porque eso es brujería’, ‘no, yo no voy a hacer esto otro porque esto es brujería’... o sea... todo era malo.” (Entrevista a Laura Pañil, abril de 2022)

4 Trawun o Trawün, del mapudungun, refiere a formas ancestrales de asambleas o encuentros en donde integrantes de las comunidades se reúnen para debatir en torno a diversos temas de interés.

Este pequeño extracto sirve para dar cuenta de aquellas identificaciones que, reconoce Laura, signaron los procesos de conformación de la subjetividad mapuche. Aquí remite, claramente, a dos mecanismos represivos que se les presentaron como imposibilidades y prohibiciones: la de hablar y practicar el mapudungun y la de llevar a cabo determinados actos espirituales porque “son brujería”. Es en este marco que identificamos la producción del entre percibido y habitado por el Lof, frente a bloques estructurales que no solo se encuentran en relaciones asimétricas de poder, sino que constriñen las propias formas de encarnar las trayectorias particulares.

Pensando desde el entre: sus espacios y momentos

Rosaldo (1989) hablará de la consolidación de sujetos definidos como "cruzadores de fronteras", lo que parece esencial para entender estos espacios liminales que podemos ver en el fragmento de Laura. Reconocemos, particularmente, dos movimientos de conformación de trayectorias.

El primero, en relación a tácticas de ocultamiento de las prácticas ancestrales mapuche, a fin de generar hábitos, espacialidades y técnicas subvirtiendo los escenarios públicos y reconociendo, en ellos, momentos. Como manifiesta Bianca, otra integrante del Lof,

“(…) ‘Ustedes hablen la lengua, pero cuando estén solitos, que no los escuche nadie porque le van a cortar la cabeza.’ Así nos decían. A todos los indios los matan, nosotros no queríamos, teníamos miedo de aprender, todos los chicos decían ‘voy aprender, si yo sé hablar, pero vos no lo hables en la escuela porque te van a cortar la cabeza’. Nunca hablábamos”. (Entrevista Bianca Pañil, abril de 2022)

El segundo movimiento, como argumenta Ana Ramos (2005), tiene que ver con la posibilidad de conformar mecanismos de territorialización, en términos de la generación de espacios en donde las propias personas puedan entenderse y pensarse en vinculación a las propias luchas, habilitando lugares. Comprendemos interesante, en este sentido, dar cuenta de las diversas dimensiones desde donde se puede enactuar la territorialización más allá de lo concretamente terrenal. En este marco, es interesante pensar desde el plano de lo subjetivo y lo discursivo, trayendo a consideración otra parte del relato de Laura, en donde nos cuenta que “Hay muchas cosas que hago, pero sin saber quién soy. Entonces eso es lo que yo ahora quería que me den, que me digan quién, quién soy en la rama mapuche” (Laura Pañil, abril 2022)

De este modo, momentos y espacios van conformando y atravesando las relacionalidades y las trayectorias individuales y comunitarias, en términos de ponerlas en marcha, de movilizarlas tácticamente. En este marco, el cruce de fronteras puede pensarse

subjetivado, definiéndose en la conformación o reconocimiento de instalaciones estratégicas ligadas a la religión evangélica pero que, a su vez, produce articulaciones desde el afecto y el apego, los cuales logran tender puentes en donde estos lugares específicos se pueden comprender, también, como comunidades de identidad.

Cabe destacar que este cruce de fronteras no es azaroso ni ingenuo, sino que debe entenderse en relación a las coyunturas políticas e históricas. En este sentido, cabe reflexionar en torno a cuánto tiene de decisión libre y autónoma y cuánto de obligación frente a un panorama genocida, más entendiendo el contexto hegemónico y de persecución desde donde se impone el evangelismo. Justamente por esto es que los procesos de articulación con nuevas espiritualidades aparecen, muchas veces, como constreñidos por fuertes vinculaciones de memorias y trayectorias ancestrales que permanecen, aunque a veces sean subterráneas, en las definiciones subjetivas e identitarias de las personas. Dice Laura

“(…) Yo siento, yo veo (…) Para mi familia soy ‘el brujo’, les aclaro a todos. Yo soy el brujo para mi familia. Toda mi familia dice que soy su brujo... y no tiene nada que ver una cosa con la otra. (...) Algún día lo van a entender (...) Yo no tuve a nadie que me guiara, me guíé yo sola, hasta que encontré al machi.” (Laura Pañil, abril de 2022)

Y aquí cabe reflexionar en torno a los sentidos que se le confiere a la noción de “bruja”, en términos del aparato discursivo heredado que porta consigo determinados juicios vinculados a formas no hegemónicas de ejercer el saber, el poder y el creer. Sin embargo, también cabe dar cuenta de las posibles habilitaciones que esta palabra genera en términos de espacios para (re)pensarse a sí mismos, en relación a su familia y en relación al Lof. Hay momentos en los que la noción de “bruja” posibilita horizontes de comprensión, puentes entre maneras diversas de habitar la experiencia de la espiritualidad entre familiares. Y aunque esta palabra viene cargada de sentidos políticos particulares, porta consigo la posibilidad de comenzar a desenredar esos nudos apretados que fueron impuestos y asfixian y, así, habilitar nuevas búsquedas y re-encuentros con la experiencia de la espiritualidad.

› ***El entre y sus pliegues***

La metáfora del pliegue o doblez, acuñada por Gilles Deleuze (1987:133), constituye un marco adecuado para pensar la no esencialidad del ser, posibilitando un abordaje sobre los sujetos que los comprenda como no acabados. El constante movimiento del pliegue habilita dobleces externas que, continuamente, se articulan con aquellos sentidos internos, mutando. Como metáfora, permite reconocer la existencia de experiencias que se están

constituyendo desde plegamientos que articulan adentros y afueras, dando lugar a nuevas formas de articulación de prácticas y relaciones que hacen a la subjetividad de los sujetos. Plegar posibilita que las personas reorganicen determinadas representaciones que aparecen como impuestas y, en este sentido, logren generar nuevas vinculaciones también con sí mismas, produciendo sentidos-otros como efectos del plegar entre externos e internos que los signan.

Es a partir de la metáfora del pliegue que consideramos el siguiente fragmento de una conversación que mantuvimos con parte de las hermanas Pañil en una de las visitas a la Lofche:

“(…) El abuelo nos decía (...) él decía ‘Sí, algunas les voy a contar, otras no para que no se queden tan mal con esas historias’. Pero sí que las historias... (...) graves, que nosotros nos asustábamos. Que a alguno le cortaban la cabeza, que a otro lo hacían caminar por las piedras calientes, que a otros los mataban, los violaban, historias de violaciones de mujeres mapuche que mataban (...) historias medias... que nosotros después decíamos ‘No nos cuentes más abuelito’ ‘Estas te voy a contar, las otras no’...” Las otras habrán sido mucho más graves por supuesto”. (Entrevista a Olivia y Bianca Pañil, mayo 2022)

Entendemos que en este fragmento las hermanas van relatando memorias situadas en donde los plegamientos se vinculan a los dolores del abuelo y sus experiencias traumáticas, acompañadas también por las propias sensaciones que produce, en las hermanas, recordar plegando memorias que han sido producidas, transmitidas y desplegadas en contextos de violencia. En este sentido, hablamos de memorias a las que se les ha conferido miedo, silencio, resquemores y rumores. Es bajo estos marcos que la comunidad viene plegando, a fin de un movimiento articulador entre adentros y afueras y pasados y presentes que habitan de subjetividad a las formas particulares de vincularse a la espiritualidad y al territorio. Como nos cuenta Olivia:

“Yo me siento, de nacer aquí en el territorio, te sentís totalmente tuyo, parte tuyo, de defender tu lengua, defender lo mapuche que nosotros, que venimos de esas raíces y por supuesto que hay que defenderlas y hay que estar. La presencia ¿no? Uno no tiene que bajar los brazos y enfrentar, enfrentar sus cosas si es necesario, tu territorio es tu territorio y hay que defenderlo”. (Olivia Pañil, mayo 2022)

Los pliegues producidos por la comunidad articulan constantemente con diversos contextos del pasado. Estos procesos de plegamiento los entendemos como formas encarnadas de contrarrestar la sujeción promovida por la coyuntura violenta y colonizadora. En este sentido, y pensando en las formas particulares de abordar la espiritualidad, evidenciamos un constreñimiento plegado, interno y externo, que va condicionando los movimientos de despliegue que puede efectuar la comunidad. Sin embargo, y al mismo tiempo, los integrantes del Lof se encuentran en un constante proceso

de articulación en donde diferentes dimensiones del ser, el saber y el poder se están plegando y reorganizando a fin de la defensa y resistencia territorial. En este marco, entendemos que también están posibilitando la emergencia de nuevas formas de hacerse y pensarse en comunidad.

Dar cuenta de estos procesos complejos de lucha y plegamiento permite visibilizar cómo, en términos de comunidad, se están construyendo dinámicas atravesadas por el agenciamiento indígena y las propias formas y decisiones tácticas de articulación en tanto Lofche. Al mismo tiempo, posibilita ahondar en cómo estos entramados se van expresando en la subjetivación de los sujetos, debido a que la reconstrucción de memorias enlaza a la afectividad, la reflexividad y la política del plegamiento. El pueblo-nación mapuche, en su vida cotidiana y en sus tantas formas particulares de decidir habitar y experimentar la espiritualidad situada, producen articulaciones, pliegues y dobleces contextuales que entran hacia el interior, creando y transformando subjetividades y habilitando entres y cruces por los bordes.

› ***Algunas consideraciones finales***

Este trabajo se propuso transitar un camino, si se quiere, un tanto sinuoso y experimental, a fin de comenzar a pensar en posibles intersecciones que, sin despojar de sentidos políticos e históricos situados, es necesario ver y considerar a fin de entender cómo se desarrollan y desenvuelven, en sus prácticas cotidianas, las personas y comunidades. En este sentido, los procesos de producción de subjetivación de la comunidad Pañil, entran series de complejidades que deben pensarse situadamente y en relación tanto a las estructuras de violencia instauradas -pasadas y presentes-, como a sus espacios y momentos de fuga, puente o cruzamiento.

En principio y como primer movimiento, es fundamental no dejar de dar cuenta de que esta búsqueda evidencia claramente la larga y violenta fragmentación de las tramas colectivas de memoria (Ramos y Rodríguez, 2020) que se traducen, en el plano de lo ontológico, a los horizontes de posibilidad del ser, el poder y el creer indígena en contextos de subordinación. Como segundo movimiento, creemos que, sin dejar dar cuenta de la violencia de la colonialidad instaurada desde donde se tuvieron que producir las redefiniciones subjetivas y espirituales del pueblo-nación mapuche, es importante no caer en prácticas teóricas que despojan de agencia y reflexión política y subjetiva a las comunidades indígenas. Es en este sentido que se hace necesario dar cuenta de los propios tiempos, espacios, procesos y mecanismos para la lucha y la siempre dinámica reconfiguración de las subjetividades que la forman.

El pueblo-nación mapuche, en su vida cotidiana, lleva formas y prácticas que articulan desde distintos sistemas de saber, y esto no sólo en relación al campo de lo que puede pensarse como concretamente “espiritual” sino en una amplia red de sentidos entrelazados como, por ejemplo, los vínculos que se tejen en torno a los procesos de salud y enfermedad y a los roles desde dónde se piensa y se practican las diversas medicinas occidentales y ancestrales. En este sentido, identificamos que nuestro trabajo junto al Lof Pañil ayuda a dar cuenta de cómo el pueblo-nación mapuche viene movilizándose y creando nuevos senderos que se traducen, a la vez, en terrenos-otros para la acción política y la defensa territorial y espiritual en contextos de subordinación.

En tanto este es un abordaje de la práctica y la conformación de la subjetivación que pretende ser sincero, no queríamos quedar encerradas y constreñidas a mallas de fuerza que no adviertan las porosidades y, en este sentido, la multiplicidad de experiencias de vida que se evidencian en los entre. Pensar desde esos espacios y tiempos otros posibilita poner en consideración viejas certezas y conformar nuevas preguntas, debido a que la subjetivación, cual río, siempre se encuentra en movimiento, y el devenir mismo va construyendo nuevas formas de circular por sus bordes y cauces.

Para cerrar, advertimos que estas reflexiones son producto de nuestras primeras búsquedas y consideraciones, las cuales entendemos como atravesadas por las propias trayectorias y sus formas particulares de senti-pensamiento. Como plantea Claudia Briones (2019), este es un intento por transformar ese hecho ontológico de la existencia, el ser-con-otros-en-el-mundo, en un continuo tratar-de-sentir-con-otros-a-los-mundos.

› **Referencias bibliográficas**

- BLASER, Mario. 2019. “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. En: *Seminaire 2018-2019 Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones*. París: IIAC-LAIOS. pp. 3-11.
- BRIONES, Claudia. 2020. *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas*. Alemania: Bielefeld University Press.
- DAS, Veena. 1995. *Critical events. An Anthropological Perspective on Contemporary*. Delhi, India: Oxford University Press.
- DELEUZE, Gilles. 1987. “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”. En: *Foucault*. Barcelona, Buenos Aires, México: Ediciones Paidós. pp. 125-58.
- ESCOBAR, Arturo. 2014. “Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia”. *Agua y Territorio*, 9: 131-132.

- KUSCH, Rodolfo. 1976. "Geocultura del Hombre Americano". En: *Obras Completas, Tomo 3*. Buenos Aires: Fundación Ross. pp. 10-152.
- LAWRENCE, Grossberg. 2003. "Identidad y Estudios Culturales ¿no hay nada más que eso?". En: S. Hall y P. Du Gay (Eds). *Cuestiones de identidad cultural*. España: Amorrortu. pp.148-180.
- RAMOS, Ana. 2005. *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- RAMOS, Ana y RODRÍGUEZ, Mariela. (Comps). 2020. *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Buenos Aires: Editorial Teseo.
- ROSALDO, Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.

Los sentidos acerca del curso de vida y adolescencia. Convergencias, divergencias y tensiones desde un abordaje etnográfico

QUIROGA, Ana Florencia / GICES-IIESS CONICET/Departamento de Economía UNS -
ana.flor.quiroga@gmail.com

Grupo de Trabajo 12: *Procesos de conformación y transformación de subjetividades durante el curso de la vida*

» *Palabras clave:* curso de vida - adolescencia - etnografía

» **Resumen**

Esta ponencia se desprende de una investigación acerca de las representaciones sociales del embarazo en adolescencia en la población de 12 y 19 años de edad del barrio 17 de agosto - Bahía Blanca, entre las/os profesionales de la salud, así como en las políticas de salud.

Se presentan algunos de los resultados vinculados a la caracterización de las experiencias y sentidos respecto del curso vital y adolescencia desde el punto de vista de la población de 15 a 19 años, desde una mirada que articula la diversidad cultural de modos de ser adolescente y la desigualdad social vinculada a la existencia de clases sociales. Y las comparamos con las nociones presentes entre las/os médicas/os, identificando convergencias, divergencias y tensiones entre las mismas.

La investigación se realizó siguiendo las pautas del diseño cualitativo, y revistió un enfoque etnográfico. Se utilizaron técnicas cualitativas como observación con distintos grados de participación, entrevistas abiertas y semi-estructuradas y diagramación de cursos vitales.

Se identifican sentidos divergentes entre las/os médicas/os y las/os jóvenes. En cuanto al curso vital, las trayectorias vitales de las/os jóvenes heterogéneas y desestandarizadas contrastan con la mirada médica del curso vital en términos de una secuencia lineal de etapas segmentadas cronológicamente. No advertimos entre las/os jóvenes el uso generalizado que las/os médicas/os hacen de la noción de adolescencia como fase universal del desarrollo. Se propone que bajo el ropaje de la definición universal de la adolescencia se

subsumen diversas y desiguales experiencias de vida, que imprimen diferentes significados a los fenómenos que acontecen en torno a aquella.

➤ **Introducción**

Hace años que la salud en la adolescencia fue definida como tema de preocupación resultado de lo cual han sido las políticas de salud como el Programa de adolescencia de provincia de Buenos Aires, el Programa de salud integral en la adolescencia del año 2007, más adelante en el tiempo en el año 2017 el Plan de reducción del embarazo no intencional en la adolescencia, entre otros. Las políticas se constituyen a partir del planteamiento de una cuestión socialmente problematizada (Oslack, 1981) y movilizan interpretaciones acerca de lo que es la adolescencia y ser adolescente. La preocupación por la problemática adolescente implicó asimismo la definición de un espacio de atención sanitaria diferenciado del pediátrico y de un profesional idóneo (medico de adolescentes) (Adazsko, 2000, 2002). Un interrogante que surge es: ¿sobre la base de qué ideas acerca de adolescencia se fundan las políticas y la atención sanitaria? Y fundamentalmente: ¿cómo son las y los adolescentes hacia quienes se dirigen esas últimas?

En este trabajo propongo analizar los sentidos y experiencias acerca del curso de vida y de la categoría adolescencia desde las perspectivas de las y los jóvenes de 15 a 19 años de edad del barrio 17 de agosto, Bahía Blanca, y de las médicas y los médicos encargados de la atención sanitaria de la población correspondiente a aquel intervalo etario; indagando las convergencias, divergencias y tensiones entre las mismas.

Como punto de partida, siguiendo a diferentes autores considero que en todas las sociedades hay un procesamiento social del transcurso de la vida, y los límites etarios remiten a procesos de clasificación a través de los cuales se instituye las divisiones del curso vital. Tales divisiones son particulares y no universales en la medida en que la segmentación del curso de la vida humana difiere en base a coordenadas espacio-temporales. Respecto a cada una de las categorías de edad se construye un sistema de prácticas y representaciones que involucra roles, expectativas, y actividades específicas. De esta manera, a través de las clasificaciones de las categorías de edad, no solo se establecen divisiones entre tramos o momentos de la vida, sino que también se instituyen grupos sociales –etarios- y se sitúan a quienes los integran –en nuestro caso, las y los adolescentes- en un lugar social particular (Feixa, 2003; Noceti, 2008; Chaves, 2005; Adaszko, 2005; Fainsod, 2004; Remorini, 2008; Colángelo, 2003, 2019). Considero que la adolescencia se trata entonces de una categoría socialmente construida; es decir que adolescencia no define un período natural, homogéneo y universal de la existencia humana, sino más bien un fenómeno social, cultural e

históricamente condicionado, resultado de procesos ligados al advenimiento de la modernidad occidental. Han contribuido y contribuyen a su definición, diversas instituciones, tales como: escuela, sistema penal, médico, así como saberes académicos (Adaszko, 2005). María Adelaida Colángelo plantea que, atendiendo a la complejidad de las sociedades nacionales, y los diferentes grupos insertos, surge la necesidad de articular el abordaje de la diversidad de modos de procesar el transcurso de la vida, con la dimensión de la desigualdad social fundada en la existencia de casos sociales (Colángelo, 2003). Siguiendo a la autora considero la alteridad en términos de diversidad y desigualdad, lo cual implica que representaciones y prácticas de los grupos sociales no derivan sólo de pautas culturales tradicionales, sino también de su posición en la estructura social.

➤ **Aspectos metodológicos**

Este trabajo se enmarca en una investigación doctoral acerca de las representaciones sociales del embarazo en adolescencia en la población de 15 y 19 años de edad del barrio 17 de agosto - Bahía Blanca, entre las/os profesionales de la salud, así como en las políticas de salud. Los datos analizados corresponden a la labor etnográfica llevada adelante en el barrio 17 de agosto-sector Villa Harding Green, en dos Unidades Sanitarias y dos escuelas secundarias públicas de la ciudad de Bahía Blanca. Las técnicas para la recopilación de la información fueron entrevistas, en sus modalidades semi-estructurada y abierta a interlocutores clave, uso de soportes gráficos (diagramación de curso vital), observación con distintos grados de participación, utilizadas de manera complementaria. Para el análisis de la información me apoyé en los postulados de la Semiótica de Enunciados desarrollada por Magariños de Morentin (1998).

En cuanto a las y los profesionales de la salud, trabajé con una muestra no probabilística de trece médicas/os: seis pediatras, cuatro ginecólogas infanto-juveniles y tres médicos de familia. La unidad de estudio excedió los límites estrictos de las unidades sanitarias para abarcar también ciertas escuelas secundarias públicas, en las que los profesionales de la salud desarrollaron sus actividades de promoción de la salud referidas a la población adolescente.

Focalizando en la población de 15 a 19 años de edad, el abordaje etnográfico lo lleve adelante en el barrio 17 de agosto, comprendido en el sector más amplio llamado Villa Harding Green, de la ciudad de Bahía Blanca. Trabajé con una muestra no probabilística de 25 jóvenes, varones y mujeres. El barrio 17 de agosto está comprendido en un sector más amplio denominado Villa Harding Green, localizado al Este de la ciudad de Bahía Blanca, que conforma un núcleo poblacional periurbano, distante a 7,6 km de la zona céntrica. El 30% de

los hogares a los que pertenecían las y los jóvenes interlocutores clave, se encontraban bajo la línea de pobreza. Y el 44% de los hogares presentaba alguna necesidad básica insatisfecha. En cuanto a la situación escolar, el 68% de los y las jóvenes de ambos sexos asistía a la escuela, en tanto que el 32% no asistía. En general las trayectorias educativas son irregulares, con periodos alternados de asistencia y abandono escolar.

› ***Perspectivas de las y los jóvenes...las y los del medio***

El 75 % de los y las jóvenes considera que el curso vital se encuentra segmentado en intervalos de tiempo; así delimita fases, a las cuales asignan diferentes nombres. Las categorías lingüísticas nativas usadas para aludir a las diferentes fases son:

- chico, adolescente, joven, adulto (43%)
- chico, medio, grande, (21%)
- infancia, adolescencia, adultez (21%)
- niñez, rebeldía, juventud, abuelos (7%)
- niño, adolescencia, grande, (7%).

Haciendo abstracción de las diferentes formas de nombrar las fases, en conjunto todas ellas representarían una imagen del curso de la vida en términos de una línea evolutiva, desde la niñez a la adultez pasando por la adolescencia. Focalizando en los atributos asignados a cada una de las fases, la adolescencia es asociada en términos generales a: rebeldía, diversión, falta de compromisos, estudio.

Ahora bien, el “estudio”, que fue mencionado por cuatro jóvenes del conjunto total de interlocutores clave, y no constituye por lo tanto un atributo que defina, de manera unánime, la fase denominada adolescencia. Además, su significado varía de acuerdo al estrato socio-económico con el que se identifican las personas. Cuando refieren a la propia trayectoria biográfica, el atributo educación remite a estudio escolar secundario y, específicamente hasta el 9no año de la Educación General Básica como límite superior. Lo cual contrasta con su percepción de las trayectorias educativas de las personas que identifican como pertenecientes a estratos socioeconómicos medio y alto. De modo que, a partir de un atributo se distinguen diferentes itinerarios biográficos de acuerdo a los sectores sociales, tal como se evidencia en el siguiente relato:

“no es lo mismo en una del barrio Prensa, Patagonia y Villa Harding Green (...) una persona de clase baja como nosotros, estudia hasta que abandona los estudios en noveno año y después trabaja. En cambio, una persona de clase alta estudia primario, secundario, después cursa una carrera

universitaria y terciaria y después si trabaja. En la clase baja, una persona pasa de la infancia a la adultez (...) y en la clase alta hay infancia, adolescencia y después adultez (...)" (F.19.V.)¹.

De ahí que, en este contexto de estudio, el lapso de tiempo denominado moratoria social (Margulis, 2003), es decir, esa separación relativa de los jóvenes del mundo adulto para el aprendizaje de hábitos y valores básicos, que los predispongan a asumir papeles sociales requeridos por la sociedad cuando se conviertan adultos, no constituye una característica que se reconozca como propia, sino que se reserva a estratos medio y alto.

El "trabajo" y "aumento de responsabilidades" si bien son atributos usados por las y los jóvenes para caracterizar la adultez en una representación general del curso de la vida, al referir a sus propias trayectorias de vida, ninguno de los dos delimita estrictamente la edad adulta. Por el contrario, expresan que: *"Hay jóvenes que son maduros, que son más responsables. Y hay adultos que se comportan como chicos... La edad no define ni diferencia las etapas"* (G.15.M). Respecto al "trabajo" cabe mencionar el siguiente relato: *"Nosotros estamos en el medio, no somos grandes ni chicos... Ya no somos chicos, pero tampoco somos grandes, estamos en el medio... Cuando sos grande, trabajas. Bueno cuando estas en el medio hay algunos que trabajan, porque algunos de nosotros trabajan"* (E.14.V)

La imagen de la adolescencia, como etapa de transición entre la infancia y la adultez, y preparación para la vida adulta, caracterizada por la inmadurez de las y los adolescentes no se advierte en las trayectorias de vida de jóvenes de Villa Harding Green. En este contexto estudiado, la escuela y el trabajo no se comportan como claros demarcadores de etapas y de pasaje de una a otra etapa (adolescencia a adultez). Los testimonios dan cuenta de cierta relativización de las fronteras entre las fases del curso vital, lo cual corroboramos a través de datos observacionales.

A partir de las observaciones focalizadas en individuos advertimos que gran parte del conjunto de jóvenes informantes clave realizan actividades laborales además de asistir a la escuela. Específicamente trabajan como ayudante de albañil, ayudante de panadería, en jardinería y cuidado de niños/as, para contribuir al sostén económico del hogar o para contar con un dinero para sus propios gastos. Y en general el trabajo está más presente que la escuela en las experiencias de vida de los y las jóvenes.

El otro 25% de la muestra, integrada por jóvenes mujeres, en sus relatos describen el curso vital en términos de "tendría", "debería", los cuales remiten a una definición dominante

1 Identifico las citas textuales de la siguiente forma: letra inicial de nombre, edad, género

sobre la manera adecuada de ser, fijada en estereotipos internalizados, que contrasta con su experiencia de vida:

“(…) Nazco, cuando soy chica empiezo el jardín. Después voy a la escuela. Después de la escuela tendría que seguir estudiando y después formar una familia” (L.17.M)

“(…) cuando se es chico, se juega todo el día. Después se tiene novios, se sale de noche, y más grande hay responsabilidades como el trabajo y la familia. Esto es como debe ser pero es diferente a como es. Hoy está todo mezclado. Esto es como debería ser, como me enseñaron. En mí caso, esta todo junto” (A.17.M)

Este grupo de jóvenes remite a un imaginario normalizado acerca cómo se estructuraría el curso vital, el cual contraponen a las propias experiencias de vida y trayectorias biográficas.

Asimismo, a partir de su experiencia y trayectoria particular cuestionan la definición dominante del curso vital, como sucesión lineal e irreversible de etapas, y proponen otra forma de concebir y transitar el curso de la vida. En este sentido, ante el acontecimiento de un evento como un embarazo, plantean pensar otra forma de organizar y realizar las actividades esperadas (estudiar, por ejemplo) para cada una de esas etapas; sin necesariamente tener que dejar de hacerlas. Cabe destacar el siguiente relato

“...O sea entendí que más que perder etapas, como que adelanté quizás, y por eso hoy me doy la oportunidad de que lo que no pude hacer antes, igual lo quiero hacer, en otro orden quizá... A los 15 era muy chica y creía que me había perdido de hacer un montón de cosas como joven: salidas, otras experiencias como un viaje, estudiar sola y no dejando un hijo en la casa. O por lo menos entender que podía seguir estudiando y no tener que quedarme en mi casa, como ya siendo mamá y listo hacete cargo de tu hijo. Fue un cambio brusco y pensé, como que iba a ser mamá solamente. Y después entendí que no, quizá adelanté eso pero no impedía que yo iba a poder hacer otras cosa”. (B.17.M)

El término “perdida de etapas” se configura como una metáfora que subsume una imagen de lo que se espera para cada etapa de la vida y una valoración negativa de todo aquello definido como desviación de lo adecuado para cada edad social.

“Me acuerdo de haber participado en charlas, yo ya siendo mama, y hasta era incómodo para mí misma, porque al momento de enseñar a prevenir ese embarazo en la adolescencia como que mostraban muchas cosas malas, y yo escuchaba y pensaba pero si no fue así, ¡claro! realmente yo no lo viví de esa manera... decían prevenir el embarazo de joven porque tenes que terminar los estudios... y sí, está bien están esas cosas y seguramente no las vas a poder hacer, como dicen ellos. Pero no las vas a poder hacer más AHORA, no es que no las vas a poder hacer NUNCA MÁS en tu vida, no es así tan drástico” (B.17.M.).

La definición dominante de la manera adecuada de ser y actuar en la adolescencia, es confrontada por parte de este grupo de jóvenes dando cuenta de la existencia de otras formas de transitar el curso vital, y de que un evento como un embarazo no implica para ellas,

necesariamente, la imposibilidad para siempre de estudiar, salir de noche con amigas, etc., sino su postergación y realización en otros momentos de la vida.

El curso vital es también caracterizado por la presencia de responsabilidades y obligaciones a lo largo de toda la vida. Independientemente de la magnitud de los problemas que acontecen en el curso de la vida, y de las responsabilidades, estas siempre están presentes a lo largo del tiempo.

“...es siempre igual pero con problemas mayores a medida que vas creciendo (...) siempre hay un problema, no estas así en la nada, pensando en nada, siempre hay un problema (...) por ejemplo, cuando sos chiquito, se te pierde un juguete y te pones mal, es un problema. De grande no se te pierde un juguete pero siempre va a haber un problema (...) Yo crecí haciendo mis cosas siempre sola, todo, ya sea de la escuela, todo, yo sola, aprender a cocinar de chica, o sea como que no fui en etapas, despacio, sino todo junto” (R.19.M).

De esta manera, en el contexto de estudio, no se evidencia una discontinuidad entre las experiencias del niño y del adulto (Ruth Benedict, 1964); ni se produce un contraste polarizado entre un período y otro donde se espera que los adolescentes, igualados a los niños, no realicen contribuciones económicas a su hogar o no participen en el cuidado de sus hermanos menores.

› ***La perspectiva medica: Adolescencia, inmadurez, crisis y riesgo***

Entre las/os medicas/os el curso de la vida es segmentado en una serie de etapas, las cuales siguen un ordenamiento lineal a lo largo del tiempo, a saber: desde la concepción/nacimiento² al mes de vida - desde el mes de vida hasta la pre-pubertad - desde la pubertad hasta la adultez.

Y se afirma una correspondencia entre esa demarcación de etapas y la división de la medicina en especialidades médicas, encargadas de abordar cada una de aquellas: neonatología – pediatría – adolescencia – medicina del adulto, respectivamente.

“En la línea del tiempo vos tenes... pediatría; desde que nace hasta el mes de vida es neonatología, que tienen problemáticas particulares, después pediatría hasta más o menos la etapa puber, hasta la etapa pre-puber sería pediatría y a partir de la pubertad hasta la adultez es adolescencia...” (AL – Pediatra Especialista en Adolescencia, 2019³).

“...tiene que ver con cómo nosotros organizamos las especialidades...en general si vos me preguntas, para mí comienza desde antes de la concepción, ¿no? En el mejor de los casos, desde la

² La mayoría refirió al nacimiento como hito para marcar el inicio del curso vital, excepto una interlocutora clave quien consideró que el mismo inicia en el momento de la concepción.

³ Identifico las citas textuales de la siguiente forma: letras iniciales de nombre, profesión/especialidad, año de realización de labor de campo.

planificación, ¿no? de la paternidad. Y después toda la etapa del embarazo (...). Después bueno, el nacimiento y la etapa neonatal que es super específica y por eso hay una especialidad, que son los neonatólogos y está muy bien que así sea porque el neonato es muy particular, muy vulnerables, tiene un manejo totalmente diferente...parece mentira pero a partir del mes, ya, es del pediatra y cambia un montón el enfoque de todo lo que le pueda pasar...y después bueno la pediatra que incluye adolescencia... Y ya a partir de los 20 años pasa a los médicos clínicos o de adultos, y de ahí transcurre el resto de su vida hasta la vejez, en donde a veces también hay médicos que se especializan en esos pacientes que también son muy particulares y muy complejos, los abuelos". (LI – Pediatra, 2019).

Siguiendo a Colángelo (2019) la definición médica de etapas de la vida y grupos etarios, conlleva la construcción de un principio de clasificación que distingue entre cuerpos (y enfermedades) a lo largo de la trayectoria vital, dando lugar a la definición de un objeto específico de intervención y a la constitución de un grupo de profesionales especializados en su abordaje. Este procesamiento social del curso de la vida, fija temporalidades, ordena el movimiento de los individuos a lo largo de la misma –neonato, niño, adolescente, adulto, adulto mayor- y lo inscribe en secuencias ordenadas de posiciones, en que cada etapa es abordada, controlada, normalizada por una especialidad médica diferente. En el caso de la niñez, aquel proceso dio lugar a la configuración de la pediatría, y a las especialidades de neonatología y adolescencia al interior de la misma.

En esta concepción del curso de la vida ¿qué características presenta la adolescencia como etapa de la vida (diferente de cualquier otra)?

Las/os médicas/os definen a la adolescencia como la etapa de la vida, que transcurre entre los 10 a 19/20 años de edad, y abarca el tiempo comprendido entre el inicio de la pubertad y la entrada en la adultez.

Se la describe a partir del acontecimiento de transformaciones físicas/biológicas del cuerpo, y psíquicas (crisis emocional también definida como crisis de identidad), asentándose las segundas sobre la base de las primeras. Dos cualidades de las y los adolescentes: “ser rebeldes” y exponerse a “situaciones de riesgo”, se vinculan a la construcción y búsqueda de la identidad, la cual se afirma que es resultante de los cambios biológicos antes referidos, donde adquieren primacía los hormonales. Con todo, la adolescencia es definida como etapa “evolutiva”, “difícil”, “fuerte”, “crítica”.

“La pubertad es una etapa realmente crítica para los adolescentes...Sería la primer etapa de la adolescencia, que va desde los 10 hasta los 14 más o menos, como que ellos viven esa transformación del cuerpo y como que a veces ellos no se sienten cómodos, no se sienten conformes con sus cuerpos, cambian, y bueno como que... les representa una crisis realmente, esa crisis de identidad... en esto de autodefinirse digamos como que se ponen rebeldes... y bueno es una etapa difícil...” (IL – Pediatra, 2019).

“La adolescencia es una etapa muy fuerte, donde pasan un montón de cosas y donde se pone en riesgo la vida y las situaciones todo el tiempo.” (MA – Ginecóloga, 2019)

“El cambio físico en el cuerpo es muy importante en esta etapa de la vida, y también hay cambios emocionales, estos altibajos, que hoy sabemos desde el punto de vista neurobiológico, que tienen que ver con la impronta de las modificaciones hormonales (...) (SAM – Ginecóloga, 2019).

En todos los relatos se hace referencia a la (in)madurez, en tanto atributo clave de la definición del adolescente: “(...) *se sienten grandes pero no son, les falta maduración*” (LI – Pediatra, 2019). La maduración es explicada por una causa biológica (el desarrollo del cerebro), y se asume que se completa entre los 18 y 20 años de edad:

“El cerebro se va desarrollando desde el nacimiento hasta los 20 años. Recién a los 20 años se completa la madurez del sistema neurobiológico, y la persona adquiere la capacidad del juicio crítico (...)” (SAM – Ginecóloga, 2019).

“... cuando me traen a la chica de 14, y su mamá me dice: ‘decile todo’, ¿para qué digo yo? Si le va a entrar una parte y lo otro no lo va a comprender. Pero no porque sea tonta o no le dé la cabeza sino porque está en una etapa de desarrollo. Los adultos solemos darle una autoridad y jerarquía a los adolescentes, que no la tienen por maduración. Es lo mismo que le pasa a los pediatras con los bebés, y te dicen: ‘¡me tomó el pelo! No duerme porque es caprichoso. Pobre chico, ¿qué sabe? si solo tiene 3 meses... Uno no puede entrar a discutir vos que quieres...’ (SM-Ginecóloga 2019)

“Inmadurez”, “crisis de identidad”, “exposición a situaciones de riesgo” son atributos que, desde la mirada médica, definen a la adolescencia.

Así como plantean que la adolescencia como etapa específica del curso vital requiere un abordaje particular del grupo de edad, también refieren la existencia de dificultades para la implementación de tal abordaje en los servicios de salud. Entre ellas, refieren a la dificultad de brindar una atención a los y las adolescentes “*como sujetos de derecho, que tengan autonomía y participación*”, en el marco de lo cual “*pensar la salud con los adolescentes y no pensar la salud para ellos*”, desde una mirada “*desprejuiciada sobre las problemáticas de los adolescentes*”.

Afirman que en general los profesionales de la salud suelen tener una “mirada prejuiciosa” respecto a la adolescencia y las problemáticas asociadas, la cual resulta ser un atributo que permea las prácticas cotidianas de atención de la salud tanto del primer como del segundo nivel de atención. Esta mirada prejuiciosa se postula como factor condicionante de la posibilidad de acceso a la atención de la salud de los y las adolescentes; específicamente ocasionando la baja concurrencia de los y las adolescentes a los centros de salud.

“Respecto a lo de los prejuicios creo tiene que ver con el rechazo que se genera ya con el solo hecho de recibir la consulta; y esta cuestión trillada que se repite de que ‘están perdidos’, ‘no escuchan’, ‘rompen los huevos’, ‘todo lo que se implementa no lo sostienen’. Nunca hay una problematización acerca de cómo puedo hacer para acercarme, como puedo hacer para que ellos se sientan cómodos en la consulta...” (AQ-Salud mental infanto juvenil, 2019).

Cabe destacar que la mirada negativa de parte de médicas y médicos hacia la población adolescente, la identifican las y los jóvenes interlocutores clave tal como se advierte en el siguiente relato:

“cuando te ven en la guardia, lo primero que hacen es cagarte a pedos, después te atienden pero ya porque sos joven no más, como que se creen con ese derecho de cagarte a pedos y después te atienden” (BR.17.M).

Durante el trabajo de campo realizamos observaciones sistemáticas (con diferentes grados de participación) de distintas actividades de promoción de la salud sexual y reproductiva, coordinadas por algunas de las interlocutoras clave, destinadas a jóvenes de escuelas secundarias de la ciudad de Bahía Blanca. A continuación haremos referencia a algunas de esas actividades, describiéndolas a modo de escenas, que contribuyen a develar los significados atribuidos a la adolescencia.

Escena etnográfica 1: Adolescencia como sucesión de cambios físicos, psicológicos y sociales.

Una médica pediatra y una ginecóloga infanto juvenil coordinan una “charla de educación sexual” -como la denominan ellas-, en una escuela secundaria del centro de la ciudad de Bahía Blanca, específicamente destinada a estudiantes de segundo año.

La médica pediatra divide al conjunto de estudiantes en 5 grupos y a cada uno entrega una actividad diferente: analizar y discutir una letra de una canción, o una serie de frases, o una historia. Luego del trabajo por grupos, cada grupo expuso lo que conversó, bajo la guía y moderación de la médica ginecóloga, quien también realizó las aclaraciones o ampliaciones de conceptos o correcciones.

Una de las frases para discutir y analizar dice:

“...estoy en el colectivo camino a su casa, sus papas se fueron a una cena
#hoy es la gran noche
#usalo siempre”.

Al momento de realizar la puesta en común de lo conversado por grupo, la pediatra lee el enunciado aunque sin leer los hashtag. Un estudiante le avisa que no terminó de leerlo, y ella hace un gesto dando a entender que esa información es irrelevante. Al terminar de leer, la ginecóloga preguntó al grupo: “¿les parece que están preparados para tener su relación sexual?” (Haciendo referencia a los actores de la historia).

Los estudiantes respondieron que sí. Y considerando el segundo hashtag, el grupo acuerda en que los protagonistas de la historia pudieron haber conversado acerca del uso del preservativo y una/o de las/os dos recomienda usarlo siempre.

Frente a esta respuesta afirmativa, la ginecóloga respondió: *“puede que sí o puede que no”*. Y a continuación pregunta y responde: *“¿Cuándo es el momento? para iniciar relaciones sexuales. Cuando estemos seguros ¿Qué tiene que pasar? Cambios físicos, lo que se conoce como polución nocturna. Después vienen los psicológicos y después los sociales”*.

A partir de esta escena es posible identificar la manera como desde la medicina se concibe la adolescencia, como un periodo en que los cambios biológicos acontecidos dan origen a modificaciones psicológicas y sociales, que en conjunto conducen a las personas a pasar por un período de desarrollo, entre la niñez y la adultez. La pregunta acerca de “si están preparados para tener una relación sexual” tiene su correlato en aquella lógica desarrollista. Y la respuesta “puede que sí o puede que no” siembra dudas acerca de si efectivamente lo están, considerando una característica que se asume como normal de la adolescencia que es la “inmadurez”.

Escena etnográfica 2: Prevención del embarazo en la adolescencia.

Dos médicas desarrollan una actividad de educación sexual con estudiantes de 4to año de una escuela secundaria del centro de la ciudad. Al igual que en la escena anterior, se propone la misma organización y dinámica de trabajo pero se modifican los disparadores a partir de los cuales abordar los temas e inquietudes del conjunto de estudiantes.

A uno de los grupos de estudiantes le asignan discutir el tema *“embarazo adolescente”* a partir de una noticia extraída de un periódico argentino.

Al momento de realizar la puesta en común se produce el siguiente intercambio entre médica y estudiantes:

“Médica ginecóloga: ¿lo ven como realidad? ¿Lo ven como algo que les puede pasar? ¿Saben cómo prevenirlo?

Estudiante 1: hay que cuidarse ambos, excepto se busque un hijo.

Médica: ¿considerando la edad de ustedes? [frunciendo el ceño como cuestionando la afirmación del estudiante anterior].

Estudiante 2: la mayoría no lo busca.

Médica: ¿De quién es la responsabilidad?

Estudiante 3: De los dos. Del Estado quien debe asegurarse de dar información y métodos anticonceptivos.

Estudiante 1: Del Estado, que también debe asegurar cuidados para la madre y el hijo, si los adolescentes deciden tener el hijo.” (Conversación en escuela secundaria, 2019)

Al finalizar este intercambio, la médica ginecóloga refiere a la importancia de conocer los métodos anticonceptivos argumentando que son *“herramientas para evitar embarazo, sobre todo en la adolescencia, que es la edad en la que están ustedes”*.

Minutos más tarde, durante la explicación de los diferentes métodos anticonceptivos, al comentar en que consiste el dispositivo intrauterino (DIU), la médica ginecóloga dice: *“El*

DIU les va a permitir terminar el secundario, y acceder a estudios terciarios o universitarios y quedarse tranquilos que nada malo les va a pasar”.

A partir de lo transcurrido en esta escena advertimos que la mirada médica realiza sus intervenciones desde una definición de adolescencia universal, en singular (“la adolescencia”) cuyos atributos, asume que todos comparten, en base a la referencia a la edad del público participante (“edad en la que están ustedes”).

Retomando la propuesta de Ariel Adazsko (2005) en relación a la definición de las edades sociales, diremos que la adolescencia se construye haciendo hincapié en la gradación escolar. Esta definición de la adolescencia se inscribe en una visión del curso de la vida concebido en términos de una sucesión evolutiva de etapas que el individuo va transitando hasta llegar a la adultez. En el marco de esa concepción la maternidad/paternidad en la adolescencia implica romper con esa secuencia de etapas. Instituciones como el sistema médico contribuyen a normalizar y reprimir aquello que ha sido definido como “desviación” por quienes establecen las definiciones dominantes sobre la manera adecuada de ser y actuar (Adazsko, 2005), a través de un enfoque preventivo del embarazo, definido como “algo malo que les va a pasar”.

Cabe destacar que no pongo en cuestionamiento las actividades de educación sexual y la importancia de contar con información acerca de métodos anticonceptivos, lo cual es parte de los derechos sexuales y reproductivos de todas las personas. Independientemente de eso, lo que me interesa destacar de esta escena, es la puesta en acto de una mirada que normaliza la adolescencia (como etapa preparatoria para la vida adulta a través de la educación media y superior), que expresa la necesidad de evitar el embarazo en la edad comprendida en la adolescencia, porque se entiende que rompe con una secuencia de eventos. En un esquema como este, todo cambio aparece como una perturbación, que es necesario superar para proseguir el camino preestablecido. De ahí las referencias al embarazo como algo “malo” que hay que “evitar”.

➤ **Discusión**

Si bien tanto médicas y médicos como jóvenes identifican la adolescencia como una etapa de la vida humana, los sentidos asignados a ella difieren entre ambos grupos. Para las médicas y médicos el curso vital es definido en términos de una secuencia unilineal de fases sucesivas a lo largo del tiempo. En el marco de este procesamiento del curso de la vida operado desde la medicina, la adolescencia es definida como etapa de transición, universal, en la medida en que corresponde a la naturaleza biológica de las personas; es decir, desencadenada por el desarrollo físico y biológico de la pubertad. Y, las y los adolescentes

como sujetos inmaduros, incompletos, inestables psicológicamente y vulnerables socialmente (Colángelo, 2019; Adaszko, 2000/2002, 2005). En este sentido, coincido con Adaszko (2005) en que la medicina, entre otras disciplinas, contribuye a naturalizar la denominada “crisis adolescente” como parte de su normalidad.

Por el contrario las trayectorias biográficas individuales de las y los jóvenes, no corresponden a las secuencias tradicionales de la organización tripartita del trayecto de vida (niñez- adolescencia- adultez); las fronteras entre edades sociales son difusas, y las características asociadas a cada edad se hayan superpuestas, retrasadas o adelantadas según el modelo hegemónicamente consagrado y reproducido desde la medicina. En este sentido comparto las miradas de Martuccelli (citado en Checa, 2015) y Segalen (2005) en tanto ni el final de los estudios, ni el ingreso en el mundo del trabajo, ni la constitución de la familia parecen ser hitos que marquen el pasaje de una fase a otra sino que los tiempos y experiencias se superponen sin solución de continuidad, de manera que resulta imposible demarcar claramente un “antes” y un “después” en la sociedad contemporánea.

Mientras desde la mirada médica se coloca el énfasis en el recorrido escolar para definir roles y expectativas adecuadas a la adolescencia; entre las y los jóvenes del barrio 17 de agosto-VHG la escuela no tiene el mismo significado de posibilidad de realización personal, presente en otros estratos socio-económicos, de medio a través de la cual poder continuar estudios universitarios y mejorar la inserción laboral, como plantea el conjunto de profesionales de la salud. Coincido con Heilborn et. al. (2002), en que aquella argumentación médica de alguna manera esconde el hecho de que las oportunidades educativas y sociales no se ofrecen igualmente para el conjunto de jóvenes de todos los estratos sociales.

Considero que tanto la noción de transición como de moratoria social refieren a condiciones de estabilidad económica y social y a una pertenencia de clase, donde la adolescencia y otras etapas de la vida tienen posibilidad de ser desplegadas a lo largo del curso vital; lo cual difiere de las condiciones de vida de sectores populares. En este sentido planteo la inconveniencia o cuanto menos el recaudo en el uso de categorías generales como la de adolescencia, subsumiendo bajo ella situaciones o condiciones muy diferentes, realidades fragmentadas, y enmascarando la variedad de experiencias de vida por las que atraviesan las y los jóvenes.

➤ **Conclusiones**

A lo largo de todo este recorrido espero contribuir a pensar y hablar de “adolescencias” en plural, poniendo en tensión el modelo de adolescencia homogénea, atravesadas por procesos de diversidad cultural y desigualdad social, los cuales imprimen

diferentes significados a los fenómenos que acontecen en torno a ellas. Asimismo, espero que los resultados de este trabajo y la mirada que la antropología propone en torno a la alteridad y las distintas dimensiones que se conjugan en ella, sirvan de insumo que contribuya a generar oportunidades y accesos para todos los y las jóvenes, a pensar las distintas intervenciones en salud en relación a las adolescencias, atendiendo a la realidad de los sujetos sociales involucrados. En este sentido, considero que al momento de pensar las intervenciones, es clave la pregunta acerca de: ¿para qué adolescentes planificamos las acciones en salud? la cual interpela los propios marcos de sentido y nos advierte frente a la desventura de homogeneizar y enmascarar la diversidad de experiencias de vida bajo una definición de adolescencia, universal y a-histórica. Otra pregunta clave es ¿qué lugar les damos a las y los adolescentes en la planificación de las mismas? En este sentido, cabe mencionar el foco en la participación de los y las jóvenes en la definición de problemas y soluciones, promovida por los dispositivos de la política de salud en la adolescencia, como estrategia para mejorar el acceso a la salud de esta población. Mientras un grupo de medicas/os reconocen a las y los jóvenes como *sujetos de derecho* y en este sentido proponen “pensar la salud CON ellos y no PARA ellos”, otro grupo las y los identifica como sujetos inmaduros asumiendo la necesidad de que los adultos decidan por ellos, restándoles capacidad de agencia.

En cuanto a las políticas, en nuestro país, acuerdos y convenios de diferente nivel jurisdiccional (nacional, provincial), versan sobre la población convencionalmente definida como adolescente, en pos de afirmar y proteger sus derechos. En esta línea cabe mencionar la Convención sobre los Derechos del Niño, incorporada a la Constitución Nacional en la reforma de 1994, que cambia la condición jurídica de niños, al reconocer a niños y adolescentes como sujetos activos de sus derechos y ya no como objeto de derechos. En el año 2005 se sancionó la Ley Nacional n° 26.061 de Protección Integral de Derechos, la cual derogó la Ley Agote de Patronato de Menores que permitía al Estado disponer de los menores de edad basándose en la incapacidad de estos. Este cambio (que será tomado posteriormente por las legislaciones provinciales, en el caso de la provincia de Buenos Aires a través de la Ley 13.298) constituye el “paradigma jurídico de protección integral de la niñez” (Noceti, 2008). En este sentido cabe destacar que, si bien los dispositivos de la política de salud en relación a la población adolescente reflejan la normativa vigente e incluyen la condición jurídica de niñas, niños y adolescentes como sujetos de derechos y no como objetos de tutelaje, hay dificultades para introducir dicha condición en las intervenciones en los servicios de salud. Pues, sobre la base de las definiciones de la “crisis adolescente” como parte de su normalidad y del adolescente como sujeto vulnerable, inmaduro, que requiere supervisión adulta –que distintas disciplinas (como la medicina, psicología) contribuyen a naturalizar-, profesionales de la salud se arrogan el derecho a decidir en nombre de ellas y

ellos. En este sentido coincido con Dina Krauskopf (2004) en que, pese a los acuerdos y normativas vigentes, el derecho a la participación es débilmente ejercido en general. Y la noción de “inmadurez” posterga el derecho a la participación y el ejercicio de la ciudadanía responsable.

› **Referencias bibliográficas**

- ADASZKO, Ariel. 2005. “Perspectivas socio-antropológicas sobre la adolescencia, la juventud y el embarazo”. En: M. Gogna (Org.). *Embarazo y maternidad en la adolescencia: estereotipos, evidencias y propuestas para políticas públicas*. Buenos Aires: CEDES, Ministerio de Salud de la Nación. pp. 33-65
- ADASZKO, Ariel. 2000/2002. “Adolescentes en riesgo. Construcción médica y proceso de atención. Una perspectiva antropológica”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 19:27-48.
- BENEDICT, Ruth. 1938. “Continuidad y discontinuidad del condicionamiento cultural”. *Psychiatry*, 1: 161-67.
- CHAVES, Mariana. 2005. “Juventud negada y negativizada: representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea”. *Revista Última década*, 13: 9-32.
- CHECA, Susana. 2015. “Género, sexualidad y derechos sexuales y reproductivos en la adolescencia en contextos urbanos”. En: J. Carpio y A. Minujin, *Ciudades divididas. Infancia e inequidad urbana*. Buenos Aires: EDUNTREF. pp. 69-96.
- COLÁNGELO, María Adelaida. 2003. *La mirada antropológica sobre la infancia: reflexiones y perspectivas de abordaje*. <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL001424.pdf> (6 de agosto 2022).
- COLÁNGELO, María Adelaida. 2019. *La crianza en disputa: medicalización del cuidado infantil en la Argentina entre 1890 y 1930*. Buenos Aires: Ediciones UNGS.
- FAINSOD, Paula. 2004. “Pobreza, adolescencia y escuela media. Algunas reflexiones sobre las trayectorias escolares de adolescentes embarazadas y adolescentes madres en contextos de pobreza”. VI Jornadas de Sociología, Buenos Aires.
- FEIXA, Carlos. 1996. "Antropología de las edades". En: J. Pratt y A. Martinez (Org.). *Ensayos de Antropología Cultural*. Barcelona: Editorial Ariel. pp. 319-334.
- HEILBORN, Maria Luiza; FAYA, Alfonsina y SOUZA, Josué Ferreira. 2014. “Juventude e Sociabilidade em um ‘território pacificado’ no Rio de Janeiro”. *Revista ACENO*, 1(1): 102-122

- KRAUSKOPF, Dina. 2004. "Comprensión de la juventud. El ocaso del concepto de Moratoria psicosocial". *Revista de estudios sobre juventud*, 8(21): 26-39.
- MAGARIÑOS DE MORENTIN, Juan Angel. 1998. "Manual operativo para la elaboración de 'Definiciones contextuales' y 'Redes Contrastantes'". *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, 7: 233-253.
- MARGULIS, Marcelo. 2003. *Juventud, cultura, sexualidad: la dimensión cultural en la afectividad y sexualidad de los jóvenes de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- NOCETI, María Belén. 2008. *Niñez en riesgo social y políticas públicas en la Argentina*. Bahía Blanca: EDIUNS.
- OSZLAK, Oscar. 1981. "Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación". *Documento Cedes*, 4.
- REMORINI, Carolina. 2008. *Aportes a la caracterización etnográfica de los procesos de salud-enfermedad en las primeras etapas del ciclo vital, en comunidades Mbya Guaraní de Misiones, Argentina*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.
- SEGALEN, Martine. 2005. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Editorial Alianza.

› **GT13. Comunicar antropología hoy: escrituras, afectaciones y nuevas apuestas de circulación de la palabra en los mundos de la vida**

Coordinadorxs

Victoria Gessaghi (ICA-UBA / CONICET), victoriagessaghi@hotmail.com

Celeste Medrano (ICA-UBA / CONICET), celestazo@hotmail.com

María Carman (IIGG-UBA / CONICET), mariacarman1971@gmail.com

Julieta Quirós (IDACOR, Museo de Antropología, CONICET-UNC), juquiros@ffyh.unc.edu.ar

Fundamentación

Las y los antropólogxs investigamos, enseñamos, gestionamos. Siempre escribimos y comunicamos. Contamos las historias que vivimos y escuchamos junto a otrxs. Cómo las narramos, a quiénes y para qué, forma parte de nuestras preocupaciones. La comunicación antropológica, en especial la escritura, resulta inescindible de nuestra práctica científica, ética y política.

Si para otras ciencias sociales la reflexión sobre el (cómo) escribir es relativamente reciente, la antropología se ha interesado tempranamente en ensayar formas narrativas que desafiaban géneros habituales y convenciones científicas. Basta volver a los trabajos de Ruth Benedict o a *Tristes Trópicos*, por mencionar dos ejemplos clásicos. Nuestros predecesores asumían riesgos: no producían informes asépticos sino bellos textos llenos de marcas de autor.

Qué puede considerarse buena escritura antropológica ha ido cambiando a través del tiempo. En algunos periodos, la antropología favoreció las voces consideradas científicas-objetivas y distanciadas-; en otros, se privilegiaron los estilos conversacionales. La crítica posmoderna renovó la atención por la retórica y autoridad de los textos etnográficos, habilitando una mayor experimentación. La antropología feminista, a su vez, interpeló las formas patriarcales de transmisión de saberes y contribuyó a recuperar formas experimentales presentes desde los inicios de la disciplina. La etnografía multiespecies le dio voz al conjunto de no-humanos, quitándolos de los márgenes de las etnografías clásicas. Las diversas formas de antropología colaborativa incluyeron la preocupación acerca del escribir *con*, y no tan solo *sobre*. Las causas éticas y políticas de estos movimientos no solo involucran

el desafío de coproducción intelectual con las poblaciones con las que lxs antropólogxs trabajamos, sino también el interés por llegar a audiencias más amplias.

Este Grupo de Trabajo es una invitación a conversar sobre los desafíos y riesgos comunicación y traducción implicados en los géneros textuales de la etnografía, no solo en la escritura sino también en el lenguaje oral y audiovisual ¿A quiénes contamos las historias que nos son confiadas en el campo? ¿Cómo acercar nuestros mensajes a los protagonistas de nuestras investigaciones? ¿Cómo hacerlos participar de la *conversación social* en un sentido amplio y democrático? ¿Cómo hacerlos llegar a audiencias que excedan la academia y los grupos de pares? ¿Qué dispositivos usamos para eso? ¿Qué cosas suceden cuando “abrimos al mundo” nuestros conocimientos?

Estas preguntas participan de una inquietud común que nos reúne en este GT: la de renovar nuestro compromiso con las historias que lxs antropólogxs tenemos el privilegio de poder contar, y la de potenciar, también, la intervención activa del conocimiento antropológico en los debates y problemas de la vida social contemporánea. Interés que se inscribe, a su vez, en un contexto de época: hoy asistimos, por un lado, a una ampliación de los espacios de conversación pública a través de las redes sociales y la proliferación de producciones *on line*, que han transformado los modos habituales de publicación científica, instándonos a modificar algunas prácticas heredadas. Por otro lado, los proyectos de intervención pública en los que participamos interpelan las formas singulares de transmitir el conocimiento que producimos en el campo.

En ese sentido, el grupo convoca a la presentación de trabajos que:

- a) planteen discusiones en torno a procesos de producción y transmisión de saberes producidos etnográficamente.
- b) reflexionen sobre las operaciones a través de las cuales logramos –o no– *hacer un lugar* a la densidad epistemológica de la *evidencia etnográfica*, es decir, al conjunto de datos que resulta de un proceso cognoscitivo que pone en juego no solo las prácticas de observación y comunicación verbal, sino la *experiencia* en un sentido amplio. Eso último incluye la percepción, la comunicación no-verbal y no-intencional, y la afectación (*sensu Favret-Saada*) como un modo de comunicación entre mundos que nos permite habitar las equivocaciones surgidas en esos encuentros. Asimismo, nos interesa poner en discusión las estrategias de *validación* que se nos presentan en distintos ámbitos sociales y académicos, en particular en relación a la evidencia que perturba las convenciones con que usualmente se define al dato científico.
- c) problematicen los desafíos de ensayar formas experimentales de presentación de los saberes etnográficamente contruidos. Invitamos entonces a que las contribuciones al GT articulen su reflexión en base a materiales y soportes

comunicativos diversos: textuales, auditivos, audiovisuales, podcasts, muestras fotográficas, obras o intervenciones artísticas, lenguaje poético, ensayístico, etc.

Imágenes y metáforas: reflexiones sobre como construir y comunicar conocimiento antropológico desde las materialidades

CABRAL, Gabriela / UBA, FFyL, ICA, PAE - antropogabicabral@gmail.com

Grupo de Trabajo 1: *Comunicar antropología hoy: escrituras, afectaciones y nuevas apuestas de circulación de la palabra en los mundos de la vida*

» *Palabras clave:* escuela - niñez - materialidades

» **Resumen**

La presente ponencia reúne algunas de las reflexiones surgidas a lo largo de la experiencia etnográfica llevada a cabo en una escuela primaria de gestión pública del sur de la ciudad de Buenos Aires. Reflexiones que se profundizaron en contexto de pandemia entre la virtualidad y el regreso a la presencialidad.

Estar ahí dentro del edificio escolar cada sábado mientras funciona un programa socioeducativo implicó abrir una gran ventana hacia nuevas preguntas y dilemas epistemológicos. ¿Cómo conocer la construcción cotidiana de la experiencia escolar a través de las prácticas que se despliegan en un programa socioeducativo, y a partir del registro de las materialidades presentes en el edificio escolar cargadas de huellas e indicios de aquello que sucedía durante la semana? ¿Cómo escribir y comunicar el conocimiento que se co-construye con otros? ¿cómo transmitir el conocimiento producido más allá de la publicación científica?

Entonces explorar formas para registrar los artefactos, como dirían los arqueólogos, documentando lo no documentando más allá del texto académico entre fotografías, metáforas, mis propias impresiones como investigadora y docente, y los relatos de niños y docentes. En este sentido, comenzar a considerar la posibilidad de construir conocimiento con otros, dejar que las preguntas de investigación se entremen entre las demandas de las prácticas. Como un ovillo que crece y se complejiza entre mis notas de campo, las transcripciones de lo discutido en reuniones con los docentes, la lectura compartida y los intercambios sobre lo escrito, en un movimiento activo, contradictorio y vivo.

› **Entre materialidades**

Un contexto inédito como una pandemia de escala mundial, propició posibilidades y profundizó tensiones al momento de construir conocimiento, no sólo respecto al proceso de reformulación de preguntas de investigación sino en la manera de vincularme con los otros, y de explorar distintas formas de estar ahí y hacer trabajo de campo. La suspensión de clases presenciales en todos los niveles educativos, auguró debates y derribó certezas acerca de la misión social de la escuela. El interés público y político por la educación aumentó de manera directamente proporcional al avance gradual de los meses sin clases presenciales. En la presente ponencia me interesa compartir ciertas preguntas acerca de cómo conocer la construcción cotidiana de la experiencia escolar a través de las prácticas que se despliegan en un programa socioeducativo, y a partir del registro de las materialidades presentes en el edificio escolar cargadas de huellas e indicios de aquello que sucedía durante la semana. Una cotidianeidad que se encontró interpelada y modelada por diferentes respuestas y estrategias desplegadas para sostener la continuidad pedagógica, de las familias, les docentes, les directivos y la gestión local. Ello involucró la virtualización y la hogareñización de la enseñanza y el aprendizaje durante el periodo de ASPO (Aislamiento social preventivo obligatorio)¹ y luego con DSPO (distanciamiento social preventivo obligatorio) un gradual proceso en el cual se fueron habilitando diversos tipos de presencialidad que implicaron desde la implementación estricta de protocolos hasta prácticas de apropiación según las diversas tramas institucionales de cada escuela, que implicaban un sinnúmero de decisiones arbitrarias tomadas por equipos directivos y docentes, frente a los imponderables, las condiciones estructurales de los edificios, las condiciones de desigualdad de la comunidad educativa, y el conocimiento que se iba adquiriendo acerca del virus y sus vías de contagio. Decisiones que incluyeron por ejemplo reasignación de aulas, quitar los paneles de las ventanas, priorizar en la convocatoria a los niños que no pudieron sostener las clases virtuales o sostener la modalidad dual con niños presentes en el aula y niños conectados desde sus casas.

Los edificios escolares permanecieron por meses vacíos. En el hall de entrada que nos recibía cada mañana simplemente quedaba desplegadas las mamparas transparentes de plástico, señalando una frontera, sólo podía ingresar personal jerárquico. Las bolsas con

¹Decreto de Necesidad y Urgencia N° 297-PEN/20 del Poder Ejecutivo de la Nación, en principio hasta el 31 de marzo de 2020, plazo que fue prorrogado sucesivamente hasta el 8 de noviembre de 2020, en virtud de la Pandemia declarada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en relación con el coronavirus (COVID-19). Luego a través de la Resolución Nacional N° 108-APN-ME/20 del Ministerio de Educación de la Nación se establece la suspensión de las actividades educativas presenciales en los establecimientos educativos/centros, tanto de gestión estatal como privada.

mercadería en el marco del plan de canasta alimentario de la ciudad esperaba en el aula más cercana a la puerta, junto al pasillo, mientras las familias aguardaban en la vereda la entrega de cuadernillos² y bolsones. La continuidad pedagógica se sostuvo con el uso de plataformas de videoconferencias, aplicaciones para compartir archivos, redes sociales, programas de televisión abierta y una diversidad de estrategias que cada escuela desplegó para ir al encuentro de los niños.

En la pandemia la escuela tal como la conocemos adoptó viejas y nuevas formas, se instaló en la cocina de la casa, debajo de la escalera del patio, entre la tabla de planchar y el cuarto de la abuela. La escuela ingresó a los hogares a través de una pantalla o un teléfono celular, configurando nuevas temporalidades, recreando espacios, entre lo íntimo, lo privado, lo público, y lo obligatorio. Luego con el regreso a la presencialidad, adoptó protocolos, reglas para moverse en el edificio, para habitar el aula, higienizar los pisos, para sostener la ventilación cruzada, evitar los contagios. Se pegaron en el piso del salón comedor cintas amarillas y negras para señalar por donde debían caminar hacia el patio y establecer la distancia. Alcohol, jabón, legía, barbijos, termómetros, habitaron los pasillos, aulas del edificio escolar. Se volvió inevitable no atender a estas materialidades, que estaban presentes en la escuela, y la configuraban en algo que parecía nuevo pero reactualizaba prácticas que ya conocíamos. En agosto del 2021 luego de la última suspensión de clases por motivos epidemiológicos, en la pared del salón comedor encontramos pegado el siguiente cartel con el título de reglas de convivencia en la nueva presencialidad tales como “no te saques el barbijo”, “lávate las manos”, “no correr en el patio”, “jugá tranquilo”, “el baño no es lugar de reunión”, “respetar el horario de entrada”, “uso del barbijo obligatorio”, “toser y estornudar en el codo”, “no pararse cuando quieras”, “jugar en el lugar que nos toque”.

Si bien el análisis de la dimensión material de la vida cultural, ha estado presente desde el inicio de la moderna antropología (Malinowsky, 1922; Mauss, 1925), es a través de Elsie Rockwell (2007), del campo de la antropología y la educación, que me encuentro con la propuesta de atender a las materialidades de los fenómenos que estudiamos. Como historiadora la presenta como una de las vías más prometedoras para hallar lo que pudo haber ocurrido dentro de los espacios escolares en el pasado. Pero también a través de las materialidades podemos conocer y comprender en el presente, como negocian, acuerdan y disputan los niños, los directivos y docentes, los acuerdos y procesos de apropiación que se despliegan en la construcción cotidiana de la experiencia escolar. Incluso las

materialidades nos ofrecen indicios sobre el futuro, sobre la escuela que se sueña, que se viene, que se imagina y proyecta. En este sentido nos permite comprender como las diferentes temporalidades, se enredan, conviven, superponen, combinan y complementan (Rockwell 2007).

Cuando hablamos de materialidades nos referimos al conjunto de objetos y espacios que se crean y recrean, las cosas que vinculan a las personas entre sí, que al tiempo que son definidas por las relaciones que se entrelazan alrededor y a través suyo, configurando a su vez, relaciones y experiencias (Neufeld y Petrelli, 2017). Cancino Salas (1999) sostiene que las materialidades actualizan o reflejan contenidos culturales y por tanto, existen solo en su relación con sujetos (cognoscentes, o sujetos sociales). En este sentido Neufeld y Petrelli (2017) plantean a las materialidades presentes más que como simple escenografía o utilería, como productoras de experiencias, y de los usos de la diversidad y relaciones de desigualdad. Desde esta perspectiva el estudio de las materialidades involucra asumir el carácter social de los objetos y las estructuras del paisaje y los edificios, para comprenderlos más allá de sus características físicas y esenciales, a partir de múltiples y variadas redes de relaciones que lo definen continuamente en tanto construidos social e históricamente (Cancino Salas 1999, Appadurai 1986; Hirsch y Salerno, 2016).

➤ ***Construir conocimiento con otros***

Desde el 2016 comienzo a entrar en contacto con este programa socioeducativo que funciona los días sábados ofreciendo actividades artísticas y deportivas en el edificio de una escuela primaria de gestión pública de la zona sur de CABA. Mi trayectoria laboral a lo largo de este período marcó la manera de vincularme e imprimió particularidades en la dinámica cotidiana del trabajo de campo. Mi primer acercamiento al programa socioeducativo fue como parte de un proyecto llevado a cabo por una ONG (organismo no gubernamental), dando talleres de manera no remunerada, ello me habría permitido el estar ahí al tiempo que me ofreció muchas dificultades para interactuar con les profes. Me explicaban “no es personal, es que no podemos dar el brazo a torcer”, “hace años que luchamos por estar dentro del estatuto³”, “logramos estar en planta pero aún hay compañeros que tienen contratos basura”. Mi presencia les interpelaba en términos de los años de lucha durante los cuales venían defendiendo condiciones laborales dignas, reclamando gozar de los mismos derechos de todo docente del sistema educativo de la

3 Estatuto del docente del gobierno de la ciudad de buenos aires - ministerio de educación-ordenanza n°40.593 y sus modificaciones-reglamentada por decreto n° 611/86 y sus modificaciones

ciudad y pidiendo dejar de lado los contratos anuales que involucraban inestabilidad y precarización laboral. Luego, en 2017 comienzo a trabajar como tallerista en otro programa socioeducativo de la ciudad orientado al acompañamiento social y pedagógico de niños entre 6 y 12 años, ello poco a poco propició espacios de capacitación en común, ir posicionándome en un lugar diferente y dejar progresivamente esa aparente extranjería. En 2019 me incorporé a un grupo de trabajo centrado en la promoción de los derechos de niñas, niños y adolescentes, fundamentalmente en el derecho a participar y el derecho a jugar y al tiempo libre. Uno de los espacios en los cuales funciona este equipo de trabajo era precisamente el programa socioeducativo en el cual venía llevando a cabo mi experiencia etnográfica. De alguna manera ello contribuyó y enriqueció a este proceso gradual de ser percibida como “compañera”, como una profe más, entre les docentes y respecto a les niños que asistían cada sábado a la escuela. Convertir mi presencia en algo cotidiano, implicó ir ocupando un lugar en ese engranaje de prácticas y relaciones desplegadas cada sábado. Ello suponía participar de actividades que abarcaron colaborar con la preparación del espacio, los materiales, acompañar algún docente en su momento de taller, entonces doblar papel para armar cajas de origami, modelar globos para el día de la niñez, sostener y girar un extremo de la sogá mientras gira y les niños saltan o colgar las telas para armar el espacio de lectura. Entre tanto compartía, conversaba, observaba y me convertía parte de esa cotidianidad.

Desde entonces mi acceso al campo progresivamente involucró participar de las actividades junto a les niños, luego tomar parte en las reuniones de profesores, compartir las discusiones y reflexiones constantes acerca de la práctica docente, los sentidos puestos en juego en el quehacer cotidiano de los sábados, en torno a sus condiciones laborales y el lugar de los programas socioeducativos dentro del sistema educativo. Entonces comenzó a resultar significativo dar lugar a la problematización de la posibilidad de co-teorizar junto a les docentes, indagar junto a ellos las prácticas, experiencias y comprender las tramas complejas de relaciones y los campos de disputa que se conforman en torno, por ejemplo a conceptos tales como precarización laboral y el rol social de la escuela pública.

Joane Rappaport (2007) recupera la definición de la etnografía que propone James Clifford (1988), como una negociación constructiva que involucra al menos dos y usualmente más sujetos, cediendo paso a los paradigmas del diálogo y la polifonía. Rappaport parte de discusiones acerca de la autoridad etnográfica, la crisis de representación, y la escisión entre trabajo de campo y proceso de escritura, para ir más allá, hacia la reconceptualización de la experiencia etnográfica como arena en la cual co-teorizamos con los grupos que estudiamos durante el desarrollo progresivo de las relaciones intersubjetivas. ¿Cómo llevar adelante este proceso de investigación con les otros?

Desde el campo de la Antropología y la Educación se vienen llevando a cabo diferentes experiencias de coinvestigación. Desde la década del ochenta, en Rosario dirigidos por Elena Achilli (2017) se comenzaron a implementar diversas modalidades de coparticipación y/o coinvestigación —Taller de Educadores; Taller de Memoria Grupal, Taller Institucional, Taller de Diagnóstico urbano, entre otros— en diferentes procesos de investigación sociourbana y socioeducativa. A partir de estas experiencias Achilli (2017) presenta la co-investigación como una estrategia teórico-metodológica que implica el involucramiento de los investigadores en una interacción social con los participantes que es dialécticamente modificante, en la medida en que se van produciendo modificaciones sucesivas de los esquemas cognoscitivos e interpretativos tanto de los investigadores como de los interlocutores. Esta propuesta teórico-metodológica parte de entender a los sujetos, como sujetos sociales que producen constantemente interpretaciones de sus propias prácticas y relaciones, por tanto son conocedores de lo que hacen y, a la vez, poseedores de un sentido común cargado de una multiplicidad de huellas históricas.

En Buenos Aires las investigaciones llevadas a cabo por Graciela Batallán desde 1988 también incluyeron experiencias de coparticipación con docentes basadas en talleres participativos como herramienta metodológica puesta en práctica para aproximarse a formas dialógicas de investigación. Dichos talleres consistieron en habilitar espacios de reflexión y análisis sobre la práctica laboral diaria a partir de situaciones vivenciadas como problemáticas por los mismos maestros. De este modo se ponía en marcha un proceso de coparticipación que pretendía superar y poner en cuestión la noción de participación unidireccional y la autoridad del investigador en tanto observador neutral, y dar primacía a la inmersión conversacional en el campo de las experiencias y a las interpretaciones que los sujetos hacen de su mundo (Batallán 2007).

En los últimos años, también en la ciudad de Buenos Aires se vienen llevando a cabo experiencias que exploran prácticas de investigación basados en talleres participativos, problematizando la articulación entre las dimensiones de investigación, docencia y extensión. Como las experiencias dirigidas por María Rosa Neufeld, Liliana Sinisi y Maximiliano Rúa, llevadas a cabo desde el 2009 hasta 2018 por grupos de investigadores, docentes y estudiantes en el marco del Centro de Innovación y Desarrollo para la Acción Comunitaria (CIDAC) en articulación con proyectos UBACYT⁴. Estas experiencias se

4 Por ejemplo el proyecto UBANEX "Jóvenes y prácticas socio-culturales a partir del uso y apropiación de tecnologías digitales. Aportes al Centro de Documentación Barrial del CIDAC". Dirección de Liliana Sinisi, Co-dirección de Maximiliano Rúa y Soledad Gallardo (2013-2014) y "Los nuevos usos de la diversidad: prácticas escolares y políticas sociales en contextos de transformación social" dirigido por María Rosa Neufeld, co-dirigido por Liliana Sinisi y Jens Ariel Thisted (2011-2014). Proyectos desarrollados en el marco respectivamente del Área Educación y Diversidad Sociocultural, CIDAC y del Programa de Antropología y Educación, ICA, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

describieron a sí mismas en el marco de estrategias grupales, consistieron en talleres participativos con estudiantes del nivel primario y del nivel secundario. Cada una de las experiencias implicó un proceso complejo de negociación mediante el cual se fueron construyendo saberes y prácticas compartidas. Prácticas que suponían construir “con el otro” y no “a partir del otro”, por tanto en un trabajo permanente de explicitación constante de los supuestos a partir de los cuales se llevaba a cabo la construcción de conocimiento con les otros (Rúa et. al. 2016). Si bien este tipo de estrategia grupal supone la co-construcción de conocimientos, implicó un proceso espiralado, no exento de tensiones entre los distintos sujetos involucrados (Gallardo, García y Paolleta, 2011).

Tomando estas experiencias como punto de partida, ¿cómo poner en juego las potencialidades, tensiones e incomodidades de producir conocimiento en colaboración, para lograr un texto académicamente adecuado y que también resulte en un proceso que enriquezca las reflexiones de nuestros interlocutores? En este sentido la pandemia propició un marco singular para habilitar tiempos, espacios de encuentro, reflexión e intercambio que enriquecieron y complejizaron el proceso de investigación. Participar de reuniones y capacitaciones virtuales, e incluso acompañarles en el encuentro con las familias en su recorrida por el barrio puerta a puerta. Compartir los dilemas, en esas fronteras que se corren entre lo personal, la intimidad, lo comunitario, la docencia y lo inesperado. Estar ahí etnográficamente implicó acompañar de diversidad de formas, pisar el barrio buscando a les niños, compartir ese silencio detrás de cada propuesta colgada en el blog, esa espera por algún tipo de respuesta, una simple reacción en una red social que se apreciaba como una señal que confirmaba que estaban ahí.

› ***Un contexto inédito***

El 19 de marzo se establece el AISLAMIENTO SOCIAL PREVENTIVO Y OBLIGATORIO a través del Decreto de Necesidad y Urgencia N° 297-PEN/20 del Poder Ejecutivo de la Nación, en principio hasta el 31 de marzo de 2020, plazo que fue prorrogado sucesivamente hasta el 8 de noviembre de 2020, en virtud de la Pandemia declarada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en relación con el coronavirus (COVID-19). En este sentido se adoptaron una serie de medidas excepcionales a los fines de resguardar el derecho a la salud pública. A través de la Resolución Nacional N° 108-APN-ME/20 del Ministerio de Educación de la Nación se estableció la suspensión de las actividades educativas presenciales en los establecimientos educativos/centros tanto de gestión estatal como privada.

Algo que podía suceder sólo en un película o serie de ciencia ficción, ciudades en silencio, personas con barbijos y máscaras caminando con distancia social. Decretos que iban prorrogando el plazo, entre anuncios, conferencias de prensa, una compleja constelación de comunicados oficiales, lineamientos, resoluciones, decretos, se iba configurando una cotidianeidad dentro de casa, entre plataformas de videoconferencia, blogs, homeoffice, clases virtuales y envíos a domicilio. Lo inimaginable, una ciudad con las plazas cerradas por rejas con candado, en la cual las niñas no podían salir de casa. Recién en el mes de mayo se les permitió salir a dar una vuelta a la manzana, en la Ciudad de Buenos Aires hasta 15 años inclusive acompañados por un adulto una hora un día del fin de semana y a no más de 500 metros de su domicilio, según la terminación del DNI de los progenitores. Esta medida se amplió en junio, cuando se habilitaron salidas los sábados y domingos. Se trataba de un contexto que además de inédito, como señalan Magistris y Morales (2021) no pudo ver a las niñas por fuera de la escuela y más allá de su condición de “alumne”. A la hora de diseñar e implementar políticas públicas en respuesta a al contexto cambiante de pandemia se supuso una niñez con conectividad y acceso a dispositivos tecnológicos, con espacio físico y acompañamiento familiar para hacer la tarea en casa. En esas esperas, esos silencios junto a los docentes pude escuchar mensajes, voces de niñas que daban cuenta de las dificultades y la realidad de cada familia y hogar: “seño se me corta, el celu de mi mamá no funciona bien”⁵ cuenta Lucía mientras compartimos Gifs con sugerencias de movimiento y equilibrio, para explorar y jugar en casa; “seño, se me terminan los datos” dice Paula durante un encuentro en la plataforma de videollamada. “Seño, si mi mamá compra una tarjeta me conecto” promete mientras se entrecorta su voz cuando compartimos la invitación a la reunión por videoconferencia.

Luego, en noviembre, mediante el Decreto de Necesidad y Urgencia N° 875-PEN/20 se dispuso el “Distanciamiento Social, Preventivo y Obligatorio” para todas las personas que residan o transiten en los aglomerados urbanos, comprendiendo a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Con la resolución N° 370 del 8 de octubre de 2020 del Consejo Federal de Educación, sus complementarias y modificatorias, se estableció que podrían reanudarse las clases presenciales y las actividades educativas no escolares presenciales de acuerdo a las condiciones epidemiológicas de cada jurisdicción.

Es así que una mañana de noviembre me encontré volviendo a la escuela, al edificio escolar, toqué el timbre y esperé. Allí estaba el hall de entrada habitado por nuevas materialidades, un “totem” de alcohol en gel, y una mampara de plástico transparente, y el

⁵Citas textuales tomadas del chat de Whatsapp, de las reuniones por zoom durante el periodo abril-octubre 2020 con la población de niñas inscriptas en el programa socioeducativo desde el año 2019.

coordinador con el termómetro digital en mano. Le ofrezco el dorso de mi muñeca, casi como un gesto automático y dice 34.05, anota, sonríe. Y me invita a pasar al patio. Me asomo al aula de primer grado, está vacía, solo cinco bancos con sus cinco sillas y el escritorio del docente en la parte de atrás del aula. El salón comedor lo encuentro vacío, las sillas están apiladas en un rincón, las mesas reunidas al fondo, y algunas están dispuestas de modo de formar como una pasarela desde el pasillo hacia la puerta del patio. Debajo de la galería encontré a los profes. Con mascarillas, sentados a cierta distancia, en silencio ¿vendrán? se preguntaban entre sí, todavía no muy convencidos de estar allí presentes, “los gremios mandaron un comunicado en contra de esta presencialidad”⁶ exclama un docente. La auxiliar de limpieza cuenta que durante la semana tampoco vienen los niños “tres nada más”, las familias aún tienen miedo al contagio, todavía no hay vacunas para todos los grupos etarios, menos para los niños. Las palomas revolotean alrededor, habitaron el edificio desde que las clases presenciales se suspendieron, las paredes guardan rastros de sus excrementos. El piso también señala su presencia con aquel indicio escatológico. Una docente pasa un trapo con lavandina a las mesas, y explica “están llenas de orín de gato”. “¿vendrán?” alguno vuelve a preguntar. Hace unas semanas habríamos ido puerta a puerta, repartiendo cartas entre los niños, llevando un juego de mesa estilo juego de la oca diseñado por los propios docentes. También en el mes de junio y julio habían diseñado unos carteles con propuestas para hacer divertido las salidas recreativas permitidas, con la colaboración de los comerciantes del barrio habían permanecido pegadas en las vidrieras, paredes, puertas de los negocios, panaderías, kioscos, librerías. Pasaron semanas, meses, subiendo contenido en youtube, en el grupo de whatsapp, esperando en el zoom que se conectaran. Un silencio que se volvía intolerable, entonces un día decidieron ir a su encuentro, y nos abrieron las puertas de sus casas, y nos imaginamos sus sonrisas, a través de sus miradas tras las mascarillas de tela, esos encuentros fueron imborrables, en un intercambio de cartas, dibujos y rayuelas en la vereda[nota de campo, noviembre 2020].

Lo inédito del contexto de pandemia me invitaba a pensar en clave de metáforas, recurrir así al recurso poético para describir, comprender y problematizar la cotidianeidad, las relaciones y procesos sociales. En este sentido, seguir la sugerencia de Rockwell (2007) a también atender al uso de metáforas para repensar la escuela, de explorar como el uso de ciertos términos, permite pensar en otros procesos y relaciones.

“La metáfora es, en su concepción más simple, una forma de ir de lo conocido a lo desconocido” (Turner 1969:4). Para Turner, la metáfora ilumina, ofrece un indicio para comprender más allá. En la metáfora dos ideas ligadas analógicamente producen una nueva

⁶<https://www.ademys.org.ar/v2/acdm-rechazan-la-vuelta-a-la-presencialidad/>

en su interacción al tiempo que dan lugar a la multivocalidad (Turner 1974). Construir con otros conocimiento como una profe más, acompañar sus prácticas y participar de las reuniones de reflexión y planificación, propició el espacio para hallar estas metáforas. Los sábados los niños se acercan a la escuela para compartir con amigos y jugar. Baltazar, de 12 años, lo describe de esta manera cuando le pregunto cómo invitaría a otros niños a venir un sábado a la escuela:

“porque es muy divertido, pueden tener más imaginación y expresar sus sentimientos, si yo quiero hacer un dragón se lo contás a una profesora y podés hacer algo que tenga que ver con el dragón, lo que imaginás se puede hacer realidad, aunque es en la escuela, no es como la escuela, porque en la escuela no podés ser libre, los sábados no tenés que estudiar solo tenés que venir a jugar” (Baltazar, conversación informal, agosto 2022).

Baltazar hablaba de un dragón, y en efecto una mañana, el grupo de 11 y 12 años, cortaban, pegaban, sobre cartones, y de repente se formaron en una fila y comenzaron a caminar, para dar cuerpo y movimiento, a un dragón construido con cajas y flecos de papel afiche de colores. Uno tomó la cabeza y el resto lo seguía, cada niño tomaba su pieza y en conjunto conformaban esa corporalidad que flotaba en el aire, volaba cobrando vida.

Los profesores piensan propuestas en las cuales el pensamiento fantástico, la imaginación están presentes y por tanto hay lugar para la metáfora, invitan a salir de la literalidad, para abrir posibilidades, encontrar que las cosas pueden ser de otra forma, o puedan usarse de otra manera. Como cuando juegan con los binomios fantásticos⁷ asociando y combinando palabras, conceptos, animales, adjetivos, objetos. Como cuando expresan y comparten sus emociones a través de sabores de helado, “hoy me siento como naranja ira de la tarea, porque no terminé de copiar el pizarrón que ya la señora lo está borrando y copiando más, más, y más”; “hoy me siento como arándano aburrimiento, no me gusta cuando me dicen a que jugar, es divertido cuando soy libre y no me dicen que hacer” [nota de campo, octubre 2021].

➤ **Las burbujas**

El silencio en las calles, sin niñez corriendo, sin sus risas, sin el sonido de las ruedas de sus mochilas por las mañanas pasando por las baldosas acanaladas de las veredas. Edificios escolares vacíos, en silencio, sin el bullicio de los recreos. Los docentes haciendo esfuerzos titánicos por acomodar su vida familiar a las nuevas condiciones laborales, en un complejo proceso de adaptar la propuesta escolar al trabajo remoto y luego combinarlo con

⁷ Técnica introducida por Gianni Rodari.

instancias presenciales en el marco de protocolos cambiantes. Prácticas que implicaron recibir trabajos a toda hora y día, búsqueda y selección de material audiovisual, incluso produciendo su propio contenido digital, encontrando a los adultos responsables de los niños como aliados indispensables para sostener la continuidad pedagógica. Recién en noviembre las calles poco a poco comenzaron a ser habitadas por esas presencias añoradas que solo una pandemia pudo borrar, los guardapolvos blancos, blanquísimos, más blancos que nunca en el transporte público, las veredas. Primero unas horas, con ingreso escalonado por grupos reducidos, para controlar la circulación del virus y evitar el contagio masivo en la escuela partir de la circulación de niños y el uso del transporte público.

A través de la Resolución N° 370-CFE/20, conforme el “Protocolo de actividades educativas de revinculación, orientación e intercambio y actividades presenciales de cierre del año lectivo” se establece que

La primera etapa involucró a los estudiantes del último año de Nivel Secundario, la segunda etapa a los estudiantes de 7° grado de Nivel Primario, conforme al Protocolo aprobado por Resolución de Firma Conjunta N° 4-GCABA-MEDGC/20. Dicho protocolo instaló el término “burbuja” para nombrar a la fragmentación de cursos en grupos reducidos para evitar los números de contagio. También establecía como obligatorio, para el ingreso y permanencia en los establecimientos educativos, el uso de tapaboca, que debía cubrir por completo la nariz, boca y mentón, conforme establece la Resolución de Firma Conjunta N° 15-GCABA-MJGGC/20 y sus modificatorias. El uso del término “burbuja” expresa de alguna manera como lo epidemiológico, el discurso biomédico e higienista se va colando en la cotidianeidad escolar. Esta metáfora nos lleva a una escuela con mamparas de acrílico, con máscaras, barbijos, desinfectantes, vacunas, test, a imágenes que bien podrían ser de una película o serie de ciencia ficción. La cotidianeidad quedó atravesada por las diferentes maneras de apropiación de un protocolo, con indicaciones por ejemplo para lavarse las manos y lavar el piso. En un cartel dentro del aula de segundo grado entre las reglas de convivencia con letras pintadas con lápices de colores, se enuncia “no romper la burbuja”. Cuando les pregunto a los niños sobre las burbujas, me dicen que “es venir menos tiempo a la escuela, venía de tal hora a tal hora la burbuja B, luego la A y así”, “nosotros no le decíamos burbujas porque las burbujas tienen que ser divertidas porque son para jugar”[Sol, conversación informal, noviembre 2021]

Las burbujas remiten a transparencia, la luz que las atraviesa, sugieren como se puede ver a través pero detrás de una membrana, con distancia social, con barrera aséptica. Las burbujas pueden ser de detergente o de jabón, denotan limpieza, pureza. Las burbujas son de existencia efímera, se suspenden en aire por pocos segundos y se pierden, en gotitas que pronto caen al suelo. Ello también permite pensar en como aquello establecido durante

la ASPO, la DISPO, los protocolos tenían temporalidades finitas, que cada vez que una niña decía o escribía, que se termine la pandemia, su deseo irremediablemente se iba a cumplir, y luego de dos años tenemos la certeza de esta finitud.

“Las burbujas aluden a algo lúdico y fantástico. Brillan, flotan, vuelan. En la pileta alargada revestida de cerámicos blancos al fondo del patio, Miguel y Marcos se lavan las manos con jabón antes de desayunar, hacen espuma, que se escapa por la rejilla, se acerca Solana y con sus dos manos forma una burbuja que vuela, la observan. Camila, de seis años la persigue, la quiere atrapar, y el viento la lleva por encima del techo. Otra burbuja más pequeña la sorprende, explota en su cara y sonríe” [nota de campo, septiembre 2021].

› **Los aviones de papel**

Durante el ASPO, nos quedamos en casa, entonces nos veíamos por la plataforma de videoconferencia. Con algunos solamente, porque muchos no contaban con conectividad, o con dispositivos tecnológicos disponibles. Julieta sostenía intercambio de mensajes desde el celular de su hermana, su mamá trabajaba los días sábados por la mañana y se llevaba el celular con ella, por lo cual no había manera de que se sumara a las reuniones. Malena no podía descargar la aplicación así que se sumaba por video llamada y veía y escuchaba a sus amigos a través de la pantalla del profe. Augusto no podía activar el audio, no le escuchábamos así que veíamos la imagen en el cuadrado de la grilla en la pantalla de la computadora, como hacía señas como si estuviéramos jugando al hágallo con mímica. Cuando quiere hablar lo hace a través de una aplicación de mensajería por teléfono. Miranda y Manuel se conectan cada sábado, pero la señal va y viene, están en el patio compartido de su casa, sus voces se interrumpen intermitentemente con el paso del tren sobre el techo de sus casas. Caminan, la imagen también se pierde, se distraen, juegan a la pelota, nos muestran sus mascotas, sus juguetes. No llegamos a ser más de diez participantes en la reunión por videoconferencia, a veces menos. Así que un sábado pensamos juntas ¿cómo invitar y llegar al resto de los amigos? Entonces surge la idea de las cartas, y Lorenzo propone:

“podemos hacer aviones de papel y enviarlo a los que no se pueden conectar”. Una niña contaba en una reunión por una plataforma de videollamada que se arrojaba aviones de papel con dibujos con una vecina de terraza a terraza [nota de campo, junio 2022].

En la primera recorrida por el barrio, repartimos aviones de papel, allí escribieron deseos, sueños de los propios niños, y eso que falta y reclaman, el encuentro presencial con sus pares: “quiero que el covid se termine”, “extraño ir a la escuela y jugar con mis amigos”. Muchos permanecieron meses sin salir a la calle, plaza y escuela, los aviones de papel trajeron noticias de otros niños, llevados y traídos por los profesores de los días sábados

puerta a puerta propiciando la circulación de mensajes, notitas y dibujos entre los niños, esos mensajes fueron privados, no los leímos, iban y venían.

Los aviones de papel son de esas metáforas que invitan a pensar a la escuela más allá de sus paredes, en la calle, en la casa de cada niño, como esa experiencia que viaja, se comunica, llega, se va, viene, en movimiento entre espacios y temporalidades, que rompen la linealidad, lo estático de pensar la escuela dentro del edificio, de los niños dentro de las aulas, de las maestras junto al pizarrón en su escritorio. Con todas las dificultades imaginables e inimaginables la pandemia planteó a la escuela un desafío inmenso, trascender sus paredes y estructuras, se sostuvo la escolarización con el esfuerzo de las familias que retiraban junto a la canasta alimentaria, los cuadernillos en la puerta de la escuela, que se sentaban junto a sus hijos a hacer la tarea o acompañar las clases por videollamada. A los docentes que pensaron actividades para convocar y hacer atractivo el encierro y el aprendizaje, que caminaron las calles para ver a sus estudiantes, que esperaron en la puerta de la escuela los cuadernos para corregir, o atendieron correos y mensajes a toda hora incluso durante los fines de semana. Una escuela que se plegó como el papel para convertirse en estos aviones e intentó llegar a cada niño y a cada hogar, transformarse para trascender el encierro y el aislamiento.

› **Las sombras**

Mis objetivos y preguntas de investigación fueron muchas veces objeto de discusión con los otros en relación a lo que surgía en las reuniones de equipo y en la práctica cotidiana. Si bien yo llegaba con interrogantes que traía de mi tesis de licenciatura⁸, el trabajo de investigación colectiva que venía llevando a cabo en el proyecto UBACyT⁹ y la cursada de la Maestría, el propio campo imprimía su ritmo, posibilidades, y contradicciones. En este sentido recupero lo que plantean las autoras Trentini y Wolansky (2018) respecto a que no existen metodologías de investigación predefinidas, dado que se

8 "Niños y Niñas vestidos en guardapolvo blanco escolar. En las fuentes documentales históricas y la experiencia etnográfica en una escuela primaria pública de la zona sur de la ciudad de Buenos Aires". Dirigido por Maximiliano Rúa. 2018. Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

9 "Proyecto UBACyT 2014-2017: "Prácticas cotidianas y políticas socioeducativas: nuevas configuraciones y usos de la diversidad en contextos de desigualdad" dirigido por María Rosa Neufeld, Proyecto UBACyT 2018-2021 "Nuevas configuraciones y usos de la diversidad en contextos de desigualdad: trayectorias y experiencias educativas en el marco de las políticas de obligatoriedad escolar" dirigido por María Rosa Neufeld y codirigido por Maximiliano Rúa. Proyecto UBANEX "Experiencias escolares, prácticas cotidianas y trayectorias educativas de niños y jóvenes en el Sur de la CABA" (2017/2018) "Experiencias formativas, prácticas cotidianas y trayectorias de vida de niños, jóvenes y adultos en el Sur de la CABA" (2016/2017). Dirigido por Maximiliano Rúa.

definen y redefinen durante el proceso de investigación a través de las tensiones, desafíos, expectativas, demandas, en una temporalidad marcada por acuerdos, negociaciones y compromisos que son redefinidos una y otra vez. Ello supone muchas veces redefinir nuevas agendas de investigación, la forma de vinculación, la construcción de lazos con nuestros interlocutores, incluye implicaciones afectivas y políticas, relaciones personales, que resultan en un proceso de reposicionamiento constante a lo largo del desafío de construir conocimiento (Trentini y Wolansky, 2018). Ello implica transformar los interrogantes, y sobretodo poner en tensión los supuestos (políticos, metodológicos, teóricos) con los que arribamos al campo. Cada sábado se presentaba la posibilidad concreta de establecer un diálogo horizontal, en un intercambio de perspectivas diferentes fundadas en diferentes trayectorias formativas, y distintos marcos teóricos que poco a poco iban contribuyendo a la construcción de aproximaciones conceptuales desde diferentes agendas, la de la práctica misma y la de la investigación. Intercambiamos bibliografía, me prestaron libros que habrían leído durante el profesorado sobre juego y tiempo libre, al tiempo que yo les compartía la reflexiones sobre la lectura de documentos oficiales y otras etnografías. En el proceso de investigación mis supuestos se convierten muchas veces en sombras que acechaban, que permanecían omnipresentes. Como señala Gouldner (2000) en el proceso de construcción del problema de investigación partimos de supuestos formulados explícitamente y de supuestos básicos subyacentes profundamente arraigados e internalizados, supuestos anteriores acerca de la sociedad, la educación, la niñez, la escuela pública. ¿La escuela en casa es escuela?, ¿la virtualidad garantizó continuidad pedagógica?, ¿porque tanta insistencia en volver a la presencialidad?

Aquella primera vez en la escuela, mejor dicho en el edificio escolar, luego de meses de desplegar estrategias para sostener el vínculo con los niños y las familias de manera remota, virtual o visitando puerta a puerta, nos sentamos debajo de la galería y nos miramos. Cada cual con su tapaboca puesto, su botella de agua o mate, sentamos a cierta distancia. Las palomas revoloteaban alrededor, habrían hecho nido en la canaleta de desagüe del techo, la sombra de sus cuerpos alados hacían que las percibiéramos más cerca. El gorgogeo, el agitar de las plumas, y el movimiento constante, haciéndose presentes, recordándonos que por meses ellas habrían habitado ese edificio vacío.

Un niño descubre su sombra maravillado, tiene puesto unas alas de cartón, entonces las agita, y advierte que las alas se mueven, las alas de su sombra proyectadas en el piso. Corre con sus alas, su sombra delante, y no la alcanza [nota de campo, septiembre 2022]. Sombras, la de la pelota en su parábola desde que es golpeada por el pie hasta llegar al piso. La sombra de una niña que intenta sostener el equilibrio sobre una soga mientras recorre un circuito creado y armado por tres niñas con conos, aros y sogas [nota de campo, agosto 2022].

En el patio hay un gran ceibo, en un rincón, donde a veces nos reunimos para llevar a cabo los talleres, donde se esconden o cuentan cuando juegan a las escondidas, un lugar donde se quedan para contarse secretos, leer libros. Es el árbol de la escuela, el único, el árbol permanece y permaneció allí, esperándolos, con sus flores rojas en la primavera. En los huecos de su tronco muchas veces ubicamos a los bichitos que encontramos (orugas, chiches, vaquitas de San Antonio, mariposas). Cuando se acerca el horario del mediodía el sol ocupa un lugar central e ilumina todo el patio, entonces aparecen las sombras de sus ramas que se proyectan más allá del muro.

Las sombras son una metáfora que permite pensar en ese reflejo refractado, lo que no es ni llegará a ser, pero guarda esa presencia efímera. Lo que quiero, lo que imagino. Con la profe de educación física, les de 11 y 12, dibujan su sombra, ubican el papel afiche sobre el piso, posan y observan. Entonces dibujan el contorno de sus sombras proyectadas [nota de campo marzo 2022].

Entonces viendo fotografías descubro mi propia sombra al tomar fotos en las primeras horas de la tarde, como evidencia de mi estar ahí. También sombras del pasado, que se cuelan acerca de la escuela que no queremos. La pandemia propició una arena para pensar y crear, podría haber augurado cambios, la oportunidad de abarajar de nuevo, y sin embargo propició la profundización de las condiciones de desigualdad, entre les que no se podían conectar y les que podían sostener la continuidad pedagógica, en muchos casos dio lugar a expresar una de las peores versiones de la escuela, aquella habitada por la tarea, la individualización y la quita del recreo.

› **Reflexiones finales**

A lo largo de la experiencia etnográfica he reunido gran cantidad de material fotográfico, he registrado escenas cotidianas de cada sábado, rincones del edificio escolar y su mobiliario que brindaban indicios de la actividad durante la semana cuando funciona como escuela primaria. Se trata de fotografías que no logran atender a criterios artísticos ni a la luz, el encuadre, ni guardan criterios de buena resolución, muchas veces hasta están fuera de foco. Están tomadas por mi teléfono celular que cuenta con una cámara algo rudimentaria. En principio estas imágenes fueron tomadas como complemento del registro etnográfico, sin embargo comenzaron a acumularse y despertar mi interés al descubrir en ellas una memoria etnográfica que no del todo aparecía en el texto del registro escrito. No sólo las fotografías aparecían como la autenticación del estar ahí, como prueba que testifica la presencia in situ de mí misma como antropóloga allí cada sábado en la escuela, sino que además despliegan su carácter discursivo semiótico no exento de connotaciones

estéticas capaces de suscitar discursos denotativos. Porque la fotografía no expone solo lo visible, es una interpretación de lo real, un vestigio, una huella, un eco (Sontang 2003). A diferencia de otros medios de registro como la grabadora o el cuaderno de notas, las fotografías aún con nula calidad técnica y desconocimiento del lenguaje fotográfico captan lo inesperado, lo impredecible, abre nuevas preguntas y se vuelve un interesante recurso para comunicar el conocimiento producido.

Desde los comienzos de las disciplinas antropológicas en el siglo XIX, la imagen fotográfica, como forma y técnica de registro visual, trasciende su condición de una mera técnica de observación-recopilación de información en campo y se manifiesta como un modo de interpretar y representar. La metáfora emerge en la imagen para ser una y otra vez interpretada, y leída. Es a través de las fotografías que presento estas metáforas para continuar indagando en cómo se construye lo escolar y la escuela como el mejor lugar para que les niñas aprendan.

El uso de metáforas propicia en lo obvio de la vida cotidiana entrever procesos sociales que habrían estado siempre presentes, ofrecen la posibilidad de atender a otras preguntas y más aún en esta situación tan inédita de la pandemia. En este sentido las fotografías han sido una gran herramienta para encontrar estas metáforas, y poder comunicar aquello que no siempre encuentra palabras. Una fotografía, y quizá también una instalación artística o material audiovisual donde se ponga en juego lo no literal, lo no concreto, ni lo utilitario de la vida cotidiana, para ir más allá. Porque aún en lo concreto de las materialidades, su presencia física, lo inmaterial que expresan y representan reclama ser registrado y comunicado de alguna manera, el desafío se plantea en cómo lograrlo. Rockwell (2007) se ha servido de las fotografías para comunicar sus metáforas, como lo hace a través de las fotografías de Kate Rousmaniere (2001: 109-116) en las cuales las imágenes la invitan a mirar detrás de sus supuestos, asomarse a las experiencias escolares. Una fotografía solemne, donde las niñas posan para el fotógrafo y otra fotografía tomada un instante después muestra a las niñas en movimiento, sonriendo, reales. Dos fotografías que permiten a Rockwell presentar las metáforas de los movimientos, poniendo en cuestión la tendencia a pensar la escuela impermeable de la vida social, sino más bien interpenetrada por los diversos trayectos de personas, objetos, saberes de aquellos que transitan, habitan y construir la escuela, formando redes cuyos nudos e intersecciones son inherentemente inconclusos, en movimiento.

En este sentido la metáfora de las burbujas nos permitía repensar esta incidencia de la redefinición constante de protocolos, del deber ser, del discurso biomédico modelando la cotidianeidad escolar, en su existencia sutil, frágil y efímera. Los aviones de papel, que iban y venían llevando deseos y mensajes, logrando vincular, lo desconectado, lo remoto, donde las condiciones de desigualdad se volvían insondables y las políticas públicas no

alcanzaban. Finalmente las sombras, la metáfora que parece remitir a aquello que no es ni será, que deforma, que persigue, lo que sobra de la forma misma, lo ignorado. Esta metáfora invita a mirar en lo posible, encontrar en los ordenamientos y las experiencias algo alternativo como un patio o aula rediseñado desde la perspectiva de les niños. Porque es le niño quien descubre su sombra con alas, quien se detiene a pensarse libre y alado. Quizá la escuela que se viene necesita ser pensada por ellos, les propios niños, como protagonistas para decidir, imaginar cómo quieren aprender.

› **Referencias bibliográficas**

- ACHILLI, Elena. 2017. "Enseñar antropología. Una introducción". En: L. Cerletti y M. Rúa (Comp.). *La enseñanza de la antropología*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 2017. pp. 15-28.
- APPADURAI, Arjun. 1986. *The social life of things . Commodities in cultural perspective*. London: Cambridge University Press.
- BATALLÁN, Graciela. 2007. *Docentes de infancia: antropología del trabajo en la escuela primaria*. Buenos Aires: Paidós.
- CANCINO SALAS, Ronald. 1999. Perspectivas sobre la cultura material. *Anales de desclasificación* 1(2).
- GALLARDO, Soledad; GARCÍA, Javier y PAOLETTA, Horacio. 2011. "El enfoque socio-antropológico y la extensión universitaria: Reflexiones en torno a talleres participativos con niños/as y jóvenes en el espacio escolar". *Revista Espacios de Crítica y Producción*, 47: 97-104.
- MAGISTRIS, Gabriela y MORALES, Santiago. 2021. *Educación hasta la Ternura siempre. Del adultocentrismo al protagonismo de las niñas*. CABA: Chirimbote
- NEUFELD, María Rosa y PETRELLI, Lucía. 2017. "La materialidad de los jardines de infantes como productora de experiencias". *Cuadernos de antropología social*, (45): 133-145
- RAPPAPORT, Joanne. 2007. "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 197-229.
- ROCKWELL, Elsie. 2007. "Metáforas para encontrar historias inesperadas". En: N. Arata, C. Escalante y A. Padawer. *Vivir entre escuelas. Relatos y presencias*. CABA: CLACSO
- SONTANG, Susan. 2005. *Sobre la fotografía*. Bogotá: Editorial Alfaguara
- TRENTINI, María Florencia y WOLANSKI, Sandra. 2018. "Repensar el compromiso desde el quehacer etnográfico: incomodidades y potencialidades de la producción de

conocimiento con organizaciones sociales". *Revista colombiana de antropología*, 54(1): 151-173.

TURNER, Victor. 1974. *Dramas, campos y metáforas: la acción simbólica en la sociedad humana*. Universidad de Cornell.

Habitar lo incómodo: metodologías para una etnografía de lo sensible

FIORI, Ayelen / IESyPPAT- UNPSJB- CONICET - ayefiori@gmail.com

BLEGER, Mariel / IIDyPCA-UNRN- CONICET - marubleg@gmail.com

Grupo de Trabajo 13: *Comunicar antropología hoy: escrituras, afectaciones y nuevas apuestas de circulación de la palabra en los mundos de la vida*

» *Palabras clave: etnografía- conversación- mapuche tehuelche*

» **Resumen**

Este trabajo se inscribe en el proceso de reflexión sobre las metodologías que hemos pensado y utilizado para distintas experiencias en los campos de interlocución en los que desarrollamos nuestras investigaciones antropológicas. Por un lado, reflexionamos sobre el trabajo en la investigación colectiva, a raíz de nuestro rol como integrantes del Grupo de Estudios en Memorias Alterizadas y Subordinadas. Y por el otro, nos preguntamos en torno a nuestras experiencias individuales y el trabajo con los materiales producidos en el marco de entrevistas y talleres.

Esta mesa de trabajo nos propone pensar respecto a la producción de conocimientos y el intercambio con las personas con y para las que trabajamos. Al comenzar a hacerlo nos preguntamos sobre la posibilidad real de separar en dos la actividad académica. ¿Acaso hay un momento en el cuál dejamos de producir conocimientos con y para otros? Pensarlo de esa manera ¿no nos aleja de la horizontalidad pretendida en un diálogo de saberes? ¿Acaso el momento de mostrar lo producido u ordenado a partir de una oralidad compartida no deviene también en otra forma de conocimiento? Este trabajo busca habitar la incomodidad que nos supone -a quienes realizamos investigación- el momento de definir para quiénes estamos escribiendo nuestros trabajos. En esta oportunidad trabajaremos a partir de un pequeño material audiovisual realizado en una experiencia de campo colectivo donde la etnografía empieza en el famoso estar allí, pero no pareciera terminar en un papel. Buscamos con este trabajo poder desprender algunos ejes que aporten a la reflexión y la permeabilidad sobre el quehacer antropológico en territorio y fuera del mismo.

› **Introducción**

Casi sin conocernos nos subimos al mismo auto y nos adentramos en una ruta de tierra que nos llevaba a la comunidad mapuche Lago Rosario. Ambas estábamos estrenando nuestros títulos como antropólogas, y el grabador nos quemaba en las manos. Teníamos ganas de escuchar historias, de hacer preguntas, de entender de dónde venían algunos nombres, o cómo habían llegado allí apellidos que cada una venía siguiendo por distintos lugares.

Esa primera entrada al campo nos encontró contándonos los miedos de una maternidad reciente, los desafíos de ser mujeres profesionales, los terrores frente a la desaparición de Santiago Maldonado y la tristeza en la piel de la bala que había asesinado a Rafael Nahuel. Nos encontró empapadas de todo lo que iba aconteciendo, y desamparadas frente al centenar de preguntas sin responder que nos iban naciendo adentro con cada conversación. Durante toda la semana en territorio que duró el trabajo de campo en la comunidad no pudimos prender el grabador ni una sola vez. Tampoco tenemos muy bien registradas las conversaciones, o los nombres, o las fechas que allí se sucedieron. Sin embargo, lo que sentimos cuando emprendimos el trabajo de campo juntas, sigue estando muy vigente en cada una de nosotras. Tal es así que desde entonces devenimos en brújulas del sentir de la otra cuando el campo nos afecta de maneras holísticas.

Este trabajo es un intento de apelar a la amistad y a la ternura en medio de contextos adversos y crueles.

En una primera parte del escrito retomamos autores que nos permiten teorizar sobre aquello que fuimos aprendiendo y sintiendo en los últimos años. Haciendo hincapié en conceptos que abonan la idea de una antropología desde la afectación, y una etnografía de la aparición. En una segunda parte reflexionamos sobre nuestro quehacer antropológico en el marco de un aprendizaje colectivo dentro de los marcos de cuidados creados por el grupo GEMAS, y realizamos una relectura sobre los trabajos de memoria con los que solemos trabajar desde la teoría. Así como introducimos las especificidades de cada una de nuestras investigaciones individuales. En una tercera parte reflexionamos sobre cómo en el último tiempo se volvió necesario dejar “afectar la mirada” en nuestros respectivos trabajos de campo. Asumiendo el riesgo de reflexionar sobre eventos tan recientes que aún nos cuesta analizar. Para concluir con una cuarta parte donde pensamos claves para una antropología que se endurezca lo suficiente como para no dejarse amedrentar por los tiempos de la academia, pero que no pierda la ternura necesaria para escribir con y para otras.

› **La Antropología dando lugar a la afección**

Partimos de entender la investigación etnográfica como una forma de aprehender el proceso social en su aspecto vivido (Quiros, 2014), dinámico, complejo, que se produce siempre con otros. Los antropólogos hacemos trabajo de campo construyendo relaciones personales y de confianza. Siguiendo al antropólogo brasileiro Marcio Goldman (2006), para los antropólogos la “socialidad” (hacer relaciones) no solo es objeto de investigación, sino también principal medio de investigación. El autor nos advierte que no conocemos tanto (o no sólo) a través del “diálogo” con los otros, como de nuestras “experiencias personales” con las experiencias de los otros (Goldman, 2006). En este sentido, el vínculo, las redes y las relaciones que establecemos con nuestros interlocutores están atravesadas por formas de comunicación que exceden las palabras. Estas formas de comunicación no verbal y no intencional (sensaciones, los sentidos, la intuición y el afecto) que emergen al poner el cuerpo y acompañar a nuestros interlocutores nos atraviesan, nos transforman, nos afectan.

Que algo nos afecte puede ser pensado como “algo que me perjudica”, pareciera que tiene una connotación negativa. Pero la palabra afecto también implica la atención y el cuidado hacia un otro o hacia una misma. La afección de la que hablaremos a continuación es más compleja que la definición etimológica de la palabra. Cuando Jeanne Favret-Saada publica “*Être Affecté*” en el año 1990, introduce la noción de “ser/estar afectado” como parte de su investigación sobre la brujería en Francia. En este texto, la autora se propone repensar la antropología planteando una nueva forma de hacer etnografía, que nos invita justamente a “dejarnos afectar”, no sólo observando, sino que viviendo y experimentando las realidades en las que nos sumergimos como etnógrafas en el campo.

En esta línea es que ser o estar afectada va mucho más allá de lo que yo como antropóloga observo que le pasa a le otro. Tampoco se trata de sólo desarrollar empatía con lo que le otro siente. Estar afectada implica una vivencia hecha cuerpo, es sentirlo, que me impacte, que me movilice. Implica “ser sacudida por las sensaciones, percepciones y pensamientos” (Zapata y Genovesi, 2013) de quienes habitan ese lugar o son habitados por este. Pero “al ocupar ese otro lugar”, quienes hacemos etnografía no lo hacemos de la misma forma que nuestros interlocutores, porque como nos advierte Favret-Saada “ocupar un lugar en el sistema (...) no me informa nada sobre los afectos del otro; ocupar tal lugar me afecta, es decir, moviliza o modifica mi propio bagaje de imágenes sin instruirme sobre aquello que le ocurre a mis compañeros” (Favret-Saada, 1990).

Esta idea de bagaje de imágenes es lo que se pone en común cuando se comparten las experiencias de lo cotidiano. ¿Cuándo empieza y cuándo termina un campo? ¿Dónde dejo de estar allí y empiezo a estar en casa? ¿Cómo vuelvo a ser la misma después de haber visto,

olido, llorado y sentido lo que las personas en contextos de urgencia nos invitan a vivir? Acaso ¿hay grados de afectación controlables?

Justamente la propuesta de Favret-Saada se enfoca en el carácter involuntario del trabajo de campo, en lo que emerge y nos transforma. Su propuesta nos abre la posibilidad de entregarnos al movimiento que implica “habitar otro lugar” y ser “bombardeado con intensidades” (Favret-Saada, 1990) que generalmente no son significadas, ni incluidas en nuestras reflexiones o producciones académicas.

En este sentido, esta ponencia es una pausa, una bocanada de aire, que nos permite repensarnos en esta vorágine que implica producir *papers*, intentar escribir una tesis y maternar al mismo tiempo que nos vinculamos y estrechamos vínculos afectivos y de familia con las personas con las que conversamos sobre sus historias tristes y sus historias de despojo de ayer y de hoy. ¿Cómo estudiar a las emociones si no conocemos las nuestras? ¿A quién y cómo comunicamos todo esto que nos pasa? ¿Acaso es posible empezar a “darle lugar” a las emociones y experiencias sensoriales que suceden en nuestros respectivos trabajos de campo?

Nuestros trabajos de investigación se enmarcan en contextos definidos por las adversidades que implican las luchas territoriales y espaciales. Estos contextos suelen volverse visibles para el resto de la población cuando son mediatizados o judicializados por arremeter contra intereses de algún inversor privado de la región. Pero no quiere decir que el proceso que conlleva sostener una recuperación territorial o defender un territorio en peligro empieza y termina donde la opinión pública los identifica. En estos años que venimos trabajando con comunidades pertenecientes al Pueblo Mapuche hemos sabido reconocer que la etnografía que llevamos adelante es una metodología no solo en movimiento sino también con cierta capacidad de retrospectiva sobre lo vivido o registrado. Puesto que la posibilidad de entender los procesos de aparición en escena de un pueblo son previos al evento en sí mismo registrado (una represión, una manifestación, una cortada de ruta, un llamamiento o comunicado).

En este sentido, es Hanna Arendt (1993) quién entiende que los procesos políticos no necesitan de un espacio para la aparición sino de cuerpos que vayan apareciendo. Para esta autora, la escena de aparición es una acción política en sí misma. Y como tal debe contar con una serie de momentos previos a su devenir visible. De hecho será justamente en esos encuentros previos o posteriores a los conflictos más visibles donde aprendimos a identificar aquello que Butler (2017) entiende como la búsqueda de la libertad y la igualdad. Puesto que cuando finalmente aparecen en la escena “están planteando a la vez demandas más amplias, estos cuerpos solicitan que se los reconozca, que se los valore, al tiempo que ejercen su derecho a la aparición, su libertad y reclaman una vida vivible” (2017: 115).

La etnografía de la aparición no puede hacerse sin entender que se trata de una mirada afectada por lo que va sucediendo y aconteciendo en el campo de interrelaciones en el que producimos conocimientos y modos de ver el mundo. Es una etnografía de lo que se está gestando, pero también de lo impredecible que sucede luego de llegar al centro de la escena. Mira, en definitiva, por los costados de lo que se nos señala como el centro de la escena. No trabajamos con los discursos más públicos, sino con las ceremonias que debieron hacerse para llegar a consensuar las palabras. No nos quedamos en las balas de la policía, sino en las solidaridades que implican armar escenarios de ternura una vez que la represión lo arrasa todo. ¿Acaso se deja de estar apareciendo cuando se está resistiendo? Esta es una de las principales interrogantes que recorre nuestro trabajo como antropólogas.

Se trata entonces de “dar lugar”, poner en palabras, a lo que acontece y que muchas veces no encontramos las formas de dimensionar, nuestros afectos y afecciones con las que, como antropólogas en formación, nos vemos interpeladas por el contexto en el que trabajamos. El desafío deviene en poder reconocer las formas en que esto nos afecta reconociendo nuestras propias limitaciones o las limitaciones propias de nuestro quehacer antropológico.

› ***Lo colectivo habilitando lo individual***

Los organismos de ciencia y técnica en nuestro país se han caracterizado históricamente por la conformación de grupos de trabajo que llevan adelante investigaciones y producciones científicas en pos de un reconocimiento dentro de los estándares establecidos por los entes reguladores como el Conicet o Agencia entre otros.

Muchos de estos grupos de trabajo devienen en equipos que investigan temas compartidos por sus integrantes. En las ciencias sociales y humanas los temas que engloban suelen referirse más a grupos sociales, problemáticas específicas o ramas de la disciplina. Hace ya muchos años ambas formamos parte del Grupo de Memorias Alterizadas y Subordinadas. Este equipo se caracteriza por tener integrantes a lo largo del país, y por llevar adelante junto con sus producciones académicas una tarea activista o militante en los campos de inserción. Si bien el equipo del GEMAS se extiende por todo el país en Río Negro, Chubut y Neuquén hemos conformado un equipo de investigación que se dedica al trabajo con la recuperación de los procesos de memoria que llevan adelante las comunidades mapuche y mapuche tehuelche de la zona.

El grupo GEMAS entiende que desde contextos y marcos socioculturales significativos los recuerdos cuando son compartidos (ya sea mediante una narrativa o el trabajo de ir reconstruyendo memorias estalladas por eventos trágicos) funcionan como iluminadores en

el presente orientando luchas y proyectos políticos. Así como produciendo conocimientos capaces de disputar narrativas hegemónicas

A lo largo de estos años hemos realizado distintos trabajos de campo colectivos, en donde los objetivos individuales y los intereses personales quedaban relegados a la pulsión grupal que nos marcaba el campo. Cada una de estas experiencias nos permitió no solo investigar y preguntarnos con otras, sino poder armar una red de contención para cuando el grabador se apagaba y debíamos sistematizar datos, informaciones, nombres, genealogías... pero también sentirnos sobre lo experimentado. Fue en estas conversaciones donde lo que cada una sentía en su intimidad devino en algo público. Y por ende compartido.

La idea de una antropología afectada y una etnografía de la aparición en el marco teórico de la memoria nos permitió diferenciar nuestros trabajos que el de otras colegas que trabajan con memorias, dado que los trabajos que llevan adelante nuestros interlocutores se dan en contextos de urgencia y peligro como veremos más adelante.

Mientras que los trabajos colectivos nos ayudaban a encontrarnos en los territorios que recorreremos todos los días, nuestras investigaciones individuales también fueron generando una red de racionalidades que se reforzaba cada vez que las adversidades aparecían.

Ayelén hace años trabaja con las memorias de las familias que fueron desalojadas de Boquete Nahuelpan, en el noroeste de Chubut. Muchas de estas familias se encuentran dispersas por la región, ubicadas en la periferia de las ciudades cercanas, mientras que un pequeño número de familias que pudieron regresar al territorio, tienen de vecinos a terratenientes descendientes de quienes se beneficiaron con sus tierras luego del desalojo. En febrero de 2021 una de estas terratenientes realizó una zanja y cortó el camino ancestral de acceso de una de las familias de la comunidad. Este conflicto se fue profundizando hasta el día de hoy, donde la comunidad enfrenta causas judiciales, denuncias por “usurpación” y amenazas permanentes. El corte del camino y la actitud violenta de la terrateniente con la comunidad, abrió las heridas que después del desalojo nunca habían sanado y generó, en palabras de la comunidad, un “despertar” en la lucha colectiva de su pueblo. En este contexto, surgió la demanda de la comunidad de acompañar el proceso de reconstrucción de sus memorias para pensar su propia historia y cómo quieren que sea contada, lo cual devino en la organización de talleres junto al GEMAS.

Mariel trabaja desde hace seis años con historias de vida de mujeres mapuche que llevan adelante recuperaciones territoriales en la ciudad de Bariloche, Rio Negro. Estas mujeres viven en sus territorios recuperados, desarrollan su vida, su espiritualidad y su maternidad en los mismos. Sus experiencias y trayectorias de vida son heterogéneas pero se encuentran en permanente estado de alerta por el peligro y hostigamiento al que se ven sometidas por parte del estado nacional, los privados y la opinión pública fomentada por los

discursos de odio que circulan en los medios de comunicación sobre “lo mapuche”. Con los años han surgido demandas específicas de cada una de estas mujeres y sus comunidades. Talleres para trabajar con niños, vinculaciones con organismos estatales que las asistan en la compra de materiales o alimentos para sus animales, confección de comunicados, armados de conferencias. Es decir, no sólo la relación entre las historias de estas mujeres se conectan por la experiencia común de despojo sino también en el hecho de que todas están realizando trabajos de memorias y del cuidado de una forma de vida mapuche que las conectan a una región mayor.

Una zanja, una represión, un corte de ruta, la detención de alguien de la comunidad, la desesperación ante un audio que llega, pasar la mañana afuera de Tribunales, pasar la tarde yendo y viniendo del territorio, entretener a los niños, llevar a las *ñañas* a su casa, el miedo, el peligro, pero también el afecto, el cariño, la contención. Estas palabras, acciones, movimientos, sentimientos marcan nuestras investigaciones y hacen que hoy no seamos las mismas personas: ¿Cómo dar lugar a todo esto en nuestros escritos?

› **Palabras finales**

Favret-Saada (1990) se propuso contribuir a una nueva imagen de la antropología, donde “ser afectadas” implique mucho más que emociones sino que se transforme en un medio de conocimiento. De este modo, la afectación antropológica es el resultado de un encuentro con la alteridad que asume un carácter radical y que incluso pone en suspenso los objetivos de nuestra propia práctica.

Desde nuestros primeros años en la carrera de Antropología hemos escuchado hablar que la etnografía se trata de una relación con la alteridad, con uno u otro. En este sentido, la posibilidad de que nuestra práctica sea transformada en el proceso, que nuestro plan de tesis se desvanezca por completo en un contexto apremiante, no es un obstáculo sino una oportunidad epistemológica (Zapata y Genovesi, 2013)

Como advertimos al principio, este trabajo explora algunos aspectos centrales de nuestro propio quehacer antropológico con comunidades mapuche tehuelche a partir del intercambio entre dos experiencias de investigación doctoral realizadas en contextos distintos y con personas y preguntas diferentes. A pesar de las diferencias entre nuestros campos los vínculos, relaciones e interrogantes construidos en nuestras investigaciones suscitaron reflexiones comunes.

En ambos casos, emergieron conflictos que modificaron por completo nuestras relaciones con el campo. En estos contextos, la memoria interviene en una arena de disputas más acelerada y las experiencias del pasado se entextualizan (Bauman y Briggs, 1990)

colectivamente ante situaciones urgentes de conflicto territorial. En este sentido, nuestra práctica antropológica, nuestras metodologías, nuestros vínculos y compromisos son interpelados por la situación que apremia desbordando nuestras propias escrituras a un ritmo que muchas veces no llegamos a comprender.

En este trabajo intentamos plasmar las reflexiones sobre las tensiones, incertidumbres e incomodidades que fuimos atravesando –y atravesamos– en nuestros procesos de investigación doctoral y sobre cómo fuimos entramando vínculos con las personas con quienes trabajamos. Fue intento de mirar de nuevo, poner en contexto y escribir juntas todo lo que no incluimos en nuestras escrituras académicas, pero que compartimos entre nosotras de forma privada (mensajes de texto, audios, llamadas) desde aquel primer trabajo de campo compartido hace cinco años.

Esta ponencia refleja una escritura desde el sentir de las palabras, un escrito que escapa del repertorio disponible para el armado de un artículo académico.

Estamos seguras que abrir un espacio de reflexión como este, en plena escritura de nuestras tesis doctorales, necesita de tiempo para procesar, de a poco, los acontecimientos y nuestra propia práctica etnográfica. De alguna manera creemos que poder “poner en común” todas las experiencias, emociones e interrogantes que nos atraviesan como antropólogas es en sí una oportunidad para explorar y empezar a pensar otras formas de hacer antropología comprometida en contextos de urgencia.

› **Referencias bibliográficas**

ARENDT, Hannah. 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

BUTLER, Judith. 2017. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

BAUMAN, Richard y BRIGGS, Charles. 1990. “Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life”. *Annual Review of Anthropology*, 19: 59-88.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “Être affecté”. *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8: 3-9.

GOLDMAN, Marcio. 2006. “Alteridade e experiencia: antropologia e teoria etnográfica”. *Etnográfica*, 10(1): 161-173.

QUIRÓS, Julieta. 2014. “Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología”. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 17: 47-28.

ZAPATA, Laura y GENOVESI, Mariela. 2013. “Jeanne Favret- Saada: ‘ser afectado’ como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico”. *Avá. Revista de Antropología*, 23: 49-67.

› **GT14. Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en clave de género**

Coordinadorxs

Cecilia Varela (ICA-UBA / CONICET), ceciliainesvarela@gmail.com

Deborah Daich (IIEGE-UBA / CONICET), deborahdaich@yahoo.com.ar

Catalina Trebisacce (IIEGE-UBA / CONICET), catalinaptrebisacce@gmail.com

Mariela Pena (IIEGE-UBA / CONICET), marielapena@conicet.gov.ar

Fundamentación

Este grupo de trabajo (GT) se propone como un espacio de socialización, análisis y discusión de trabajos de investigación que aborden problemáticas de grupos sociales marcados por la(s) subalternidad(es) en género, sexo, clase y/o otros marcadores de diferencia social, desde una perspectiva antropológica feminista.

Como sabemos, la antropología es una disciplina que, por su histórico objeto, su metodología y su tradición teórica, ha construido una mirada desestabilizadora del sentido común occidental, y con él de ciertos saberes académicos. En relación a otras ciencias sociales, ha reparado tempranamente en la condición cultural de las diferencias que hoy llamamos sexo-genéricas, a partir de la observación de prácticas y experiencias diversas en otras culturas, como puede verse en los clásicos trabajos de Margaret Mead.

A partir de los años setenta, de la mano de la emergencia del movimiento feminista, se realizaron investigaciones antropológicas orientadas a poner en el centro del análisis la observancia específica sobre el género, las sexualidades y sus interacciones con otras relaciones de desigualdad. Los trabajos de Sherry Ortner, Michelle Rosaldo, Gayle Rubin y Marta Lamas, entre otras, inauguran un campo específico dentro de nuestra disciplina que se reconocerá como antropología feminista y que al día de hoy se ha ampliado profusamente, abarcando problemáticas cada vez más diversas y complejas.

Desde este campo específico, la perspectiva de género emerge de manera crítica y cuestionadora posibilitando ampliar el campo de lo político hacia la vida cotidiana y desnaturalizar las relaciones sociales en esferas consideradas íntimas y privadas. Esta perspectiva construye un conocimiento sobre el conjunto de normas, prácticas, símbolos, representaciones y valores creados a partir de la diferencia sexual y que tienen consecuencias concretas en la vida de todas las personas.

De esta manera, este grupo de trabajo se propone como un espacio donde discutir y reflexionar sobre políticas vinculadas al género y la sexualidad en los contextos específicos que hacen a la vida social, tales como los sistemas de parentesco, las religiones, el mundo del trabajo, los movimientos sociales, los feminismos y los activismos de la disidencia sexual. También nos interesan investigaciones que aborden los dispositivos que hacen a la regulación de la sexualidad (derechos sexuales, reproductivos y no reproductivos, identidades de género, debates sobre el estatuto de la prostitución, entre otros.), así como la producción y configuración de las familias en la contemporaneidad. Asimismo, queremos reunir y poner en diálogo estas cuestiones desde distintas investigaciones que historicen y aborden los procesos organizativos dentro de los movimientos de mujeres, feministas, lgtb+, socioambientales, de campesinas e indígenas tanto como los procesos de institucionalización de sus demandas a través del desarrollo de políticas públicas con perspectiva de género.

La producción de nuevas masculinidades en la etapa del Capitalismo Cognitivo: un análisis del mundo del trabajo del Software

BACHMANOVSKY, Ivana / CIS-CONICET/IDES-UNTREF - ivibach@hotmail.com

Grupo de Trabajo 14: Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en clave de género

» *Palabras clave:* masculinidades – capitalismo cognitivo - software

» **Resumen**

El Capitalismo Cognitivo (CC) se caracteriza por colocar el conocimiento y el cambio tecnológico en el centro de los procesos de valorización del capital, generando nuevas contradicciones resultantes de la división 'cognitiva' del trabajo.

Estos cambios en las formas de valorización del capital implican -y son implicados por- cambios en las relaciones sociales, y por ende en las relaciones de género: ¿qué sujetos produce el capitalismo contemporáneo? ¿Qué imperativos de género operan en el mundo del trabajo en la actualidad?

A lo largo de esta ponencia me interesa desarrollar algunos conceptos centrales del enfoque del CC, centrándome específicamente en la construcción de la masculinidad en el capitalismo contemporáneo, en relación al mundo del trabajo del *software* y sus requerimientos para desempeñarse en éste. Para llevar este análisis a cabo realizaré un análisis teórico de algunos aportes de la perspectiva del CC desde una perspectiva de género.

» **Introducción**

Incontable cantidad de tinta ha corrido a lo largo de la historia intentando entender y explicar las dinámicas del capitalismo. Lo mismo puede aplicar a la vasta teoría producida por Marx, adoptada por gran cantidad de pensadores, intelectuales y militantes que continuaron repensando lo desarrollado por tan emblemático autor. El capitalismo contemporáneo no queda fuera de este proceso, y numerosas corrientes propias de diversas disciplinas se han abocado en las últimas décadas a su estudio. "Capitalismo

cognitivo” (CC), “Capitalismo Informacional”, “Capitalismo Electrónico-Informático”, “Capitalismo de Plataformas”, son sólo algunas formas de concebirlo y nombrarlo, dependiendo de dónde pongan el énfasis las distintas perspectivas analíticas.

A lo largo de esta ponencia¹ me interesa desarrollar algunos conceptos centrales del enfoque del CC que, como explica Míguez “se caracteriza por colocar el conocimiento y el cambio tecnológico en el centro de los procesos de valorización del capital y, simultáneamente, generar contradicciones nuevas derivadas de la creciente complejidad de los procesos de producción resultantes de la división ‘cognitiva’ del trabajo” (Míguez, 2014:27). Estos cambios en las formas de valorización del capital implican -y son implicados por- cambios en las relaciones sociales, y por ende en las relaciones de género: ¿qué sujetos produce el capitalismo contemporáneo? ¿Qué imperativos de género operan en el mundo del trabajo en la actualidad? Específicamente centraré mi mirada en los imperativos de masculinidad. Es importante aclarar que hablar de masculinidades implica hacerlo en forma relacional a las femineidades (y a las identidades sexogenéricas que existen por fuera del binarismo de género), puesto que es imposible entender al género si no es como una categoría relacional. Por cuestiones de extensión me centraré en esta monografía en la construcción de la masculinidad en el capitalismo contemporáneo, en relación al mundo del trabajo del *software* y sus requerimientos para desempeñarse en éste. Para llevar este análisis a cabo realizaré un análisis teórico entre algunos aportes fundamentales de la perspectiva del CC y los estudios de género.

La teorización del CC surge a comienzos del año 2000 en Francia, a partir de la confluencia de intelectuales provenientes de diversas disciplinas, que fueron afines respecto del debate de la década anterior sobre el llamado “Trabajo Inmaterial”. Esta tradición, en la cual se integran autores como Toni Negri y Maurizio Lazzarato, repensó y discutió la relación capital-trabajo, en relación a las transformaciones del mundo del trabajo que estaban desarrollándose en la última década del siglo XX. Muchos de sus integrantes, que venían reflexionando sobre algunas de estas temáticas desde los años 70, formaron parte del movimiento político de izquierda italiano conocido como Operaísmo u obrerismo.

En los años 90, con la consolidación de un nuevo paradigma tecnológico y productivo ligado a nuevas tecnologías de la información y la comunicación, los teóricos

1

Esta ponencia ha sido elaborada en el marco del seminario de doctorado Digitalización, plataformas y trabajo en el capitalismo contemporáneo, a cargo del Dr. Míguez, en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

italianos comienzan a teorizar sobre esta idea del “trabajo inmaterial”. Este trabajo es el que produce bienes inmateriales, como la información y el conocimiento, y también relaciones sociales, la propia vida social, por la cual podría denominarse “trabajo biopolítico”. De esta manera explicaban este proceso de cambio Hardt y Negri: “la producción económica está atravesando un período de transición, en el que cada vez más los resultados de la producción capitalista son las relaciones sociales y formas de vida. Dicho de otra manera, la producción capitalista está tornándose biopolítica” (Hardt y Negri, 2011:145). Y esto implica también las relaciones sexogenéricas y los imperativos de masculinidad que aquí nos ocupan. Para continuar con este análisis, veremos la periodización planteada por el CC respecto del desarrollo del capitalismo, para analizar a su vez cómo fueron desenvolviéndose las relaciones de género y qué imperativos se fueron desarrollando.

➤ **Las diferentes etapas del capitalismo**

Según los teóricos del CC, la periodización del capitalismo se puede desglosar en tres grandes etapas: el capitalismo mercantil, el capitalismo industrial, y el capitalismo cognitivo, que correspondería al capitalismo actual. Para esto, Míguez (2014) utiliza la noción de sistema histórico de acumulación, que designa la asociación de un modo de producción y una lógica de acumulación dominante y que orientan en el largo plazo las tendencias de la valorización del capital según la naturaleza de la división del trabajo. De esta forma plantean que al capitalismo mercantil le ha sucedido el capitalismo industrial y a éste el capitalismo cognitivo. Estas etapas están ligadas al lugar del saber en la producción y a la diferente forma que asume la relación capital-trabajo, y coinciden con las nociones marxistas de subsunción formal, subsunción real y *General Intellect*.

La primera etapa, de la subsunción formal, transcurre desde los inicios del capitalismo mercantil a finales del siglo XVI aproximadamente, hasta finales del siglo XVIII, en donde los saberes artesanos eran centrales. La segunda etapa, que se corresponde con la subsunción real, es resultado directo de la Revolución Industrial. Según Vercellone y Lebert

“el nacimiento del capitalismo industrial corresponde a la apertura de un camino bien definido de regulación de la economía del conocimiento, un camino que se basa en tres direcciones: la polarización social de los saberes, la separación entre trabajo intelectual y trabajo manual y un proceso de incorporación del saber en el capital fijo” (Lebert y Vercellone, 2011:37).

El foco estaba puesto en la búsqueda de economías del tiempo, y la lógica para lograrlo era justamente esta incorporación del saber al capital, al capital fijo, a las máquinas, por vía de la codificación del conocimiento que proponía el taylorismo-fordismo

a partir de la reducción de trabajo complejo a trabajo simple, necesario para la producción masiva de bienes estandarizados.

Con la crisis del modelo fordista, se produce la transición entre los años 70 y 80 del siglo pasado, a una nueva etapa del capitalismo, que esta corriente llama Capitalismo Cognitivo, en donde, como explica Míguez (2014), el motor de la producción de “conocimientos por conocimientos” se liga al carácter crecientemente intelectual del trabajo y a la hegemonía de una “intelectualidad difusa”. En este sentido, es fundamental la herencia del obrerismo italiano, a través de la re-lectura que hizo de algunas categorías marxistas a partir de entender el lugar central del trabajo en los procesos productivos en un contexto de creciente automatización desarrollado por el capitalismo más avanzado de la Italia industrial. Un aporte fundamental fue la reinterpretación de los *Grundrisse*, en donde destacan el concepto de *General Intellect*, fundamental para entender la lógica de valorización del capitalismo contemporáneo.

El *General Intellect* es el saber social general, el verdadero productor del saber, del conocimiento, que no es otra cosa que el trabajo intelectual. Entonces, a medida que se desenvuelve la gran industria, la riqueza dependerá menos del tiempo de trabajo y más de la potencia productiva del saber social, de lo que depende en última instancia el estado general de la ciencia y la tecnología. Se puede observar que el CC no sólo supone una ruptura con el fordismo, no sólo es posfordista, sino que trasciende la lógica del capitalismo industrial. Negri (1979) postula que así como el trabajo se va transformando en trabajo inmaterial, la fuerza de trabajo se convierte en “intelectualidad de masas”: lo fundamental del proceso de producción es el saber social general, y la plusvalía capitalista asume así una nueva forma.

En este sentido, Míguez (2014) retoma los planteos de Virno (2003) para explicar que las facultades lingüísticas, comunicacionales y cognitivas de los seres humanos constituyen el principal recurso productivo. El *General Intellect* involucra las actitudes más genéricas del espíritu: facultad de lenguaje, disposición de aprendizaje, capacidad de abstracción y de conexión, o sea el intelecto general. Marx identificaba este intelecto general con el capital fijo, con el sistema de máquinas. Pero según los postulados de los teóricos del CC, le sujeto no era leído en su potencia y se colocaba toda la potencialidad productiva en las máquinas. En cambio, en el capitalismo contemporáneo el saber social general es un atributo del trabajo vivo y el actor fundamental del proceso social de producción: no se trata de una simple subordinación al capital, sino de una independencia con relación al tiempo de trabajo impuesto por el capital y de una autonomía con relación a la explotación donde cada vez resulta más difícil distinguir tiempo de trabajo del tiempo de producción o del tiempo libre (Negri y Lazzarato (2001) [1991]).

De tal forma, la transición del capitalismo industrial al capitalismo cognitivo alude a una ruptura de la lógica de valorización del capital, en la función que tiene el conocimiento en esa valorización, pero no establece el fin del capitalismo industrial, ya que la producción y el trabajo industrial siguen teniendo relevancia global. Lo que se resalta es el hecho de que esa producción y ese trabajo se articulan con lógicas de valorización que ya no son en esencia industriales. En el enfoque del CC el conocimiento no puede verse como un factor independiente o complementario del capital y el trabajo, ya que en el capitalismo industrial el conocimiento aparece en el capital fijo, o en la parte fija del capital constante, mientras que el capitalismo cognitivo considera al conocimiento incorporado y movilizado por el trabajo vivo, que potencialmente puede objetivarse o no en las máquinas o en algún soporte. Por lo tanto “la principal fuente de valor reside en los saberes incorporados y movilizados por el trabajo vivo y no en el capital y en el trabajo material” (Lebert y Vercellone, 2011:44). En definitiva, el término “capitalismo” alude a explicar el rol motor del beneficio y de la relación salarial, o las diversas formas de trabajo que producen la extracción de plusvalía, y el término “cognitivo” hace referencia a la nueva naturaleza del trabajo que implica nuevas formas de propiedad necesarias en esta nueva etapa (Míguez, 2014). Este cambio en la forma de concepción del trabajo, a partir de la idea del “trabajo inmaterial” o “trabajo biopolítico”, a pesar de ser minoritario en términos cuantitativos por ser trabajo calificado, es hegemónico en relación al trabajo industrial, en el sentido de que su aplicación, al marcar la tendencia, condiciona el resto de los trabajos (Míguez, 2014).

Es importante tener en cuenta que en esta perspectiva la relación entre el capital y el trabajo se entiende como una relación dinámica, no hay una configuración estática sino un análisis de las transformaciones históricas. Una relación que siempre es conflictual, de transformación subjetiva del modo de producir mercancía. En la que tanto la fuerza de trabajo como los dispositivos de extracción del valor se transforman. Es decir que el capital es siempre una relación, no se puede entender como un mecanismo independiente, sino que es siempre una relación de poder.

Estos conceptos desarrollados por el enfoque del CC nos resultan fundamentales para entender los cambios en la relación capital-trabajo, ya que lo que propone analizar esta ponencia es qué trabajadores son construidos por el capitalismo actual, qué valores son los necesarios para desempeñarse en esta “sociedad cognitiva” actual y específicamente en el trabajo, qué cambios han sucedido en esa fuerza de trabajo, siempre con el objetivo de analizarlo desde una perspectiva de género. Es por esto que para continuar esta revisión, me valdré de algunos conceptos desarrollados por las teorías de género, por considerarlos absolutamente relevantes y necesarios para comprender el desarrollo del capitalismo y su configuración actual.

› ***Algunos aportes de las teorías de género***

El CC es una corriente que proviene del marxismo pero que cuestiona algunos de sus puntos nodales, como el de lógica de la ley del valor. Adscribir a un enfoque marxista no implica aferrarse a sus categorías de manera acrítica: los cambios en las relaciones sociales que sostiene el capitalismo demandan la revisión y reapropiación críticas de las categorías marxistas y marxianas. En este sentido, Míguez (2020) plantea la necesidad de recuperar los debates relativos al trabajo productivo y reproductivo planteados por el movimiento feminista.

Respecto de este punto, creo necesario recurrir a los aportes de Federici (2010), fundamentales para reflexionar sobre estas temáticas. La autora plantea que el patriarcado es preexistente al capitalismo, pero que a partir de éste se produce una profundización de la construcción de la masculinidad y la femineidad como nunca antes en la historia. De esta manera, el pasaje de una economía de bienes de uso a una productora de bienes de cambio, genera una transformación radical en las relaciones sociales. Un cambio esencial es la escisión entre la producción y la reproducción, ya que previamente al capitalismo, estos ámbitos estaban amalgamados en una totalidad. A partir de una economía de producción de mercancías, eso se rompe: se produce una sexualización entre la producción y la reproducción. El ámbito de la producción queda ocupado por la masculinidad, y el ámbito de la reproducción relegado a la femineidad. Y se produce una jerarquización entre estos ámbitos: el ámbito de la producción produce valor, mientras que el de la reproducción no.

Federici (2010) establece que en el momento de la acumulación originaria, en ese proceso de desestructuración del modo de producción feudal, en donde se empiezan a sentar las bases del modo de producción capitalista, se produce la división sexual del trabajo.

Otro concepto central de Federici (2018) para pensar lo que aquí nos ocupa, es el de la construcción del patriarcado de salario, que analiza la sujeción de las mujeres por los hombres, la pérdida de autonomía en términos económicos en el modelo de familia que se constituye a partir de los procesos de acumulación originaria, en donde el hombre se va configurando como el “hombre proveedor”. Respecto de este concepto también hacen referencia Vercellone y Monnier (2007), planteando que este modelo en el que el hombre, obrero de la gran industria, era el principal proveedor de recursos en el seno de la familia, tuvo su auge en el período de la post Segunda Guerra Mundial.

Federici plantea que desde el comienzo de la acumulación originaria en el siglo XV se va a producir un proceso de disciplinamiento de las mujeres, que va a durar siglos. Explica que se sucede una guerra sistemática contra las mujeres, que será la base fundacional de aquel momento de acumulación originaria. Esto se ha justificado por el

rótulo de “adoradoras del diablo” al que fueron significadas las mujeres en aquel entonces. En este proceso de guerra contra las mujeres, sus cuerpos y en especial sus úteros, se convirtieron en territorios de disputa política, y se han ido construyendo una serie de sentidos y representaciones acerca de estas. Así como el primero tuvo que ver con la idea de brujas o adoradoras del diablo, a partir de siglo XVI los sentidos fluctúan en la construcción de mujeres dulces, suaves, sumisas, etc.

› ***La construcción de nuevos imperativos de masculinidad en el Capitalismo Cognitivo***

En relación a estas construcciones de género, me interesa retomar los aportes de Palermo (2016, 2020), quien para analizar el mundo del trabajo en la actualidad, plantea que las empresas fomentan y dinamizan explícitamente una disciplina fabril, que configura hábitos, representaciones y prácticas acerca de la masculinidad, ya que en el ámbito del trabajo también se generan imperativos y roles de género. Estas prácticas, representaciones y formas de ejercer la masculinidad son medidas, evaluadas requeridas tal como los saberes técnicos profesionales que se desempeñan en el trabajo. El autor explica que, por ejemplo, en las evaluaciones de desempeño pudo observar cómo la producción de la masculinidad era tenida en cuenta. Esto me remonta a una experiencia que tuve haciendo trabajo de campo este año en la Exposición de Videojuegos Argentina, en una ronda de negocios, en donde la empresa de videojuegos *Nimble Giant* dio una charla acerca de cómo era aconsejable buscar trabajo y armar el CV. Explicaban que lo más importante es mostrarse “auténtico”. Pero ¿cuáles son los límites permitidos para serlo? ¿y qué es lo que implicaría esta autenticidad? ¿Cuánto se puede romper con estos roles de género imperantes en la actualidad para lograr ser auténtico?

Palermo (2016) también explica cómo en los itinerarios de trabajo y de ascenso laboral, el ejercicio de la masculinidad es evaluado y requerido tal como el saber técnico profesional.

De esta manera, el autor deja ver cómo las políticas empresarias, a través de distintos dispositivos, configuran lo que podríamos entender como codificaciones explícitas acerca de cómo deben comportarse los varones en el trabajo. No obstante, las políticas empresarias y los requerimientos de la producción hacia esos colectivos de trabajadores cambian, no son siempre las mismas: cambian a lo largo de la historia, a partir de estos modelos empresarios.

Esto permite analizar cómo ha ido transformándose la idea del “hombre proveedor” a lo largo de la historia. Si bien en el capitalismo industrial era requerida, veremos que el CC da lugar a otros tipos de masculinidades.

Fuller (1997) plantea que la masculinidad se construye a partir de una referencia de lo abyecto, que estaría en la línea de la femineidad: hay una frontera bien demarcada entre lo abyecto y lo masculino. Para reflexionar sobre la masculinidad, son importantes los aportes de Kaufman (1995), que la entiende como un dispositivo de poder, es decir un conjunto de discursos y de prácticas, a través de las cuales los varones al nacer son socializados y producidos. Esta producción en base a este imperativo de masculinidad arraiga un dispositivo de poder que se afirma sobre la idea y la convicción de que los cuerpos, los valores y las capacidades femeninas se encuentran en los límites de lo abyecto, y por ende expuestos a la apropiación y al control. De esta manera, los hombres desde la temprana infancia son producidos en ese dispositivo de poder que obra como un lenguaje que, naturalizado, fluye al hablar. Así es como dentro del lenguaje de la masculinidad se encuentra el monopolio de la violencia hacia lo femenino.

A partir de estos conceptos, es posible ver cómo se van construyendo los imperativos de género dentro del mundo del trabajo: por ejemplo en cuanto al hombre proveedor, el trabajo (y su pérdida) es tomada de forma diferencial entre hombres y mujeres. Ese modelo del hombre proveedor se relaciona a la exacerbación del aguante en el trabajo: es posible pensar cómo la masculinidad termina siendo una herramienta más necesaria para un tipo de trabajo más de índole industrial, asociado. Entre otras cosas, a la fuerza física

Sin embargo, Palermo (2020) explica que en el mundo de las nuevas tecnologías se están configurando una serie de imperativos novedosos acerca de la masculinidad: se apela a masculinidades más sensibles y a la idea de que es importante no obturar los sentimientos. Existen en algunas empresas de *software*, por ejemplo, las rondas de sensibilización, en donde los trabajadores cuentan cómo se sienten. Respecto de esto, en una charla que también tuvo lugar en la Exposición de Videojuegos Argentina, una trabajadora de la empresa Etermax que tiene a su cargo 6 equipos de ingeniería, manifestaba la importancia que tiene el poder hablar con las personas que tiene a cargo sobre cómo se sienten, qué les está pasando en sus vidas, ya que “todos podemos tener malos días”, explicaba “y es importante hablarlo porque si estás mal seguro no vas a poder dar lo mejor” haciendo referencia al trabajo. En este sentido podemos observar que estas empresas, que involucran de lleno tareas cognitivas, expresan que si hay trabajadores bloqueados cognitivamente en la producción, es fundamental hablarlo y destrabarlo para que puedan rendir productivamente. Esto es parte de la disciplina fabril que expresa Palermo, que se manifiesta en los espacios institucionalizados de este tipo de empresas del

ámbito del *software* que proponen instancias en la que los trabajadores puedan expresarse sobre cómo se sienten.

En base a esto, es posible observar que en el CC se producen imperativos de masculinidades asociados al liderazgo, al ser emprendedor, más flexibles y que ante el error no encarnen el rol de hombre recio, sino que sean capaces de aceptar la capacidad de equivocarse como parte de esa sensibilidad necesaria en los tiempos actuales. Es decir que el imperativo acerca de la masculinidad se asocia a otros valores vinculados al trabajo que no tienen que ver con fortaleza, aguante, o incluso soportar golpes sino a otros valores que tienen relacionados con la especificidad de estos nuevos mundos laborales, organizados de otra manera y en donde se desarrollan otras formas de producción vinculadas primordialmente a la tecnología, la creatividad y la innovación.

En base a lo analizado hasta aquí, podría parecer que en la actualidad nos encontramos transitando hacia la producción de otros tipos de masculinidades que deconstruyen ciertas ideas del hombre proveedor, esa que hace referencia al hombre fuerte y rudo; pareciera que vislumbramos masculinidades novedosas, que podrían ser masculinidades más plenas, planteando cierto acercamiento a la femineidad. En cuanto a esto, creo relevante retomar un aporte de Fraser (1997), sobre cómo el neoliberalismo se reconvierte, se reapropia de la lucha de los feminismos de los 70 por la igualdad y el empoderamiento de las mujeres y diversidades, y se convierte en un liberalismo progresista. En este toman fuertemente protagonismo las ideas de meritocracia y de emprendedor, y se mira a esas “masculinidades tradicionales” con desprecio, construyendo estas nuevas masculinidades más ligadas a lo sensible pero que claramente están ancladas a un mismo dispositivo de poder *aggiornado*: de esta forma, la nueva producción de subjetividades en el actual capitalismo no se corresponde ya tanto con masculinidades proveedoras, sino emprendedoras. Y esta idea del emprendedurismo se vincula fuertemente a la masculinidad en su nuevo formato. Este neoliberalismo progresista encuentra en la actualidad un *aggiornamento* que le brinda una mirada “cool”, “soft” acerca de las masculinidades (Palermo, 2020)

Lo expuesto hasta aquí se relaciona con que, dada la configuración del CC, el nivel de autonomía del trabajo vivo y su capacidad de producir riqueza de forma autónoma a la administración empresarial del capital, hace que posea los saberes y el conocimiento socialmente necesario para los procesos de producción. Esto se da a partir del proceso de “intelectualización generalizada”, también denominada “intelectualidad de masas” o “intelectualidad difusa” en donde a partir de que la educación se democratiza, la fuerza de trabajo se apropia del conocimiento y el saber. Esto deconstruye la marcada división que caracterizaba al capitalismo industrial, por lo que el trabajo vivo en la actualidad se ha convertido en una capacidad, en un sujeto potencialmente capaz de organizar por sí mismo

los procesos de producción y cooperación social. De esta forma, en el CC se desarrolla una fuerza de trabajo con altos niveles de formación, de conocimiento y cooperación social autónoma. Esto no significa que todos sepan de todo, sino que hay una división por especialidades de saber. Lo fundamental es que esta nueva configuración en la fuerza de trabajo es capaz de organizar en su propio campo, su propio sector y los procesos productivos. Justamente esta autonomía de la fuerza de trabajo es la que ha sido mistificada por el neoliberalismo: cuando se habla de la capacidad de autoemprender, tan presente en la actualidad, de la necesidad de hacer de cada uno un emprendedor, se remite a esta capacidad de la fuerza de trabajo contemporánea de organizar y de producir autónomamente riqueza social. En definitiva, los mecanismos gubernamentales del neoliberalismo son un intento de convertir esta capacidad de autonomía y reducirla a la forma de mercancías para conducir su potencialidad a los mecanismos de acumulación. Y esto requiere organizar las relaciones sexogenéricas según imperativos de masculinidad y femineidad.

Esto está íntimamente ligado al valor que impera en este mundo del trabajo del *software* sobre la meritocracia: en este sentido, Palermo (2020) explica que no existe un itinerario laboral de previsibilidad, como por ejemplo en el mundo del trabajo del petróleo (Palermo, 2016): en el *software* no hay puestos definidos, en general los propios trabajadores no saben cuál es el salario de sus compañeros porque hay una discrecionalidad en relación a premios y salarios. Esto genera estrategias de competencia muy fuertes y da como resultado un ámbito hiper-individualizado (y en general antisindical, ya que no hay gremios). El autor plantea que en empresas como Globant o Mercado Libre hay una perspectiva completamente meritocrática: priman las ideas de que el individuo tiene que poder siempre más de lo que se espera. También de que debe tener capacidad de rendimiento y productividad, ser proactivo, tener iniciativa, tener decisión, liderazgo y autonomía. Y este poder de capacidad de rendimiento meritocrático está asociado sin lugar a dudas a la producción de la masculinidad. Incluso es posible afirmar que la meritocracia es en esencia una construcción masculinizada.

Es una mirada completamente hiper-individualizada del sujeto, ya que éste es el fin único, merece el reconocimiento y ganar más. Y aquel que no se transforma a sí mismo es un sujeto que no merece, no es víctima, sino que no merece porque no quiere transformarse: hay una transferencia de la responsabilidad sobre ese sujeto que no se quiere transformar a sí mismo, por eso se torna un ámbito hiper-individualista.

También prima el imaginario de que el mérito produce desigualdades justas: aquel que no quiere innovar ni transformarse no es una víctima, sino que elige no hacerlo, pero sí tiene la oportunidad. La idea de oportunidad profundiza este enfoque hiper-individualista en donde el individuo debe ser activo y movilizarse constantemente para merecer: uno no

alcanza ese estadio meritocrático de una vez y para siempre, hay que refrendarlo constantemente (al igual que la masculinidad). El modelo de igualdad de oportunidades de esta sociedad meritocrática es activo y eficaz dado que ubica al sujeto en una competencia continua. Se genera competencia y desconfianza, primando la idea de sujeto emprendedor, a cargo de sí mismo. En ese ámbito el sujeto conformista, el de la zona de confort, es el repudiable, lo abyecto.

De esta manera, en este escenario laboral en donde el individuo es el fin y donde se produce todo un proceso de competencia con los compañeros de trabajo, las masculinidades “tradicionales” asociadas a la fortaleza y rudeza no son compatibles con esta forma de organización del trabajo. Por eso Palermo (2020) hace referencia a la “masculinidad *soft*”, que podríamos decir es la propia del CC: una masculinidad más flexible, en donde se permite performatear esa masculinidad y adoptar ciertos rasgos “femeninos”. Por lo tanto las masculinidades que se están desarrollando en el CC están fuertemente asociadas a lo que se produce: innovación, creatividad, datos y trabajo inmaterial.

A su vez, muchas veces en mundos del trabajo masculinizados como son las industrias de *software* o videojuegos, las mujeres recurren como estrategia a adoptar prácticas y representaciones masculinas para poder ser “exitosas”. Utilizando el concepto de performatividad de género de Butler (2006), esto explica Palermo (2020): muchas veces las mujeres performatean la masculinidad para lograr el éxito en el itinerario laboral, porque son los valores legitimados.

› ***A modo de cierre: algunas reflexiones para seguir pensando***

A lo largo de esta monografía me propuse analizar la producción de subjetividades sexogenéricas del capitalismo contemporáneo, particularmente los imperativos de masculinidad en el mundo del trabajo del *software*. Para esto me valí de los aportes teóricos del enfoque del CC, que plantea que en las últimas décadas se ha dado un cambio crucial en la lógica de valorización del capital, ligado al conocimiento y al cambio tecnológico.

Me he centrado en la transición del Capitalismo Industrial al CC, respecto de que en el primero, le trabajadore implicaba casi un anexo de la máquina, del capital fijo, pero en el CC, el conocimiento pasa a ser lo central ya no como parte del capital fijo sino del trabajo vivo, de los trabajadores. Este pasaje es lo que me ha permitido introducir algunos conceptos propios de los estudios de género, para pensar qué cambios se producen en esta nueva fuerza de trabajo a medida que cambia la forma de producir, respecto de las construcciones sexogenéricas concretamente.

De esta manera, al analizar los roles de género en relación al desarrollo histórico del capitalismo, podemos observar que durante el capitalismo industrial se desarrolló esta idea de hombre proveedor, con un imperativo de hombre rudo, ligado a la fuerza física mas no a la sensibilidad, etc. Pero en la configuración del CC encontramos otras formas de masculinidad, por lo pronto en el mundo del trabajo del *software*: masculinidades más sensibles, flexibles, creativas, ligadas a la meritocracia, el hiper-individualismo y autoemprendedoras. En cuanto a esto, cabe decir que la perspectiva del CC implica un análisis crítico que se complementa con trabajos aplicados, no plantea una teoría universal para aplicar a todos los sectores, por lo que sería interesante analizar qué configuraciones de género se suceden en otros mundos del trabajo. En este sentido, para futuros trabajos quisiera continuar analizando qué sucede con ésto en la industria de los videojuegos, específicamente desde un enfoque etnográfico que me permita observar en contexto estas temáticas. También, para seguir reflexionando y profundizando en próximos análisis, se me abren los interrogantes tanto sobre el tema de la propiedad intelectual como sobre la relación entre tiempo de trabajo y tiempo de ocio en el sector de videojuegos (conceptos bien desarrollados por el enfoque del CC pero que no abordé en esta monografía), siempre adoptando una perspectiva de género, ya que considero que la complejidad de las relaciones de modo de producción capitalista ameritan pensarlo desde la intersección de distintas aristas de clase, género, nacionalidad, edad, etc.

Respecto de la construcción de la masculinidad necesaria en el mundo del trabajo del *software* en el CC, es importante tener en cuenta la idea de que la meritocracia es una construcción masculinizada, para entender por qué este sector, o también el de videojuegos, es tan masculinizado. Estos mecanismos ayudan a pensar el hecho de que a pesar de no ser un trabajo en donde se requiera de fortaleza física, de todas maneras prevalecen los varones, es un terreno masculino. En este sentido me acerco a pensar en posibles respuestas sobre la pregunta original al comenzar esta monografía: ¿qué sujetos produce el capitalismo? Y la respuesta tiene que ver con el sujeto emprendedor: sujeto y no sujeto, ya que hay un fuerte imperativo de masculinidad en éste. Esto ayuda a comprender tanto la segmentación horizontal que hace que haya una subrepresentación de mujeres en el sector, y lógicamente también la segregación vertical, ya que no es la excepción y son pocas las mujeres en puestos directivos. En este sentido, no sólo es necesario incorporar mujeres en ámbitos de trabajo masculinizados, sino también derribar imperativos acerca de la masculinidad que posibiliten su socialización en estos mundos del trabajo.

Tal como afirma Míguez:

“reconocer el carácter capitalista de estos cambios técnicos, analizar las nuevas realidades productivas junto con el aspecto contradictorio de las mismas son los pasos fundamentales para

construir el sendero evolutivo de un paradigma teórico que ratifica una vocación crítica del capitalismo actual y de siempre” (Míguez, 2014:53),

y yo agregaría “el carácter capitalista y patriarcal”, ya que no hay transformación social posible sin transformación productiva ni sin perspectiva de género.

En síntesis, el intento de discutir el capitalismo contemporáneo supone que hay que dar una reflexión sobre cómo se produce valor, y qué construcciones sexogenéricas implica esto. Desde los años 70 en adelante, cuando se asiste a un cierto cuello de botella de la lógica taylorista-fordista, vemos aparecer todo tipo de transformaciones, todas reconfiguraciones del proceso de producción industrial que tienen que ver con la captura de otros atributos del trabajo, y que van a dar lugar a otras subjetividades. Por tanto, no hay solamente cambio tecnológico y desplazamiento del trabajo menos calificado por otro más calificado ni una mega tendencia al desempleo tecnológico. Lo que hay es una gran complejidad de trabajo en el nuevo capitalismo. En el CC, lejos de haber un final del trabajo como fuente de valor, el trabajo sigue siendo la principal fuente de éste.

Es por esto que es necesario dar una reflexión sobre estos temas, para pensar la posibilidad de cambios estructurales, como las relaciones de género, generando la posibilidad de realizar procesos de innovación que mitiguen y no reproduzcan algunas de estas cuestiones que implican la lógica del capitalismo cognitivo.

› **Referencias bibliográficas**

- BUTLER, Judith. 2006. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- FEDERICI, Silvia. 2018. *El patriarcado del salario*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- FEDERICI, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- FRASER, Nancy. 1997. *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes-Facultad de Derecho.
- FULLER, Norma. 1997. “Fronteras y retos: Varones de clase media del Perú”. En: T. Valdés y J. Olavarria (Eds.). *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis Internacional. pp. 139-153.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. 2004. *Multitud*. Buenos Aires: Debate.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. 2011. *Commonwealth*. Madrid: Akal.
- KAUFMAN, Michael. 1995. “Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres”. En: L. G. Arango, M. León y Mara Viveros (comp.), *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo. pp. 123-146.

- LEBERT, Didier y VERCELLONE, Carlo. 2011. "El rol del conocimiento en la dinámica de largo plazo del capitalismo. La hipótesis del capitalismo cognitivo". En: C. Vercellone. *Capitalismo cognitivo. Renta, saber y valor en la época posfordista*. Buenos Aires: Prometeo. pp. 31-55.
- MÍGUEZ, Pablo. 2014. "Del General Intellect a las tesis del "Capitalismo Cognitivo": aportes para el estudio del capitalismo del siglo XXI". *Bajo el Volcán, Revista de Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, 21 (13): 21-57.
- MÍGUEZ, Pablo. 2018. "Trabajo y valorización del conocimiento en el siglo XXI. Implicancias económicas de la movilización del saber". *Revista Estado y Políticas Públicas*, 10: 39-56.
- MÍGUEZ, Pablo. 2020. *Trabajo y valor en el capitalismo contemporáneo: reflexiones sobre la valorización del conocimiento*. Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento.
- NEGRI, Antonio. 1979. *Del obrero masa al obrero social*. Barcelona: Anagrama.
- NEGRI, Antonio y LAZZARATO, Maurizio. 1991. "Trabajo Inmaterial y Subjetividad". En: *Trabajo Inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Río de Janeiro: DP&A Editora. pp.11-18.
- PALERMO, Hernán. 2016. "La construcción social de la(s) masculinidad(es). Un análisis etnográfico acerca del universo laboral de los trabajadores petroleros". *Identidades*, 3 (9): 110-127.
- PALERMO, Hernán. 2020. "Trabajar en beta continua. Meritocracia y masculinidades soft en la industria del software en Argentina". En: *Tratado Latinoamericano de Antropología del Trabajo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. pp. 1423-1453.
- VERCELLONE, Carlo y MONNIER, Jean-Marie. 2007. "Trabajo, género y protección social en la transición hacia el capitalismo cognitivo". *European Journal of Economic and Social System*, 20: 127-153.
- VIRNO, Paolo. 2003. *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Ed. Colihue.

Los movimientos populares de mujeres en clave de género. Un estado de la cuestión

BENDER, Agustina / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires -
agusbender.bending@gmail.com

Grupo de Trabajo 14: Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en
clave de género

» *Palabras clave:* estado de la cuestión – movimientos populares de mujeres - 4ta ola feminista

» **Resumen**

El presente trabajo tiene como objetivo exponer un estado de la cuestión sobre los debates recientes acerca del estudio de los movimientos populares de mujeres en la Argentina, elaborado en función de mi actual investigación de tesis. La misma gira en torno a repensar los vínculos que se despliegan en los movimientos populares de mujeres de La Matanza a partir de la 4ta Ola Feminista, reparando en los sentidos y representaciones que las participantes construyen en torno a su activismo. Frente a ello, esta ponencia busca tan solo esbozar las principales discusiones en torno a la temática y no un registro acabado ya que forma parte de un proyecto en construcción.

En este sentido hemos decidido aislar el problema en cuatro ejes principales, a saber: Movimientos sociales, por constituirse en una de las temáticas más antiguas y trabajadas a la hora de pensar en los movimientos populares reparando en los principales exponentes y sus debates. En segundo lugar se hará foco en los movimientos populares de mujeres a nivel nacional, recuperando así aquellos escritos que proponen para ellos una relectura en clave de género. Asimismo, y en pos de atender a los sentidos que estas mujeres establecen con el feminismo contemporáneo, se recuperarán los análisis aplicados sobre la afectividad como parte del tercer eje. Para finalizar, será abordada como temática la 4ta Ola feminista, iniciada en 2015, por considerarse relevante para reparar en los significantes que generan las corrientes feministas emergentes en este tipo de movimientos.

➤ **Introducción**

Si de movimiento popular hablamos, la Argentina cuenta con una amplia y profunda trayectoria de organización y resistencia. Haciendo un recorrido histórico encontramos diversos momentos en los que la sociedad se organizó bajo un objetivo común y construyó política colectiva, parte de ese registro son los movimientos de mujeres que se conformaron en nuestro país entre 1970 y 1975. Grupos como la Unión Feminista Argentina (UFA), la Organización Feminista Argentina (OFA), el Movimiento Feminista Popular (MOFEP) y la Asociación para la liberación de la Mujer Argentina (ALMA) nacieron motivados no solo por las influencias de los países centrales en cuanto a las discusiones de la segunda Ola feminista sino también, por la situación de conflictividad política e ideológica de la época en pos de hallar nuevas formas de movilización social y participación. Bajo este contexto, las organizaciones feministas fueron una de las múltiples formas en que mujeres de diversos sectores sociales y trayectorias de participación encontraron para hacerse de un lugar dentro de la política argentina (Vasallo, 2005). Sin embargo, poco registro ha quedado en la historiografía clásica sobre la influencia del feminismo en esa década, siendo relegada como la actividad de un pequeño sector y subsumida a otros eventos de mayor trascendencia como la última dictadura cívico militar clerical. Frente a ello varias son las investigadoras (Andujar, 2005; Tarducci, Grammatico y Trebisacce, 2019; Trebisacce, 2018, 2010) que, en los tiempos que corren, buscan hacer justicia por esos años marginados, en un intento por recuperar no solo los hechos históricos sino "ver las continuidades y descubrir, con asombro, que muchas veces nuestras antecesoras ya reflexionaron y llevaron a la práctica cuestiones que creemos invenciones recientes." (Pascuali, 2019).

Ahora bien, como sostiene Maxine Molyneux, un movimiento de mujeres "no precisa tener una expresión organizativa única y puede caracterizarse por una diversidad de intereses, formas de expresión y ubicaciones espaciales" (2003: 225). En tanto movimiento amplio, tampoco requiere de una identificación directa con el feminismo, a pesar de contribuir a la problematización de los roles de género y la movilización de las mujeres (2003). De este modo, nuestro objeto de análisis se asienta en construir un corpus conceptual para abordar el estudio de aquellos espacios de organización popular de mujeres que exceden al movimiento feminista puesto que no contempla solo aquellos que se reconozcan como tal.

Por otro lado, la creciente masificación de teorías que ponen en jaque al patriarcado y sus múltiples manifestaciones; así como la apreciación del movimiento Ni una Menos como un "momento de apertura" del movimiento amplio de mujeres desde el cual se resignificaron luchas y demandas (Sciortino, 2018), motiva a diversas/os investigadores a considerar a nuestra era como inserta en una 4ta Ola feminista (Natalucci y Rey, 2018). De este modo,

hemos decidido aislar el problema en cuatro ejes principales, a saber: movimientos sociales, movimientos populares de mujeres, identidad y 4ta Ola feminista, siendo conscientes de las limitaciones de esta ponencia y el carácter exploratorio de la temática.

› **Movimientos sociales**

En tanto el estudio de los movimientos populares de mujeres se encuentra enmarcado en una trayectoria más amplia de investigaciones, y a los fines de requerir un orden, elegimos comenzar este recorrido recuperando las discusiones centrales en torno al estudio de los movimientos sociales, los cuales resultan indispensables a la hora de abordar investigaciones sobre el campo de la organización colectiva.

El estudio de los movimientos sociales a nivel global guarda una amplia y profusa trayectoria en el campo de la investigación social (Mc Carthy y Zald, 1977; Touraine, 1984,1987, 1991; Calderon, 1987; Calderon y Jelin, 1987; Melucci, 1989,1994; De Sousa Santos,1998), la cual, sin embargo, no repara en las desigualdades de poder en base al género de su interior, dando por supuestas relaciones equitativas entre hombres y mujeres. De este modo queda inexplorado un elemento fundamental para el análisis social; que las relaciones entre los sexos encarnan también relaciones de poder, como sostienen las teorías feministas desde hace décadas (Millet, 1969; Scott,1996)

Partiendo de las primeras argumentaciones acerca de esta temática, diremos brevemente que fue a fines de los años '60 en el marco de fuertes movilizaciones sociales en torno a la lucha por los derechos civiles, el rechazo a la guerra de Vietnam y el movimiento estudiantil de 1968, entre otros, que surgió la necesidad de formular nuevas teorías que expliquen la movilización colectiva por fuera de los conflictos de clase. Estados Unidos y Europa fueron cuna de los dos paradigmas más grandes, la teoría de la acción colectiva y la teoría de los movimientos sociales respectivamente (Wallace, 1998). La intención principal de estos estudios era "revertir los enfoques que explican los comportamientos colectivos como producto de la anomia, de la irracionalidad de las masas, y los mecanismos de sugestión y manipulación colectiva que arrastraban a los individuos a la acción por efecto de contagio y patologías (Manzano, 2004)

Mientras que el concepto de acción colectiva fue desarrollado más profusamente en Estados Unidos, los sociólogos/as europeos/as hicieron énfasis en el concepto de movimiento social. Es así que emergieron dos grandes paradigmas:

La tradición norteamericana propuso la acción colectiva entonces se construyó en oposición a la noción de acción individual y, según el economista Marcus Olson se originaba tras la suma de decisiones estratégicas realizadas por individuos inducidos a unir sus

esfuerzos con otros por medio de incentivos y sanciones, de este modo el sujeto de análisis resultó ser el actor racional individual (2004) y las investigaciones giraron en torno a explicar el modo en que se implicaban estos sujetos entre sí. Años posteriores apareció la teoría de la Movilización de recursos (TMR) para dar respuesta a ese dilema. La TMR, con Mc Carthy y Zald a la cabeza y entiende a los movimientos como organizaciones, reparando en cómo actúa y se moviliza determinado sector de la población, poniendo el acento en los componentes racionales y estratégicos y haciendo énfasis en los aspectos objetivos antes que colectivos (Mc Carthy y Zald, 1977), dando un giro desde los individuos hacia los procesos grupales.

En Europa, por su parte, surgieron teorías orientadas a la definición del movimiento social antes que la acción colectiva, las cuales fueron tipificadas posteriormente como “paradigma de los nuevos movimientos sociales”. En sí, surgieron con el fin de proponer una alternativa a la actividad política de la “clase obrera”. Touraine, uno de sus máximos referentes, caracterizó a los movimientos sociales como acciones conflictivas que persiguen la transformación de relaciones de dominación social (1984). Asimismo, aseguró que es la lucha por la historicidad la que moviliza, y que el movimiento social se da por el antagonismo entre dos actores que comparten un campo cultural y se disputan el control de recursos por un proyecto de sociedad. De este modo, el paradigma se basa en el estudio de las causas de la movilización vinculándolo a las condiciones estructurales en las que surgen, e incorpora la categoría de identidad como una variable explicativa, en la cual además, incluye la figura del conflicto entre los actores, buscando una perspectiva superadora del sujeto individual. El conflicto entonces, es constituyente del orden social y promotor de la aparición de los movimientos sociales. Plantea que existen tres principios que definen los movimientos sociales: identidad, oposición y totalidad. El primero está relacionado con la autodefinición, y para reconocerlo es necesario preguntarse en nombre de quién se lucha. En todo movimiento social podemos encontrar la acción de un sujeto que cuestiona la formación social de la historicidad, que se define por las relaciones sociales en las cuales está ubicado y se encuentra cohesionado por una idea de unidad superior. El segundo, el principio de oposición, corresponde a la dimensión conflictiva del movimiento social y tiene que ver con quién o qué ha sido designado como enemigo; es decir: ¿contra quién se lucha? Y el tercero, el principio de totalidad, está definido por la sociedad en la que se inscribe este conflicto o el conjunto de valores generales bajo los cuales se inscribe el sujeto histórico de la acción colectiva. Resumiendo, todo movimiento social puede ser considerado como la conducta colectiva organizada de un actor que lucha contra su adversario por la dirección social de la historicidad en una sociedad concreta. (Touraine, 1984). Esta idea, sin embargo, trajo aparejadas consecuencias metodológicas en tanto abandonó las tensiones sociales como variable explicativa para concentrarse en aspectos pretendidamente objetivos, como los

recursos y las organizaciones (Retamozo, 2011). Asimismo, se dirá que la comprensión de los movimientos sociales desde categorías universales resulta problemática por no reparar en las singularidades regionales e históricas de los mismos (Retamozo, 2011).

En aparente respuesta a Touraine, Melucci (1994) critica el reduccionismo economicista de algunos enfoques sobre los movimientos sociales. En este sentido sostiene que, si bien deben tenerse en cuenta los modos de producción, estos no pueden ser restringidos a la esfera económico-material, sino que abarcan el conjunto de relaciones sociales y orientaciones culturales. Por eso, si bien Melucci rechaza la reificación del concepto “Nuevo movimiento social” (De Sousa Santos, 2001), aclara que en los movimientos sociales contemporáneos: «Los conflictos se desplazan del sistema económico-industrial hacia el ámbito cultural: se centran en la identidad personal, el tiempo y el espacio de vida, la motivación y los códigos del actuar cotidiano» (Melucci, 1994:198).

Ahora bien, desde el plano regional, es a partir de los años 80 con la restauración democrática, que se instaló la preocupación por los procesos de acción colectiva bajo la premisa de estar frente a la presencia de nuevos actores activos en la lucha frente el poder opresivo y la disputa por la constitución del orden social, nuevamente se obviaron las pujas de poder, en clave de género, al interior de cada movimiento.

Dentro de este marco, Calderón y Jelin (1987) definen a los movimientos sociales como espacios nutridos por múltiples influencias ideológicas que van, desde formas de acción social para el control político y cultural, hasta la transformación de la participación cotidiana. A su vez, de su dinámica nos señalan que son pasibles de ser caracterizadas bajo cuatro elementos comunes: Contener una estructura participativa basada en su propio objeto y experiencia de lucha; tener una temporalidad propia definida por su acción frente al sistema de relaciones históricas; desarrollarse de forma multilateral y heterogénea en el espacio, en función de la conciencia, la organización y la economía de una determinada localidad (de lo que resulta que no tengan un fin predeterminado sino que sea redefinido por el propio conflicto contextual) y, por último, producir efectos específicos en las relaciones sociales y la propia sociedad, en tanto son el resultado de la acción colectiva en la cual los sujetos se modifican a sí mismos por la interacción recíproca para obtener un fin. Dirán que son estas relaciones las que pueden introducir modificaciones generales y específicas en la sociedad, desde cambios en los vínculos de poder hasta en la cultura cotidiana, los hábitos y las costumbres. Vemos así, un reflejo de este postulado dentro del movimiento de mujeres, en tanto su acción colectiva produjo fuertes transformaciones en la sociedad civil en torno a las prácticas y los sentidos alrededor de las relaciones de género.

› ***Los movimientos populares de mujeres, hacer visible la existencia***

El movimiento de mujeres en la Argentina y en la mayor parte de los países latinoamericanos puede ser categorizado en tres grandes ramas: la participación en los movimientos de derechos humanos, como las madres y abuelas de víctimas de crímenes de lesa humanidad; las acciones colectivas de las mujeres de los sectores populares (que se organizaron para enfrentar las duras condiciones de vida, especialmente durante el ajuste) y las mujeres del movimiento feminista, con un fuerte componente en sus orígenes de mujeres de sectores medios (Di Marco, 2010). Para nuestros fines sólo haremos foco en la participación de las mujeres dentro de los movimientos populares, recuperando así aquellos escritos que proponen una relectura en clave de género de los eventos y sujetos que marcaron la historia del país. Los mismos hacen foco en la participación política que dichas mujeres tuvieron al interior de las organizaciones mixtas, resaltando su figura como protagonistas silenciadas (Cross y Partenio, 2004).

En este sentido, hacia la década de los 90, y bajo un contexto de fuerte crisis social y económica, varios fueron los movimientos populares que surgieron en pos de hacer frente a la situación de extrema pobreza, desocupación y retroceso estatal en el que se encontraba el país. Organizaciones como el movimiento piquetero (el Movimiento de Trabajadores Desocupados y la Corriente Clasista y Combativa y la Federación de Tierra, Vivienda y Hábitat por nombrar algunos), los cortes de ruta y las ollas populares fueron algunas de las iniciativas que se originaron desde los barrios. En ellos las mujeres tuvieron una enorme participación asumiendo tareas de las más diversas, tanto al interior de los movimientos (tareas administrativas o trabajo en comedores, roperos, copas de leche, huertas, etc.) como las que implicaban la aparición en el espacio público (cortes de ruta, marchas, acampes, etc.) (Cross y Partenio, 2004). Sin embargo, a pesar de ese protagonismo, varios son los estudios que dan cuenta de un “clivaje de género” (Svampa y Pereyra, 2005; Espinosa, 2011) en tanto estas mujeres no se convirtieron en dirigentes nacionales sino en todo caso en “cuadros medios”, a diferencia de sus compañeros varones.

De este modo, dentro del plano local y entrado el siglo XXI varios son los estudios que iniciaron un recorrido con eje de género en los movimientos sociales (Di Marco, 2004, 2006, 2010; Cross y Partenio, 2004, 2011; Partenio, 2008; Espinoza, 2011), proponiendo así resignificar la presencia femenina en esos espacios mixtos, haciendo hincapié en su rol protagónico y el modo en que fueron apropiados. Asimismo permiten dar cuenta de una distribución desigual de las tareas dentro del espacio, siendo las figuras masculinas, cabe aclarar de porcentaje minoritario, los integrantes en los puestos de decisión, y las femeninas las encargadas de la reproducción material de la organización (Partenio, 2005).

Como parte de esa situación de desigualdad, en varias de estas agrupaciones comenzaron a surgir espacios de mujeres en un intento por atender a otro tipo de demandas, vinculadas a cuestiones de sexualidad, maternidad, violencia de género, relaciones sexo-afectivas, etc, los cuales no tenían lugar en las reuniones mixtas (Cross y Partenio, 2004) . Así, tras no sentir representados sus intereses de género en un movimiento más amplio, piqueteras u obreras de empresas recuperadas, entre otras, hallaron en ellos un canal de expresión.

Varias/os son las/los autoras/es que han reparado en la puesta en práctica de los talleres vivenciales o encuentros para tratar problemáticas de género o sexualidad en formato taller, similar a los espacios de concienciación que practicaban las feministas de la Segunda Ola norteamericana. Estos estudios recuperan su valor como constructor de vínculos y catalizador de distintas formas de violencia cotidiana (física, sexual, económica, etc.) permitiéndoles significar sus trayectorias al poner en palabras aquello que históricamente perteneció al ámbito doméstico (Cross y Partenio, 2004; Masip, Pont y Salaberry, 2010; Espinosa, 2011) y habilitando la creación de una comunidad emocional que alienta la recuperación del sujeto, convirtiéndose en un vehículo de recomposición cultural y política (Jimeno, 2007). Recuperar la experiencia mediante el relato testimonial hace posible el tránsito entre ésta como acto único subjetivo y como experiencia social, lo que se inserta en la relación entre movimientos sociales y las teorías de la subjetividad. En términos de Espinosa, y en un intento por superar el concepto de concientización, estos espacios politizan las cuestiones de género en tanto “los sujetos experimentan como política su propia inscripción en el orden social, tensionando a veces la división que mantiene como esferas separadas lo político de lo social, y lo privado de lo público”, de este modo pone sobre la mesa la diferencia de género y las convierte en un proyecto colectivo.

Por esto mismo los movimientos sociales de mujeres y/o feministas de la región pueden ser ubicados dentro de los debates acerca de la constitución identitaria de dichos colectivos. En tanto la caracterización de estos sectores resulta muchas veces víctima de etiquetas oclusivas que poco aportan a una comprensión heterogénea del movimiento social (Cabezas González, 2014), se propone un quiebre en el intento por determinar, categóricamente, las expresiones colectivas de las mujeres estableciendo lecturas situadas de los procesos colectivos. Evitando de este modo comparaciones globalizadas y promoviendo una apreciación de los movimientos en trama y no como un campo unificado. Como redes articuladas antes que grupos acabados claramente identificables.

› ***El estudio de la subjetividad y los afectos para recuperar los procesos de construcción de la(s) identidad(des) políticas***

Los análisis efectuados desde la subjetividad y los afectos dentro de nuestra disciplina llegan de la mano de las teorías de género y feministas, contribuyendo profundamente al despliegue de esta rama. Dichos trabajos fueron los primeros en identificar la importancia de lo afectivo en los estudios sociales, y la asociación estigmatizada de las mujeres con las emociones. Michelle Rosaldo es una de las pioneras y promotoras más importantes del análisis etnológico de lo emocional y es quien nos propone trabajar desde las emociones, las cuales entiende como componentes culturales conscientemente contruidos o públicos (Rosaldo, 1980). Por su parte, Abu-Lughod, desde un plano metodológico basado en la perspectiva de la antropología feminista, propugna atender a las narrativas de lo particular, reparando en las circunstancias e historias particulares de los individuos tras recuperar sus experiencias. Así, reconstruyendo los argumentos, justificaciones e interpretaciones de lo que éstos sostienen y evitando caer en generalidades que no nos posibilitan explicar la vida social más allá de los discursos establecidos, nos permite abordar las singularidades, complejidades e inestabilidades propias de la vida (2012). Calderón Rivera por su parte, sostiene que recuperar la dimensión afectiva permite comprender a lo subjetivo más allá del sujeto y los fenómenos psíquicos, en tanto parte de una estructura inconsciente en el universo emocional del sujeto desarrollada dentro de su cultura (2015). Propone que subjetividad, pensamiento y dimensión afectiva son inherentes a la vida individual y social interactuando permanentemente, imposibles de ser escindidos en el análisis.

En tanto me propongo abordar estos espacios en relación a los procesos de construcción de la identidad, considero pertinente recuperar nuevamente a Melucci pero atendiendo a sus estudios sobre movimientos sociales e identidad colectiva, ya que buscó dar cuenta de los fenómenos de acción colectiva contemporáneos rescatando el proceso de movilización de estos agrupamientos para indagar las causas y efectos de la acción. En tanto “forma de acción colectiva”, los caracterizó como basados en la solidaridad, conflictivos y destructores de los límites del sistema en que ocurre la acción (1999). De este modo, las relaciones sociales que los individuos establecen y construyen identidades, sentidos compartidos y solidaridad, se tornan fundamentales para comprender los procesos de movilización social y acción colectiva. A su vez, Melucci caracterizó a la identidad colectiva como “interactiva y compartida, producida por varios individuos que interactúan y que hace referencia tanto a las orientaciones como al ámbito de oportunidades y restricciones en el que tiene lugar su acción” (1999: 34). Así, esta responde a un proceso de construcción social por parte de los individuos o grupos que forman parte de un movimiento social. No es un

producto acabado ni tampoco homogéneo sino que está en constante transformación y acoge diversas influencias, incluso contradictorias entre sí.

En este sentido, Álvarez, Dagnino y Escobar comprenden a los movimientos sociales como áreas nodales de complejas redes de solidaridad y sociabilidad sobre las cuales las políticas culturales crean identidades colectivas frente a las culturas políticas dominantes, en donde las prácticas culturales y las prácticas políticas convergen en una red de relaciones reciprocas para la sociedad (1998). En esta línea, varios son los estudios que han abordado la reemergencia del feminismo popular a partir de reparar en los elementos subjetivos que las mujeres de los movimientos sociales construyen alrededor de su activismo (Díaz Lozano, 2018; Pacifico, 2019) para reflejar el modo en que entran en tensión diversas ideologías y se cruzan distintos modos de hacer cotidiano, prácticas que transforman pero también conservan formas de gestión de la vida. Así, la adherencia a ideologías antipatriarcales se relaciona con otras matrices ideológicas, culturales o religiosas, con las que también conviven y desde las que construyen su subjetividad y su pertenencia identitaria al espacio.

Por todo lo dicho creemos que estas apreciaciones resultan potentes para nuestro estudio en tanto alimentan la reflexión respecto a la relación entre la identidad colectiva y las prácticas culturales, permitiéndonos reflexionar sobre la influencia que el movimiento feminista como practica cultural ejerce sobre la construcción identitaria de las mujeres organizadas.

› ***El feminismo de la 4ta Ola y el "deseo de cambiarlo todo"***

Por último, considero relevante reparar en los significantes que generan las corrientes feministas actuales a partir de la masividad de sus discursos. En esta línea, hay quienes afirman una emergencia de la 4ta Ola Feminista a partir del movimiento "Ni Una Menos" y la lucha por la legalización del aborto en tanto puntas de lanza para poner en agenda conceptos y demandas de género, legitimando al feminismo como una ideología de fuerte trascendencia en la vida de las personas (Natalucci y Rey 2018) o un deseo por cambiarlo todo (Gago, 2019).

El movimiento Ni una Menos ha sido estudiado por múltiples investigadores (Díaz y Lopez, 2016; Castro Riaño, 2018; Natalucci y Rey, 2018) debido a lo trascendental de su existencia al traspasar fronteras tanto físicas como simbólicas, lo que le otorga un carácter transnacional. Fue el feminicidio de Chiara Paez en 2015 "la gota que rebalsó el vaso" y convulsionó a la sociedad por lo macabro de su desenlace desembocando en una movilización de más de 500 mil personas alrededor de un mismo reclamo "Ni una Muerta menos", convocando a sectores de los más diversos, desde feministas ortodoxas y militantes

politicxs de múltiples adherencias hasta individuos no organizado la masividad de su convocatoria y la potencia con la que se produjo alimentó y alimenta incontables páginas destinadas a comprender el fenómeno.

Varios de estos estudios se desarrollaron desde el área de la comunicación en tanto surgió motivado por un grupo de periodistas a través de las redes sociales. Esto permitió retomar, en algunos sectores, el debate acerca de la dicotomía offline/online, muy trabajadas en esta última década como un tema particular acerca de la vinculación en las redes (Díaz y López, 2016; Laudano, 2017; Natalucci y Rey, 2018). Otros, por su parte, buscaron rescatar el proceso desde el plano político/sociológico en tanto sus vinculaciones con el Estado y la sociedad civil propulsaron nuevas demandas jurídicas a través de la promulgación y puesta en marcha de leyes. El Plan Nacional contra la Violencia de Género (2009), El registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina (2015), la Ley Micaela (2018), la Ley Brisa (2018), la creación del Ministerio de las Mujeres, Género y diversidad (2020) son algunas de las nuevas figuras legales que se crearon a partir de la aparición del movimiento Ni Una Menos (Iturralde y Pérez, 2018; Castro Riaño, 2018). Por último, una tercera gran distinción es la que se genera alrededor de aquellos escritos que ven a este movimiento como un momento bisagra respecto a la sociedad previa (Nijensohn, 2019; Di Marco, 2010). En esta línea se ha planteado que la incorporación de nuevas actrices sociales provenientes de sectores populares a la práctica política argentina y su participación en los Encuentros Nacionales de Mujeres, dieron lugar a la emergencia de un “feminismo popular” en el cual las luchas por trabajo digno se articularon con las demandas por la legalización del aborto y el repudio a la violencia contra las mujeres (Di Marco, 2010). En consecuencia, este escenario fue analizado como un “momento de apertura” en el que mujeres de distintas trayectorias se articularon en torno a consignas compartidas (Sciortino, 2018).

➤ **Palabras finales**

En conclusión, podríamos decir que si bien se observa un profuso desarrollo acerca de los movimientos sociales, es de un tiempo a esta parte y desde un sector reducido de la academia que se intenta ampliar el campo de visión incorporando a la temática el desempeño que las mujeres han tenido en ellos. A su vez, es con el reciente auge del feminismo en la región que podemos apreciar nuevos abordajes respecto a su masividad dando lugar a la reflexión por sus causas y efectos. En esta línea, menos son los estudios que buscan analizar las consecuencias que dicho contexto provocó en las mujeres participantes y el modo en que sus concepciones y apreciaciones subjetivas se vieron puestas en juego.

De este modo, mi tesis de investigación gira en torno a contribuir en este último aspecto, reparando en los sentidos que emergen en mujer de barrios populares del conurbano bonaerense alrededor del feminismo en tanto cargan con una trayectoria de organización colectiva previa al “boom” de la 4ta Ola. Los abordajes teóricos de esta presentación fueron considerados en función de ese objetivo y deben ser apreciados como parte de un objeto inacabado y en construcción cuya intención, es llevar a cabo una antropología feminista que estudie etnográficamente la vida de las mujeres y la entienda como inserta en relaciones desiguales de género.

› **Referencias bibliográficas**

- ALVAREZ, Sonia, DAGNINO, Evelina and ESCOBAR, Arturo (Eds.). 1998. *Cultures of politics/politics of cultures: Revisioning Latin American social movements*. New York, London: Routledge
- CABEZAS GONZALEZ, Almúdena. 2014. “Anotaciones sobre el tejido feminista latinoamericano: más allá de las genealogías”. *Contextualizaciones Latinoamericanas*. 6(11):1-9.
- CALDERON, Fernando.1987. (Comp.) *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires: CLACSO. ISSUNAM. UNU.
- CALDERON, Fernando, y JELIN, Elizabeth. 1987. *Clases y movimientos sociales en América Latina: perspectivas y realidades*. Buenos Aires: Cedes.
- CALDERON RIVERA, Edith.2012. *La afectividad en Antropología. Una estructura ausente*. Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata
- CASTRO RIAÑO, Luis Carlos. 2018. “La acción colectiva feminista ¿De la lucha de clases a la lucha de géneros? Aportes para la comprensión practica de los movimientos sociales: el caso «Ni Una Menos»”. *Amauta*, 16(31), 113-155.
- CROSS, Cecilia y PARTENIO, Florencia. 2004. *Mujeres y participación: Las organizaciones piqueteras y las relaciones de género*. <http://www.aacademica.org/000-045/215>. (15 de octubre de 2022)
- CROSS, Cecilia y PARTENIO, Florencia. 2011. “¿Cuál cambio social? La articulación colectiva de experiencias de menosprecio y la conformación de un espacio de mujeres en un movimiento social”. *Punto Género*, 1(1):187-210.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2001. “Los Nuevos Movimientos Sociales”. *Osal*, (5)177-184
- DIAZ, Noelia y LOPEZ, Alejandro. 2016. *Ni una menos: un grito común*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de La Plata.
- DIAZ, LOZANO, Juliana. 2018. *Mujer bonita es la que sale a luchar*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata

- DI MARCO, Graciela. 2004. "Relaciones de Género en los Movimientos Sociales". *La Aljaba*. 8: 15-36.
- DI MARCO, Graciela. 2006. "Movimientos sociales y democratización en Argentina". En: N. Lebon y E. Maier (Coords.). *De lo Privado a lo Público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI. pp. 249-270.
- DI MARCO, Graciela. 2010. "Los Movimientos de Mujeres en la Argentina y la Emergencia del Pueblo Feminista". *La Aljaba*. 14:51-67.
- ESPINOSA, Cecilia. 2011. "Cansadas de ceder. Sentidos de la politización del género en el Espacio de mujeres de un movimiento piquetero". *(Con)textos. Revista D'antropología social i investigació social*. (5): 46-61
- GAGO, Verónica. 2019. *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Traficante de sueños
- JIMENO, Miriam. 2007. "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (5): 169-190,
- LAUDANO, Claudia. 2017. "Movilizaciones #NiUnaMenos y #VivasNosQueremos en Argentina. Entre el activismo digital y #ElFeminismoLoHizo". http://www.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1503871106_ARQUIVO_Laudano_Texto_completo_MM_FG.pdf. (15 de octubre de 2022)
- MANZANO, Virginia. 2004. *La política en movimiento. Movilizaciones colectivas y políticas estatales en la vida del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires: Prohistoria ediciones.
- MASIP, Júlia; PONT, Concha y SALABERRY, Alicia. 2010. "Grupo de mujeres en situación de maltrato. Evolución metodológica". *Psychosocial Intervention*, 19(1):73-87.
- MC CARTHY, John y ZALD, Mayer. 1977. "Movilización de Recursos y Movimientos Sociales: Una Teoría Parcial". *Revista estadounidense de sociología*, 82(6):1-25
- MOLYNEUX, Maxine. 2003. *Movimientos de Mujeres en América Latina: Estudio teórico comparado*. Madrid: Cátedra.
- MELUCCI, Alberto. 1989. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Nerds in Contemporary Society*. London: Radius.
- MELUCCI, Alberto. 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- MILLET, Kate. 1995. *Política Sexual*. Madrid: Cátedra.
- NATALUCCI, Ana Laura y REY, Julieta. 2018. "¿Una nueva oleada feminista? Agendas de género, repertorios de acción y colectivos de mujeres". *Estudios Políticos y Estratégicos*, 6(2):14-34.
- NIJENSOHN, Malena. 2019. *La razón feminista: Políticas de la calle, pluralismo y articulación*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.

- PACIFICO, Florencia. 2019. *Producir la política desde las casas. Etnografía de procesos de organización colectiva de mujeres titulares de programas estatales*. Tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad de Buenos Aires.
- PARTENIO, Florencia. 2008. *Género y participación política: los desafíos de la organización de las mujeres dentro de los movimientos piqueteros en Argentina*. Informe final del concurso Las deudas abiertas en América Latina y el Caribe.
- SCIORTINO, Silvana. 2018. "Consideraciones sobre el movimiento amplio de mujeres a partir del 'Ni Una Menos': continuidad histórica, diversidad y trayectorias locales". *Publicar*, 16 (24):27-47.
- SVAMPA, Maristella y PEREYRA, Sebastián. 2005. "La política de los movimientos piqueteros". En: F. Shuster, F. Naishtat, G. Nardacchione y S. Pereyra (Comp.). *Tomar la palabra. Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Prometeo.
- RETAMOZO, Martín. 2011. *Movimientos sociales, política y hegemonía en Argentina*. <http://journals.openedition.org/polis/1249>
- ROSALDO, Michelle Zimbalist. 1980. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflection of Feminism and Cross-Cultural Understanding". *Sings*, 5(3): 389-417.
- PASQUALI, Lía. 2019. "TARDUCCI, Mónica, TREBISACCE, Catalina, GRAMMATICO, Karin (2019). Cuando el feminismo era mala palabra. Algunas experiencias del feminismo porteño". *Zona Franca*, 27: 347-354.
- PÉREZ, Patricia e ITURRALDE, María Eugenia. 2018. "Género y agendas en una ciudad intermedia". *Question*, 1 (58):1-16.
- SCOTT, Joan. 1996. "El género, una categoría útil para el análisis histórico". En: M. Lamas (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Pueg. pp. 265-302.
- TOURAINÉ, Alain. 1984. *Los movimientos sociales*. México DF.: El nacional
- TOURAINÉ, Alain. 2006. "Los movimientos sociales". *Revista colombiana de sociología*, 27: 255-278.
- TREBISACCE, Catalina. 2010. "Una segunda lectura sobre las feministas de los '70 en Argentina". *Conflicto Social*, 3(4): 26-52.
- TREBISACCE, Catalina. 2018. "Memorias feministas en disputa y puentes rotos entre los años setenta y los años ochenta". *Mora*, 1(24): 77-94.
- VASALLO, Alejandra. 2005. "'Las mujeres dicen basta': Feminismo, movilización y política de los setenta". En: A. Andújar, N. Domínguez, M.I Rodríguez (Comp.). *Historia, género y política en los '70*. Buenos Aires: Feminaria. pp 61-88.

WALLACE, Santiago. 1998. "Hacia un abordaje antropológico de los movimientos sociales". En: M.R. Neufeld, M. Grimberg, S. Tiscornia y S. Wallace. (Comp.) *Antropología Social y Política*. Buenos Aires: EUDEBA.

NEUFELD, María Rosa; GRIMBERG, Mabel; TISCORNIA, Sofía y WALLACE, Santiago (Comp.). 1998. *Antropología Social y Política. Hegemonía y Poder: el mundo en movimiento*. Buenos Aires: EUDEBA.

LA TRANSICION SEXO-GENERICA Y EL SISTEMA DE SALUD. En búsqueda de variables de desigualdad interseccionales que afectan la transición sexo –genérica y su relación con el sistema de salud

CAMPERO ANGUIANO, Carolina Ivana /UNSL- draccampero@gmail.com

Grupo de Trabajo 14: Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en clave de género

» *Palabras clave:* transiciones – interseccionalidad - salud

> Resumen

En el trabajo se realizará una investigación exploratoria acerca de las variables interseccionales que afectan los procesos de transición sexo-genérica y su relación con el sistema de salud público y privado en la provincia de San Luis. Se indagará de manera general sobre la percepción de los agentes de las desigualdades interseccionales que intervienen en los procesos de transición sexo/genéricas, resaltando los obstáculos que intervienen en la realización de gestiones ante el sistema de salud en referencia a diversas intervenciones médicas (químicas, quirúrgicas y de otra índole) al efecto de la transición.

Las preguntas que pretendo explorar giran en torno a: ¿Cuáles son las variables sociales de desigualdad interseccional que intervienen en la aplicación de la ley de identidad de género en referencia al tema tratado? ¿Cuál es la percepción de los agentes sobre las desigualdades que se ven involucradas en el proceso de transición? ¿Cuáles son y cómo son vividas estas desigualdades en relación con el sistema de salud público y privado?

Centraré el presente trabajo en base a tres entrevistas que realicé en el año 2021 con una mujer transgénero de 44 años y el análisis de tres entrevistas sobre transiciones sexo/genéricas realizadas en julio y agosto del año 2021 publicadas en un ciclo periodístico.

➤ **Introducción**

El presente es un trabajo exploratorio acerca de las variables interseccionales que afectan los procesos de transición sexo-genérica y su relación con el sistema de salud público y privado en la provincia de San Luis. Se indagará de manera general sobre la percepción de los agentes de las desigualdades interseccionales que intervienen en los procesos de transición sexo/genéricas, resaltando los obstáculos que intervienen en la realización de gestiones ante el sistema de salud en referencia a diversas intervenciones médicas (químicas, quirúrgicas y de otra índole) al efecto de la transición ¹.

Las preguntas que pretendo explorar giran en torno a: ¿Cuáles son las variables sociales de desigualdad interseccional que intervienen en la aplicación de la ley de identidad de género? ¿Cuál es la percepción de los agentes sobre las desigualdades que se ven involucradas en el proceso de transición? ¿Cuáles son y como son vividas estas desigualdades en relación con el sistema de salud público y privado? ¿Cuáles son los diferentes significados y percepciones de la transición para los implementadores de las políticas desde el sistema de salud?

Se presenta en el siguiente estudio la normativa que sirve de marco para las transiciones sexo /genéricas y en base a esta también se indaga de manera exploratoria el impacto y la efectividad de la misma en mundo social androcéntrico y heteronormado. Se pretende explorar como se constituye y modifica a partir de la implementación de la ley de identidad de género un espacio social situado histórica y culturalmente en el que las prácticas y las representaciones todavía hacen tolerable la transgresión legal.

Comenzaré el presente trabajo realizando una breve descripción del marco legal referente a la identidad de género en la Argentina. Seguidamente daré cuenta del concepto ordenador en torno al cual gira el presente estudio realizando una aproximación conceptual en referencia a la interseccionalidad. En el apartado siguiente hablaré de la metodología utilizada, seguida del análisis en concreto de los testimonios y experiencia de campo relevados. Los datos obtenidos se ordenarán en base a diferentes tópicos que involucra la interseccionalidad en la transición sexo/genérica como son: la significación del cuerpo, la edad, el lugar, la burocracia del sistema de salud, la violencia y el activismo y/o capital social. Finalmente, se dará cuenta de los resultados de esta exploración en búsqueda de variables interseccionales que afectan la transición sexo/genérica y su relación con el sistema de salud.

¹ Como aumento del tamaño de los senos (con implantes), orquiectomía, condrolaringoplastia, cirugía de feminización facial, vaginoplastia por inversión peneana, reconstrucción del pecho masculino o "cirugía superior" (retirar los senos y el tejido mamario), histerectomía, faloplastia etc.

› **Marco Legal e Interseccionalidad**

En el mes de mayo del año 2012 se sancionó en Argentina la ley N° 26.743 de Identidad de Género. Dicha norma establece de manera categórica el respeto a la “vivencia interna” en referencia al género (art.2) y contempla la modificación de la apariencia y función corporal por diversos medios incluidos los farmacológicos y quirúrgicos que adecuen el cuerpo a la identidad autopercebida (art.11). En este último artículo se establece que solo se requerirá el consentimiento informado de los pacientes mayores de edad, sin necesidad de autorización administrativa o judicial. La normativa también ordena que se debe garantizar en el sector público, privado y el subsistema de Obras Sociales los derechos que la ley reconoce. Por último en su art. 13 señala que ninguna normativa puede restringir, limitar, excluir o suprimir los derechos que la ley establece.

En el año 2015 se dicta el decreto reglamentario 903/2015 por el cual se incorpora la hormonización y las intervenciones al Programa Médico Obligatorio, a los fines de compeler a los servicios de salud públicos y privados a brindar las prestaciones que se requieran en este sentido. En el anexo del decreto reglamentario se establecen dos datos importantes en lo referente a las obligaciones del Ministerio de Salud: por un lado la obligatoriedad de adecuar los servicios públicos para que se cumplan las medidas que establece la ley y por otro la capacitación y sensibilización de los profesionales en referencia a la temática. Posteriormente la resolución 3159/19 de la Secretaría de Salud perteneciente al Ministerio de Salud y Desarrollo Social establece la cobertura del 100% de los tratamientos de hormonización.

A pesar de las previsiones de la normativa referentes a la implementación, su efectividad no ha llegado a ser plena debido al complejo sistema social en que se aplica se encuentra surcado por desigualdades y asimetrías. En la práctica muchas de las pautas que la ley establece se diluyen, se cumplen de manera parcial o se plantean para otorgar lo establecido por la normativa requisitos extra y contra legales. En el presente estudio se da cuenta de las variables interseccionales que afectan la transición sexo/genérica que regula la ley y específicamente se hace hincapié en la práctica y las relaciones de los actores que intervienen en su implementación (El Estado, los agentes del sistema de salud y los usuarios).

Las diferencias y desigualdades obstaculizan el acceso pleno a los derechos reconocidos normativamente en favor de un colectivo subordinado por circunstancias de identidad género, clase social, edad, lugar de pertenencia etc. Estas desigualdades tienen que ver con relaciones de poder inherentes al sistema social en el que la identidad de género funciona como un eje impórtate de diferenciación y subordinación. Produciéndose en consecuencia circunstancias de exclusión que se amalgaman también con un sistema de

salud en el que son características las relaciones asimétrías en las que se pone el cuerpo al cuidado y consideración de un experto.

Para analizar estas relaciones y prácticas se utiliza el concepto de interseccionalidad con la finalidad de evidenciar la diferenciación e imbricación de desigualdades en fenómenos sociales complejos. Este concepto se origina en los años 80 del siglo XX, por parte de activismo feminista negro en EEUU y nace de un estudio realizado por Crenshaw (2012) en el que, en un análisis sobre la violencia doméstica, pone en evidencia como en la implementación de políticas públicas se evidencia una situación de desigualdad específica producida por la imbricación de las matrices de género y raza, que sufren las mujeres negras (Cuoto et al, 2019; Crenshaw, 2012).

Platero (2012) expresa que la interseccionalidad es un concepto que sirve “para señalar cómo diferentes fuentes estructurales de desigualdad mantienen relaciones recíprocas” (p.27). La interseccionalidad versa sobre “evidenciar estrategias de poder” (Platero, 2012.p.29) y las múltiples formas de subordinación en referencia a diversos criterios de desigualdad. Es necesario iluminar la relación entre las desigualdades de manera situada en un lugar y tiempo específico y tener en cuenta las formas particulares cómo actúan las mismas de manera simultánea y entrelazada. En el presente caso de estudio se pretende entonces poner en relevancia otras desigualdades que se imbrican con la identidad de género y los problemas específicos que esta interrelación provoca y que suelen no ser percibidos en políticas destinadas a un grupo identitario específico en el que no se tienen en cuenta las variables interseccionales que afectan y categorizan al grupo social al que se aplican.

El análisis interseccional no significa la agregación o suma acrítica de desigualdades, sino el estudio situado de cómo se imbrican e interrelacionan en un contexto específico, propone el estudio multidimensional de los fenómenos sociales surcados por relaciones de poder, jerarquías y diversificaciones múltiples en base a la condición etaria, genérica, orientación sexual, de lugar, de clase social, de raza etc. (Cuoto et al , 2019, Platero, 2012).

En cuanto a la aplicación de la interseccionalidad se analiza en relación al proceso de transición de sexo/género puesto en relación con la normativa aplicable a las mismas y sus variantes particulares relacionadas con el sistema de salud. En el comienzo de la implementación de la ley de identidad de género se redujeron de manera considerable las variables de discriminación y exclusión del colectivo travesti, trans y no binarix en particular en el sistema de salud. Pero a pesar de este progreso, las desigualdades no han desaparecido y el problema de la transición se entrecruza en múltiples dimensiones interseccionales. En lo referente al sistema de salud específicamente se relaciona con el mundo del trabajo, al

existir un bajísimo porcentaje de la población travesti trans que cuanta con Obra Social² vinculada a una situación de empleo estable; a las desigualdades socio –económicas que entre otras cosas impiden afrontar el costo de los tratamientos; a las dificultades para acceso a los servicio de salud como escasa disponibilidad de insumos y especialistas e infraestructura para la atención y el cumplimiento de la legislación en cuanto a los tratamientos de hormonización y quirúrgicos y las dificultades adicionales propias de la pandemia de Covid 19 entre otras.

Los obstáculos para el cumplimiento de la normativa están especialmente vinculadas con la deficiente aplicación de la ley, como la falta de recursos y/o a decisiones gubernamentales de no destinar recursos para su cumplimiento, no se especializan médicos y también desde las obras sociales pareciera que se elucubra estrategias para restringir las prestaciones. Como respuesta a estas maniobras se han tenido que promover acciones judiciales para compeler al cumplimiento de la normativa y se han tenido también que dictar nuevas normativas específicas como la inclusión de los tratamientos propios de la transición al Programa Médico Obligatorio.

Se encuentran falencias en la aplicación de la norma según se percibe en los relatos y no en su diseño, en el que se han previsto las dificultades a afrontar, como la falta de infraestructura y personal capacitado e idóneo. Aun así, dentro de la propia normativa no han sido contempladas numerosas desigualdades interseccionales que se encuentran involucradas en el proceso de transición sobre las que me explayaré a continuación y que involucran situaciones etarias, de lugar, de género, socioeconómicas etc. Por lo tanto, al no tener en cuenta todas estas variables sociales y culturales sobre las que interviene o no la normativa, provoca un grave déficit en el cumplimiento de derechos reconocidos a nivel normativo tanto nacional como internacional.

➤ ***Exploración de variables de desigualdad interseccionales referentes a la transición sexo-genérica y su relación con el sistema de salud.***

El presente estudio se basa en una aproximación al campo de las transiciones sexo-genéricas en búsqueda de variables de desigualdad interseccionales que las afectan, haciendo hincapié en la relación de las mismas con área de salud. Para el abordaje del tema

² La mayoría de las mujeres trans entrevistadas (78,6%) mencionaron que no tienen ningún tipo de cobertura médica adicional que no sea la garantizada por el Estado; sólo un 11,9% tiene obra social mientras que un 8,2% tiene algún servicio de emergencia y un 3% prepaga o mutual (Aristegui y Zalazar, 2014.p. 17) Sobre el acceso a la salud, 7 de cada 10 hombres trans (70,8%) declararon no tener una cobertura de salud adicional que no sea la garantizada por el Estado. Aristegui y Zalazar, 2014.p. 44)

de estudio se ha tenido en cuenta la importancia de la metodología cualitativa en lo referente a su pertinencia para encontrar cruces e imbricaciones de variables de desigualdad sociales.

Centraré el presente trabajo en base a tres entrevistas que realicé en el año 2021 con Topacio, una mujer transgénero de 44 años. La primera entrevista ocurrió en el marco de mi actividad profesional como abogada y tuvo como eje los conflictos entre Topacio y su Obra Social en relación a la negación de esta última de cubrir los costos de las operaciones de transición sexo-genérica que requería. Posteriormente realicé dos entrevistas (una vía telefónica y otra presencial en profundidad) ya con la finalidad concreta de realizar un estudio exploratorio de las variables interseccionales que pueden surgir del fenómeno de la transición sexo genérica y su relación con el sistema de salud en la Provincia de San Luis. Para resguardar la identidad de la entrevistada y las demás personas que se mencionan en este estudio se ha cambiado los nombres por nombres ficticios, pero en concordancia con el género³

A los fines de poner en tensión el relato de Topacio con las percepción de otros agentes en el campo referente a las transiciones sexo-genéricas y su relación con el sistema de Salud analizaré en este estudio tras entrevistas realizadas en julio y agosto del año 2021 que forman parte de un ciclo de tres relatos en primera persona que se denominó "TransiciónAndo"⁴. Cada programa está dedicado a un relato en el que describen su transición sexo-genérica: el primero a una travesti que se llama Lu Pandora (de 34 años, artista plástica), el segundo a Azul Valentine una persona que se define como no binarix (de 25 años, estudiante universitarix) y el tercero a Alondre un hombre trans (de 35 años. Musicx). Al mencionar los relatos de dichas entrevistas en el presente estudio se mantienen los nombres originarios al ser material de acceso público.

En estos tres relatos se buscan profundizar en las variables interseccionales presentes en la transición analizando en profundidad la relación de esta con el sistema de salud. Lu Pandora si bien habla de la importancia del cuerpo para la construcción de la identidad travesti-trans, no relata cual fue su itinerario en el sistema de salud o si recurrió al mismo para realizarse tratamientos y operaciones. Alondre cuanta de manera retrospectiva la relación de los diferentes sectores sociales con su transición: su familia, la justicia, la escuela y el sector publico explyándose sobre lo dificultoso de la burocracia e incumplimiento de la ley de identidad de género. Todo el testimonio de Azul Valentine está

3 El género se mantiene de acuerdo a la percepción de la entrevistada, ya que ella habla en pasado evocando su nombre y género masculino "cuando era Tomás...." y cuando se refiere a sí misma en presente se auto percibe en femenino. También en menciones de frases textuales se mantiene el género de acuerdo a la percepción del emisor, como cuando Jaime habla de Topacio en masculino, o los entrevistados utilizan lenguaje inclusivo.

4 Realizado por "La Bulla" Comunicación Alternativa, que consta de tres programas que se encuentran publicados y disponibles en la plataforma YouTube, en las siguientes direcciones: el relato de Azul Valentine: <https://www.youtube.com/watch?v=hfc8YGfK8oc>, Lu Pandora: <https://www.youtube.com/watch?v=zjQAadWBKqs> y de Alondre <https://www.youtube.com/watch?v=KbUu0wp2X9c>

referido a las dificultades burocráticas que atravesó con la finalidad de realizarse una mastectomía y su activismo en relación a los temas no binarios, travesti-trans y derechos de las mujeres. Lxs participantes de este ciclo de entrevistas tienen un nivel etario similar, siendo Azul lx más joven, lxs tres son instruidxs y con un nivel cultural relativamente elevado, que se demuestra en su forma de expresarse y en sus citas (a diversos escritores, filosofxs) y las tres en menor o mayor medida participan en grupos activistas (en el que se destaca el caso de Azul) por los derechos LGBTQI+. Azul y Alondre utilizan lenguaje inclusivo y Lu Pandora se refiere a sí misma en femenino. También se tiene en cuenta para el armado de las posibles variables interseccionales de desigualdad lo relatado en un conversatorio público sobre “Transfeminismo y Salud” en el que participé en el mes de octubre del 2021 en Villa Mercedes.

En referencia al caso en el que se centra este análisis yo solía ver una vez al año a Tomás en el cumpleaños de Jaime⁵ su mejor amigo. En este evento Tomás se destacaba, solía ser el centro de atención, contando travesuras de la escuela secundaria que había compartido con mi amigo e infinitas historias de borracheras. De vez en cuando Jaime me contaba cosas de Tomás, principalmente que era un “ganador con las mujeres”, “no sabes las minas que se levanta”, “siempre le dan bola” decía con admiración. Una vez me contó también (antes de enterarse que yo era lesbiana) que la novia de Tomás le había encontrado unos mensajes en el celular en la que hablaba de sexo con un chico, diciendo que tenía curiosidad pero que no se animaba a probar.

Esto era básicamente todo lo que yo recordaba de Tomás, ya que nunca interactuamos demasiado. Pero todo cambió aproximadamente para el cumpleaños número 40 de Jaime, la novedad era que Tomás había empezado la transición, que ahora querían que lx llamen Topacio. Un poco me sorprendió la noticia, quizás porque unx tiene el prejuicio de que alguien que decide transicionar por lo menos tenía que ser afeminado y no era el caso de Tomás, quien apareció en la fiesta más tarde de lo habitual debido, según contó después, a que ahora “producirse le llevaba un tiempo” iba vestidx con ropa de mujer, maquillada y con las uñas pintadas. Se la veía más calladx, más insegurx y tímidx, hasta que se soltó. Topacio hablaba y yo le preguntaba sobre la transición, sobre su trabajo, sus relaciones familiares, su hijo, poco a poco a través de los años subsiguientes(ahora tiene 44) fui viviendo su salida del closet cis⁶.

En el trabajo, cuando era Tomás, se desempeñó como técnicx en sistemas (posee un título técnico en la materia) en un casino, esta actividad implicaba mucho despliegue físico

5 Jaime es un amigo mío “del Barrio”, así se dice en argentina a los amigos que uno conoce en el barrio en que vivió su niñez y/o adolescencia y que duran por lo general toda la vida.

6 Personas en que la identidad y expresión de genero coinciden.

haciendo instalaciones. Cuando comenzó la transición me contó que lx habían “degradado” y puesto en atención al público (un puesto de menos jerarquía del que tenía como varón), ella decía que le habían dado una actividad “más acorde a su feminidad”. En esos tiempos la vida era un martirio para ella, en esa área de atención al público siempre recibía miradas raras, cuando no burlas e insultos. Topacio se deprimió profundamente, padecía ataques de ansiedad por los que pasaba largas temporadas de licencia, le costaba enfrentar la vida, le costaba enfrentar a la gente, me decía siempre: “antes era un hombre y ahora soy peor que una mujer, lo más bajo de todo”. De manera concomitante en esta época las operaciones comenzaron a ser también uno de los temas principales de Topacio y poco a poco se volvió uno de los más relevantes, hablaba constantemente de operar sus pechos primero, después de realizarse una lipoescultura que le hiciera cuerpo de mujer, la nariz y ahora en la actualidad desea hacerse una vaginoplastia.

A continuación, presentaré en apartados diferenciados diferentes variables interseccionales que afectan las transiciones sexo/genéricas surgidas de esta investigación exploratoria en lo referente a: la significación del cuerpo, las respuestas del sistema de salud, diferentes tipos de violencia, la clase social y el activismo.

› ***“Nosotras nos construimos en el cuerpo” (Lu Pandora)***

Un factor que se destaca en los relatos es la significación del cuerpo en la construcción de la identidad Trans y travesti, principalmente representado en dos variables: la concordancia con el género autopercebido y la belleza. La transición es un proceso de cambio y de reacomodamiento del género, dismantelar estereotipos y también encontrarse dentro de ellos.

La construcción de la identidad de género que es percibida en los relatos a veces como algo subyace, como algo que siempre estuvo: Alondre dice que cerraba los ojos y ella se imaginaba hombre, aunque también posteriormente expresa que no se considera ni hombre ni mujer sino se autopercibe como hombre trans; en el otro extremo Lu Pandora habla de construcción de la identidad travesti a través del cuerpo; Topacio cuanta en profundidad un camino intrincado de autopercepción, no siempre lineal, en que se concebía a veces como hombre y otras como mujer, un camino de deseo y también autorechazo, que poco a poco se fue sedimentando, el lugar que ella le da a las transformaciones físicas es destacado en este sentido.

La primera operación que se realizó Topacio fue un aumento de mamas, esta intervención tuvo un profundo impacto en su identidad y marcó un antes y un después. Con anterioridad a la misma Topacio todavía, de acuerdo a las circunstancias, se “vestía de

hombre” delante de su hijo o de su padre y en ocasiones sociales en que lo consideraba más conveniente, pero esta intervención provoco un cambio permanente, dejo atrás de manera decisiva a “Tomas” lo vivió, según su relato, como un proceso de duelo, estaba muriendo la persona que fue, esto provocó también que por momentos rechazara la operación y se automutilara.

El tema de los tratamientos químicos y quirúrgicos entonces, es un tema central y destacado en su relación con la transición sexo /genérica, ya que son la fuente de la transición corporal de género y repercute, según los relatos, en la mirada de los otros y sobre sí mismxs. Topacio resalta que mientras más se opera más segurx se siente para enfrentarse a un mundo que percibe como hostil, se encuentra según su testimonio en esa búsqueda de belleza y concordancia de genero para ser más aceptada y menos rechazada, en una búsqueda no solo de identidad personal sino también de reducción notoriedad de su condición a los fines de disminuir la estigmatización.

“Fue duro al principio...me insultaban, cambio la mirada de la sociedad hacia mí, antes me era re fácil ir a un Banco, en la Terminal y ahora soy un bicho raro...vas a un lugar público... ya dejaste de ser un ser humano normal, todo el mundo te mira como la travesti... eso no ha cambiado (*después de las operaciones*⁷) yo lo he aprendido a manejar...en la sociedad está el hombre, después la mujer y debajo de la mujer las trans, es como que no soy nadie... antes en los Seguros andaban detrás mío, los Bancos me ofrecían crédito, en el momento que cambié eso se cortó abruptamente...hoy por hoy tengo todas las puertas cerradas, es impresionante la diferencia... La operación mejoró en la percepción mía, en brindarme seguridad para enfrentar a la gente...quería ser lo más femenina posible para que me ignoraran” (Topacio).

En el caso de Lu Pandora describe como el trato que recibe según su parecer no es tan estigmatizante al ser bellx,

“Yo esperaba mucho odio de parte de la sociedad, muchas burlas mucho rechazo (*y no fue así*) ... me siento privilegiada por ser considerada bella”. Pero de todas formas la mirada ajena sobre un cuerpo que no sigue los estándares de la normatividad siempre es destacada por las entrevistadas “Las miradas son con deseo y con odio, con ignorancia... Hay veces que veo que me miran y me dicen buen día y hay veces que veo que se me quedan mirando como bicho raro” (Lu Pandora).

Alondre siente que por fin concuerda su percepción de genero con su imagen física, su relato es mucho menos traumático que el de Topacio, la transición física para Alondre es descripta con satisfacción. De todas maneras, también relata que la idea de las operaciones comenzó muchos años atrás y que le llevo mucho tiempo asimilarlas y decidirse ante el miedo del resultado estético y el trauma propio de la transición. También describe como por momentos intentó aceptarse como

⁷ Se escribe en cursiva comentarios que realizo a los fines de contextualizar el sentido del relato.

mujer de la mano de los asesoramientos psicológicos a los que tuvo acceso o como engordo y se volvió más masculina para evitar el acoso. Pero de su relato se desprende que una vez tomada la decisión la transición hacia el género masculino esta fue y es gratificante.

“Yo a la testo la vivo como una cuestión milagrosa...uno cierra los ojos y se ve a uno mismo y cuando los abre y se ve al espejo ve otra cosa...va haciendo realidad lo que yo siempre ...como me vi...y nunca fui” (Alondre).

También en este sentido es mayor y más rápida la concordancia física que se da en la transición cuando se hace hacia el género /sexo masculino, y según lo relatado no produce tanto impacto social ni estigmatización como si describen las mujeres trans. Esto se ve ejemplificado en la estrategia que utilizó Alondre para que la acepte una empresa de Medicina Prepaga, relata cómo se cambió el género y se presentó ante la misma como un “hombre cis”(pudo hacerlo y tener éxito en esta empresa debido a que es menos notoria la transexualidad masculina) y así logró ser aceptadx, en contraposición Topacio intentó buscar otras variables en el sistema de Salud solicitando el ingreso a mutuales y obras sociales y no fue recibida por ninguna prepaga debido a su condición inocultable de mujer trans.

“Probé ingresar a las prepagas con la verdad, diciendo que era un chico trans...la ley dice que tanto la salud pública como la privada la tienen que cumplir...Me rechazaban siempre o me ponían una cuota mensual de \$30.000 pesos...lo que hice fue cambiarme el DNI he ingresar a la prepaga como un hombre cis...sin enfermedades, joven (*así lo aceptaron*) ...y después el cirujano me hizo el pedido de la cirugía por transgénero” (Alondre).

➤ **Las mil excusas y la hormonización**

La relación de las personas travestis trans y no binarix con el sistema de salud es laberíntica y circular. En los relatos se remarca la poca adecuación de sistema de salud a la legislación: las Obras Sociales y mutuales lxs rechazan, en los centros de Salud Pública muchas veces reciben malos tratos y/o no cuentan con personal especializado, les exigen tratamientos de hormonización previos a las intervenciones quirúrgicas y para realizarlos se suman una larga lista de requisitos que funcionan como barreras burocráticas para la transición. Se utilizan una variada serie de excusas inverosímiles para evitar y/o demorar el cumplimiento efectivo de la ley, como alegar supuestas largas listas de espera, las circunstancias de la pandemia, malos tratos, cuestiones de disponibilidad de atención en los centros de salud, etc.

Topacio se relacionó con todos los ámbitos de Salud, cuando tenía Obra Social esta no le cubrió ninguna operación, en ese momento también intentó gestionar su acceso a otra

Obra Social o Mutual, pero ninguna la aceptó. Solo en el último periodo de su relación laboral su Obra Social aceptó cubrirle la rinoplastia, pero, le sumo la exigencia de previa hormonización que paradójicamente no cubría. Finalmente, Topacio realizó toda su transición a su costo de manera privada, en esta instancia no le exigieron hormonización previa ni ningún otro requisito, solamente el pago en dinero. Posteriormente, cansada de los malos tratos decidió realizar un acuerdo para finalizar su relación laboral con la casa de juegos, por lo tanto, debido a esto le correspondía la atención pública y a ella concurrió deseosa de realizarse un vaginoplastia, pero al igual que en el ámbito de las Obras Sociales le exigieron numerosos trámites y hormonización previa.

“Operaciones la Obra Social nunca me cubrió ninguna. Cuando hice el cambio de DNI, primero me dio de baja y después me dio una cobertura muy básica, me operé las lolas que no fueron cubiertas por la obra social, y después me hice la lipoescultura para tener la forma del cuerpo de mujer, tampoco me la cubrieron, y una de las ultimas que era la nariz, me empezaron a pedir que tenía que tener la hormonización ...cuando me quise cambiar de Obra Social no me quisieron recibir...me contestaron que no, porque era una paciente ‘delicada’” (Topacio).

“En la Secretaria de la Mujer me dijeron que había una profesional en cada centro de salud cercano a nuestro domicilio...cuando salgo a buscarlo no había en ningún lado solo en el Jardín del Sur⁸ que me queda lejísimos” (Topacio).

“Yo porque me quiero hacer la vaginoplastia ...cuando fui a preguntar por eso me dijeron que tenía que pasar primero por una hormonización de un año o dos dependiendo de la reacción de mi cuerpo y que hay una larga lista de espera y que se tienen que dar ciertas cosas para que te den el turno... aprobar un tratamiento psicológico... pero yo no conozco a nadie que se haya operado y que yo sepa solo hay otra chica más que se la quiere hacer también...nos contestaron lo mismo a las dos” (Topacio).

“La cirugía por medio del Estado no la pude concretar por que no se está cumpliendo la ley...y además del maltrato...por qué te dirigís y te clavan el visto” (Alondre).

“...pero para la operación no tienen palta, ni para capacitar un cirujano ...ni ayudarme a pagar la prepa...mi estrategia fue (*optar por el sistema privado*) al ver que por la vía estatal iba a estar años luchando” (Alondre).

“No se la vaginoplastia...pero le preguntas a cualquier chica trans si se quiere poner lolas, pero las mandan a llenar un montón de papeles a hacerse la hormonización, a un psicólogo... las bicicletean, las bicicletean y no son chicas de altos recursos que puedan aguantar mucho y por eso terminan haciendo como me dijo una conocida mía, Jimena... se terminó metiendo silicona líquida e inyectable en las tetas, a esta altura no puede pasar eso, o se meten aceite de avión, no me sucede a mí pero me da bronca,...las chicas si se quieren operar pero las bicicletean.. siente como una bicicleteada, por que por ahí yo no me quiero hormonizar” (Topacio).

⁸ Barrio periférico ubicado en el sector sureste de la ciudad de Villa Mercedes.

“Primero fui a hablar (*para poder realizarse una mastectomía*) con la Doctora...en el Hospital del Sur ...me dijo primero la excusa pandémica, lo que pasa es que ahora...imposible...pero bueno podés empezar a hormonarte” (Alondre).

“...conozco chicos que están hormonándose hace 6, 7 años y todavía no se han podido operar... ¿sabés que fea es la vida así? Es horrible...ya el hecho de usar el binder...te lo tenés que sacar un par de horas por que no llegás de la mañana a la noche, te duele, te asfixia te hace mal” (Alondre).

“...me dijeron que en el hospital no hay personas que realicen una cirugía de este tipo a nivel estético...el cirujano que hay hace las cirugías para personas con cáncer de mama y no tienen cuidado estético ...me dijeron que no se puede por el sistema público...que si yo tengo Obra Social me podía fijar...entonces me dijeron que directamente no se puede por el sistema público” (Azul).

El trato de las Obras Sociales y el sector público es similar, son innumerables los impedimentos, los obstáculos y los sobrerrequisitos (no exigidos legalmente) para poder acceder a las prestaciones. Según lo relatado en el sector público se requiere previamente la hormonización para cualquier tratamiento quirúrgico posterior, esto trae importantes consecuencias restrictivas del acceso a los mismos. Topacio, al igual que otros testimonios comparan su situación con los enfermos de cáncer que se encuentran fuera del Sistema Público de Salud, asociado el mismo a los grandes costos y al nivel de rechazo en las coberturas de los tratamientos.

“Calculo que al tener que cubrir semejantes operaciones que no son baratas, para una Obra Social pasamos a ser como alguien con cáncer...no le servís como clientes. Tampoco me incluyo la hominización que ellos me pedían... encima era un momento en que no estaba bien, estaba depresiva, no podía ni salir de mi casa, no tenía ánimos de pelear” (Topacio).

La hormonización tiene consecuencias diversas si se aplica a trans masculinos o femeninas. En el relato de Alondre la experiencia es descripta como “milagrosa” hay un alto nivel de satisfacción debido a las consecuencias que tiene sobre su ánimo, le proporciona energía, bienestar, deseo sexual, su cuerpo adquiere rápidamente características masculinas, pero en el relato de Topacio las hormonas son percibidas por ella (de acuerdo a los relatos de sus amigas trans) como algo problemático, debido mayoritariamente a la disfunción eréctil que provocan, también lo asocia a las dificultades que esto implica para las mujeres trans trabajadoras sexuales o que quieren seguir siendo activas sexualmente con sus genitales.

“La hormonización te mata lo de adelante (no hay más erecciones) y las chicas trans trabajan con eso. Así que pedir la hormonización para operarlas las pone en una dicotomía insoluble ...Te empiezan a probar, te dicen, mira que no se te va a parar más...no vas a poder tener más hijos...con hormonización... y papeleo público que demora años...que yo conozca acá en Mercedes somos dos personas que nos queremos cambiar los genitales” (Topacio).

“En mi caso desde que la testosterona esta en mi cuerpo...mi cuerpo dice gracias, es lo que me faltaba, es espectacular todo el cambio psicológico, emocional, físico, te da más energía, más

fuerza más libido no sé cómo será en el caso de las chicas trans...las chicas trans por ahí la sufren más porque están más sensibles tienen menos energía” (Alondre).

Al ser más problemática entonces la utilización de hormonas para las mujeres trans, al imponerse la misma por el sistema de salud público y el sector de las Obras Sociales como un requisito previo para las intervenciones, produce como resultado que lo perciban como una gran barrera para las operaciones. En el sector privado donde Topacio se realizó todas las intervenciones quirúrgicas de aumento de mamas, nariz, lipoescultura no le requirieron hormonización previa. Por lo tanto, también se destaca la desigualdad que provoca la imposición de hominización, ya que si una mujer trans no se quiere hormonizar le quedan como posibilidades, según Topacio, recurrir a productos riesgosos como el aceite de avión o la silicona líquida o concurrir y pagar a su costa las operaciones en el sector privado.⁹

La exigencia de hormonización previa es un tema trascendente que sirve como expulsor y exclusor del sistema de salud de las mujeres trans. En el encuentro sobre transfeminismo y salud al que concurrí en octubre del año 2021 no encontré ninguna oradora que hiciera referencia al tema, se habló de la aplicación de la “ESI”¹⁰, de la implementación de la ley que posibilita el aborto y de la utilización de la marihuana con fines medicinales. Cuando me cedieron la palabra relaté mi tema de interés y tuve una respuesta inesperada para mí, una trabajadora social vinculada según ella al sistema de salud, me respondió que en el Hospital Público de San Luis no hay pedidos de operaciones, que las personas trans solo reclaman la hormonización y que se les provee, que no quieren operarse. Me resultó extraña esta respuesta porqué todos los testimonios recabados por mí iban en el sentido contrario, pensé que podría deberse a una cuestión política, que se sintiera como un ataque el hablar en el conversatorio de una falencia Estatal. A la salida de la reunión otra persona vinculada con el hospital de Villa Mercedes, me dijo, en apoyo el comentario de la trabajadora social, “acá en el hospital solo piden hormonización también”. Son extrañas las percepciones sobre el fenómeno y como se encuentran totalmente invisibilizados los reclamos del colectivo trans, cuando precisamente según lo relatado por ellxs sucede lo contrario y son coincidentes los testimonios que expresan que se les impone una hormonización previa que funciona como excluyente del sistema de salud estatal y de las Obras Sociales.

⁹ “La falta de acceso a la salud que históricamente han tenido las identidades travesti trans han incurrido en la aplicación de aceites industriales en sus cuerpos con el fin de adecuarlos a su identidad autopercebida, esto acarrea varios problemas de salud en el tiempo, incluida la muerte. En esta encuesta encontramos un 33% de encuestados que se ha inyectado siliconas u otros líquidos” (Secretaría de la mujer, igualdad y diversidad, 2020.p.32).

¹⁰ Programa Nacional de Educación Sexual Integral.

› **Violencias**

Las personas travestis trans y no binarias relatan en referencia a su transición diferentes tipos de violencia: física, verbal, simbólica, económica, institucional, familiar, escolar etc. que marcan una desigualdad diferenciada en el trato hacia el interior del colectivo travesti, tans y no binarix. La condición de género influye en los niveles y tipo de violencia que se perciben, no es el mismo la que relata una travesti, un trans hombre o alguien no binario y tampoco lo es el momento de su vida en que ésta se percibe con mayor impacto.

Alondre relata una suma de violencias, sobretudo asociadas a su condición anterior de mujer y lesbiana. Abusos familiares en la niñez, nula respuesta de la justicia ante ellos, con posterioridad en la transición remarca la violencia institucional por parte del Sector de Salud como la más significativa.

“Me gustaba trabajar, iba en la bici y veía una obra y me ponía a tirar ladrillos baldes, pero también está el tema de que si sos nena tenés que tener cuidado porque cualquiera puede abusar de vos” (Alondre)

“...salir del closet en la adolescencia como lesbiana, ahora me entero que en realidad era heterosexual...y pensaba que iban a decir que como tuve un abuso yo era lesbiana por eso...no quería darle el gusto a la sociedad de decir quedé mal, se patologiza, vos sos el culpable en cierta forma” (Alondre).

Topacio relata todo tipo de violencias: económica, verbal, física, sexual, institucional a partir que decidió la transición, su nueva identidad vino acompañada de ellas.

Lu Pandora también relata violencia social y familiar, pero cree que, por su condición de porteña, bella etc. esta violencia que sufre el colectivo se ha visto aminorada.

En los relatos de Azul se marca que la violencia que más lx ha impactado desde que se concibe como no binarix, ha sido la simbólica e institucional. Azul como no binarie denuncia más invisibilización en las políticas del estado, no relata otras violencias más allá de la institucional y simbólica por parte del Estado en general y del sistema educativo y de salud en particular.

“...en un registro, cuando vas al médico o en el IFDC¹¹ me pasa de que vengo haciendo un reclamo de que en el aula virtual me cambien el nombre del usuario...y me han rechazado los reclamos ...los reclamos comúnmente son leídos y te lo resuelven en horas...pero este reclamo viene siendo cajoneado” (Azul).

“Le escribí a la dirección académica y le dijeron que cuando yo haga mi cambio del documento ahí iba a poder acceder a que me cambien...ahora en el aula virtual tengo que aclarar constantemente

11 Instituto de Formación Docente Continua de Villa Mercedes

a todos los docentes...en mi registro hay otro nombre, queda a la buena voluntad de los docentes decir si...desde la institución no se respeta no se reconoce...me hablaron de abogados...es muy simple reconocer mi nombre" (Azul).

"...las personas no binarias creo que venimos siendo invisibilizadas como que somos un fantasma en la sociedad" (Azul).

"Desde que salí e hice público mi nombre, eso hizo que mi identidad sea más respetada... porque yo venía nombrándome como no binarie hace unos años, aclarando que mis pronombres son neutros y eso ayudó un montón para que las personas me respeten ... un cambio radical, contundente, de decir por ejemplo ya no me llamo más así" (Azul)

"En las búsquedas del cupo laboral travesti trans...al llevar un curriculum de una persona no binaria...acá en San Luis nos ha pasado que no te lo reciben ...como no sos una persona travesti trans ...no entrás...no binarie es lo mismo que vaya una persona cis...parece que no existimos en materia de leyes" (Azul).

➤ **Juntxs (activismo)**

El activismo y el contacto con otras personas del colectivo travesti, trans no binarix forman un capital social importante a la hora de conocer estrategias y la problemática propia que provoca la transición sexo/genérica, por ejemplo, sugerir organismos a los que concurrir en búsqueda de ayuda, comentar inquietudes como el tema de las dificultades e impacto de la hormonización en las mujeres trans, como apoyo económico etc.

"Empecé a hablar con un par de amigos de Mendoza...que ellos activan en colectivas en orgas también de allá. Son no binaries" (Azul).

"Esto es una cuestión individual y colectiva...estamos haciendo este proceso entre un montón de gente como yo, como nosotres ...somos un montón de nadie que nos armamos en red por que no encontramos las respuestas en el Estado" (Azul)

"La ley esta hace años y en San Luis se vienen haciendo cosas publicando...espacios ...escuelas...publicando cosas como para afuera, que son celebradas y que la gente por ahí de afuera piensa que San Luis está avanzado en tema de derechos...nos vamos encontrando en redes en otras provincias, buscamos la salida por otros lados que no lo que tendríamos que hacer" (Azul).

"Cuando me dieron el turno en Mendoza en abril y después tuve que viajar de nuevo en el mismo mes para ver al cirujano...entonces pensando en presupuestos con las chicas de Mendoza se nos ocurrió hacer una rifa...para plata para los viajes ...la comida...me conecte con gente de Mendoza, de Merlo, de Córdoba que aportó ese apoyo" (Azul).

"No tuve mucha empatía de los chicos trans al principio...después si ...cuando yo lo comuniqué y empecé a asumirme" (Alondre).

"Gracias a nuestro colectivo y no al Estado... nosotros no estamos buscando que nos entiendan estamos buscando respeto (*habla en plural poniéndose como voz del reclamo del colectivo*)" (Lu Pandora).

En los últimos años Topacio empezó a relacionarse con otras mujeres Trans con las que comparte experiencias y estrategias acerca de las formas de realizar la transición. Una de las estrategias que le sugirieron para poder operarse fue pedir ayuda a la Secretaria de la Mujer ¹² sugerida por las mujeres trans con las que tiene contacto.

“Fui a la Secretaria de la mujer...después de la cintura antes de la nariz...ahí me animé por las chicas trans, yo siempre me había mantenido de lado” (Topacio).

También Azul asocia a su activismo el que le hubieran ofrecido mayor cobertura en la Obra Social del Estado:

“...en Dosep en la auditoria me reconocen primero un 70 por ciento... *(le dijeron que)* en realidad de las cirugías las Obras Sociales cubren menos y que de favor me estaban aceptando el 70 por ciento ...yo estaba con la secretaria...les comento que me habían ofrecido eso...que no lo iba a aceptar...de la secretaria obtuve la misma respuesta que de favor me cubrían el 70 por ciento que el resto lo podía pagar en cuotas” (Azul).

Es diferente a la situación de Azul a lx que le ofrecieron cubrirle más porcentaje siendo no binarix y también activista, en contraposición a esto se encuentra el caso de María, una mujer trans que no solo es activista, sino que trabaja en un sector del estado vinculado al género y le ofrecieron menor porcentaje en la misma Obra Social del Estado provincial. Por lo tanto, es posible que esto se deba a que la situación de activismo de Azul se haya visto unida también a la menor estigmatización que sufre el colectivo no binarix en relaciona a las personas trans.

“*María*¹³, una amiga trans que se quiere hacer las “lolas” (*pechos*) y Dosep que es la obra social porque ella trabaja en (*Organismo del Estado*) ...le cubre nada más que el 50 por ciento de las operaciones” (Topacio).

➤ **Reflexiones finales**

En el transcurso de su implementación de la ley de identidad de género a lo largo ya de casi 10 años se ha recorrido también un camino de dificultades, algunas de estas fueron subsanadas y previstas por las reglamentaciones como la inclusión de las intervenciones y tratamientos en el Programa Médico Obligatorio y la obligación de cubrir 100 por ciento la hormonización, pero otras siguen sin cumplirse como es el caso de la adecuación del sistema de salud público. También en la práctica se resalta en la aplicación de la ley un impacto

¹² Funciona en la ciudad dentro del gobierno municipal

¹³ El nombre original se ha sustituido por uno ficticio.

todavía fuerte de una sociedad androcéntrica y heteronormada plasmada en diferentes formas de violencia, hiperburocratización y adición de requisitos extra y contra legales que vuelven dificultoso el proceso de transición sexo/genérica.

En el presente trabajo se han explorado una serie de variables que intentan echar un principio de luz sobre la complejidad del mundo social con la que interactúa la ley de identidad de género en su implementación. Se ve como el proceso de transición se encuentra surcado por múltiples desigualdades. Se ha utilizado una metodología cualitativa a los fines de poner en tensión relatos desde diferentes percepciones del colectivo travesti, trans y no binario, con la finalidad de encontrar variables interseccionales de desigualdad que afectan la transición sexo/ genérica destacando su relación con el sistema de Salud.

Son numerosas las variables interseccionales encontradas en este estudio exploratorio. Ellas se refieren a las desigualdades referentes a la importancia del cuerpo de las transiciones como se ha dado cuenta en este estudio, remarcando las diferentes percepciones en relación con la construcción de su identidad en la transición hacia el interior del colectivo travesti, trans no binario, destacando las implicancias sociales de las variables de concordancia genérica y belleza. Otra variable que trae aparejada desigualdad de vivencias y de impacto de la transición está referidas al lugar en que se desarrollan las vivencias, ya que según se relata es menor el impacto de la mirada social estigmatizante en poblaciones más grandes. También el lugar influye en los desplazamientos como estrategias para realizarse las intervenciones propias de la transición, esto conlleva un panorama diferente de acuerdo a que se tenga o no capital económico suficiente para afrontar los gastos. La edad también es percibida como una variable de desigualdad interseccional en virtud de la expectativa de vida (en las que también se hace referencia a la diferencia entre personas trans masculinas y femeninas) y la relevancia del cambio generacional en referencia a los procesos de transición. Seguidamente y ya de manera particular se relatan las desigualdades que surgen en el trámite de las transiciones ante los servicios de salud. Estas se refieren a una serie de obstáculos referidos al trato, la disponibilidad de recursos materiales y personales, de falta de capacitación, de imposición de requisitos extra legales y contralegales que vuelven dificultoso y hasta restrictivo el proceso de transición. Se enumeran estrategias de exclusión por parte de los sistemas de salud públicos y privados, en el que se destaca la hormonización como requisito previo de las intervenciones quirúrgicas que afecta de manera particular a las mujeres trans. Se destaca las diversas modalidades de violencia y se estudia como las mismas repercuten de manera diferencial al interior del colectivo travesti, trans no binario. Finalmente se analiza la variable de capital social y activismo como un factor que sirve como atenuante de las desigualdades estructurales pero que también genera diferenciación dentro del colectivo.

De todo lo expresado se desprende como los procesos de transición sexo/genérica se ven impactados por diferentes variables de desigualdad interseccionales dadas por: la trascendencia de los cambios físicos, la edad, las circunstancias de lugar, el capital económico y social, los diferentes tipos de violencia y las diferentes formas que dichas variables impactan al interior del colectivo tavesti, trans y no binarix.

El devenir de los cambios sociales está plagado de intersecciones, de luchas transversales, de jerarquías y desigualdades interseccionales. En el caso tratado en este trabajo se percibe que si bien se encuentra aprobada una ley que dispone el respeto a la autopercepción de género y la cobertura de las transiciones sexo-garnicas por parte del sistema público y privado de salud, es en la implantación y aplicación de dicha normativa donde interviene la dimensión social y cultural androcéntrica distorsionando, impidiendo, volviendo opacos y laberínticos el proceso de la transición. Todavía falta mucho, nos queda seguir explorando, denunciando, discutiendo y visibilizando las implicancias sociales de las desigualdades interseccionales para que artificialidad legal adquiera finalmente fuerza y efectividad plena.

Jaime cuando me contó de la transición de Tomás me dijo: “ahora quiere que lo llamen Topacio, pero yo le dije que no lo voy a llamar así, porque no lo veo femenino”. Posteriormente Jaime cambió su postura y empezó a llamarlx “Topasiiooo” así, remarcando las letras y de manera afectada, artificial, con una mezcla de burla y desconcierto, pero también con un principio de aceptación. Últimamente Jaime ya no hace más eso y solamente comenta: “estuve ayer con Topacio” “nos tomamos una cerveza con Topacio, veinte” etc, Topacio recién ahora después de 4 años de transición y muchas operaciones en consecuencia es nombrada sin ambages y por su género autopercebido por su mejor amigo.

➤ **Referencias bibliográficas**

- ARISTEGUI, Inés y SALAZAR, Virginia. 2014. *Ley de identidad de género y acceso al cuidado de la salud de las personas trans en argentina*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Huésped
- CRENSHAW, Kimberlé. 2012. "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color". Traducido por: R. (L.) Platero y J. Sáez. En: R. (L.) Platero (ed.). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra. pp. 87-122
- COUTO, Marcia Thereza; DE OLIVEIRA, Elda; ALVES SEPARAVICH, Marco Antônio y DO CARMO LUIZ, Olinda. 1994. "La perspectiva feminista de la interseccionalidad en el campo de la salud pública: revisión narrativa de las producciones teórico metodológicas". *Salud Colectiva [online]*, 15. <https://doi.org/10.18294/sc.2019.1994> (10 de octubre del 2021)

- DOMINGUEZ MON, Ana y FEMENÍAS, María luisa. 2018. *Cuidados en Salud, Derechos y Género, DT80*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, <https://iigg.sociales.uba.ar/2019/11/23/dt-n-80-cuidados-en-salud-derechos-y-genero/> (10 de octubre del 2021)
- PLATERO, Raquel (Lucas). 2012. "Introducción. La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad". En: *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra. pp. 15-72.
- SECRETARIA DE LA MUJER, IGUALDAD Y DIVERSIDAD. 2020. *Primera Encuesta Provincial Trans e Intersex*. <http://mujerdiversidadeigualdad.sanluis.gov.ar/wp-content/uploads/2020/12/1o-encuesta-provincial-trans-e-intersex.pdf> (10 de Octubre del 2021)

La construcción de masculinidades punitivizadas en Bariloche

DEVOTO, Celina / Universidad Nacional de Río Negro - devotocelina@gmail.com

Grupo de Trabajo 14: Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en clave de género

» *Palabras clave:* masculinidades - género - genocidio

» **Resumen**

A partir de pensar al género como una forma de ordenamiento social, la pregunta por la construcción de masculinidades punitivizadas implica remitirse a los distintos factores que se entrecruzan en la formación de subjetividades. Para pensar esta problemática en la ciudad de Bariloche, pretendo atender a los procesos de configuración de las relaciones sociales de la región, en donde el género se entrecruza con los clivajes de clase, raza y edad entre otros. En la actualidad, estas estructuras están siendo puestas en cuestión, tanto en el ámbito académico como en espacios de militancia y al interior de las dependencias estatales. En este marco, me propongo recuperar herramientas teóricas aportadas por los feminismos, y también antecedentes que se valen de estos aportes para analizar experiencias concretas de trabajo con varones que han ejercido violencia. Explicitando mi inserción en el campo de estudio, finalmente, presentaré algunos datos empíricos que me permitieron elaborar este problema de investigación.

» **Introducción**

Hablar de construcción de masculinidades supone reconocer al género como una estructura jerárquica de posiciones (Segato, 2003), que se construye en base a procesos históricos y sociales que van configurando las relaciones entre las personas en cada contexto. La intención de este trabajo es retomar aportes para pensar cómo se construye el “ser varón” en sectores que se encuentran punitivizados en la ciudad de Bariloche. Para esto, el entrecruzamiento del género con otros clivajes -edad, clase y raza, en principio- es central. Esto lleva a remitirnos a los procesos históricos que han dado lugar a una determinada es-

tructuración de las relaciones sociales en la región, y cómo éstos suponen prácticas que se van adaptando a cada coyuntura, a través las cuales la población es diferenciada.

Las inquietudes que se tratan en este trabajo forman parte de un planteo de investigación que me encuentro iniciando, en el que me propongo abordar la construcción de masculinidades en la ciudad de Bariloche¹. La inquietud fue motivada por mi trabajo en el Instituto de Asistencia a Presos y Liberados (IAPL), un organismo perteneciente al Ministerio de Seguridad y Justicia de la Provincia de Río Negro que se encarga de realizar el seguimiento de aquellas personas que se encuentran atravesando procesos penales. En los últimos años, el gran afluente de denuncias recibidas por hechos que involucraban violencia de género, fue el puntapié para la elaboración de políticas tendientes a trabajar sobre este concepto, en el marco de la intervención con los varones denunciados. A partir de entonces, las autoridades ministeriales han decidido capacitar a los equipos técnicos de toda la provincia para llevar a cabo dispositivos grupales de reflexión para varones que ejercieron violencia². Asimismo, la asistencia a dichos espacios tiende a cumplir con las pautas judiciales impuestas, principalmente, por los juzgados penales de cada localidad principales intervinientes en este tipo de causas.

En estas páginas, me propongo, en primer lugar, recopilar algunos conceptos que considero fundamentales para pensar cómo se construye el género y, particularmente, las masculinidades. Por otro lado, haré mención a las particularidades del contexto social en el que se inscribe mi investigación, postulando algunos puntos de partida en cuanto al análisis de la configuración de la estructura social en la ciudad de Bariloche que, entiendo, supone remitirse a la historia de ocupación del territorio patagónico por parte del Estado Argentino. A continuación, y yendo al objetivo de este trabajo, haré un recorrido sobre algunos antecedentes que considero fundantes para pensar la construcción de masculinidades, en esta instancia inicial de investigación. En primer lugar, advirtiéndome cómo surgen académicamente este tipo de inquietudes y las diversas formas en las que se han abordado, como también los avances normativos en la materia. Asimismo, me remitiré a producciones enmarcadas en los feminismos que dan cuenta de los obstáculos, pero también elaboran propuestas, en relación a las estrategias para abordar esta temática, desde una mirada antipunitivista. Con esta base, me adentraré en los dispositivos grupales para varones que han

¹Esta investigación está siendo realizada en el marco del Doctorado Mención en Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Río Negro, del que soy estudiante desde 2022.

²En 2021 comenzaron las capacitaciones a los equipos técnicos tanto del área de género como del Instituto de Asistencia a Presos y Liberados en la metodología de “Procesos de Corrección Comunitarios” (PROCC) que continúa en la actualidad.
<https://seguridad.rionegro.gov.ar/?contID=72779&catView=89>

ejercido violencia, en tanto principal mecanismo de intervención con la población denunciada. Haciendo un breve recorrido sobre cómo surgen estas propuestas, procederé luego a recopilar algunas experiencias que han sido plasmadas en trabajos de investigación, por los mismos profesionales que las han llevado a cabo. Aquí pretendo dilucidar de qué forma se han transitado estas experiencias, tanto del lado de quienes coordinan como de quienes asisten, y qué emergentes surgen en relación a la construcción de masculinidades desde una mirada interseccional. Por último, esbozaré algunos datos empíricos producidos en mi experiencia con varones judicializados, que considero como punto de partida a los fines de pensar en la interrelación del género con los clivajes de edad, clase y raza en la construcción de masculinidades.

› ***Consideraciones iniciales***

Este trabajo se plantea el abordaje de determinados procesos sociales desde una perspectiva de género. Como adelantara en la introducción, entiendo al género como una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente diferenciadas, y la instancia paradigmática de todos los otros órdenes del estatus: racial, de clase, entre naciones o regiones (Segato, 2003). Esta forma de ordenamiento de la práctica social (Connell, 2005) supone una simbolización cultural de las diferencias anatómicas entre varones y mujeres, y las relaciones entre ambos (Lamas, 2000). En este marco, la masculinidad supone la imposición de un modelo social que se inscribe en un modo particular de configuración de la subjetividad, la corporalidad y la posición existencial del común de los varones (Cfr. Bonino 2001, Bourdieu 1990 y Welter Lang 2000). Se da de esta forma una estructura de desigualdades (Holter, 2005) expresada en el patriarcado, en donde el género se intersecta con el etarismo, el clasismo, el racismo, la homolebotransofobia, entre otras (De Stéfano Barbero, 2019). Para abordar estos cruces, me basaré en un enfoque interseccional. Esto implica atender a los distintos clivajes que operan simultáneamente constituyendo sistemas de opresión (Crenshaw 1993) y cómo este complejo entramado converge en un contexto histórico específico (Brah and Phoenix, 2004). Por lo demás, se entiende que las masculinidades son múltiples y que se definen, en parte, según criterios de edad, clase social y etnia (Kimmel, 1997; Laqueur, 1994; Gilmore, 1994; entre otros). Dentro de este arco, existen procesos de jerarquización, de normalización y de marginación que dan lugar a la masculinidad hegemónica, entendida como un conjunto de normas, prácticas y discursos que asignan una posición social privilegiada respecto de otras identidades que resultan marginadas (Connell, 2005). Para el sostenimiento de esta masculinidad hegemónica, la violencia se vuelve un componente central. En términos de West y Zimmerman (1987), la

violencia es una forma de “hacer género”, ejerciendo una función tanto destructiva como productiva: ejerce un daño y doblega voluntades, pero a la vez tiene una clara función pedagógica (De Stéfano Barbero, 2019).

Teniendo en cuenta estos conceptos, me propongo indagar en los distintos clivajes que operan en la construcción de masculinidades en varones punitivizados en la ciudad de Bariloche. Para atender al entramado de relaciones que subyace en la construcción de estas subjetividades, tomaré como punto de partida la incorporación estatal violenta del territorio patagónico en tanto evento estructurante para la organización de la sociedad norpatagónica (Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti, 2018). En este aspecto, considero a las campañas de ocupación militar de 1879-1884 como el inicio de un proceso genocida que se extiende a lo largo del tiempo (RIGPI, 2007; Feierstein, 2007), dando lugar a des-territorializaciones y re-territorializaciones (Deleuze y Guattari, 2004) que redefinen las lógicas de organización social. Estas nuevas formas buscan ajustarse a las relaciones sociales de producción que promovieron la inserción de Argentina en la economía capitalista mundial de fines de siglo XIX, incorporando nuevos circuitos de intercambio, producción, recursos naturales y humanos del espacio sometido. En este contexto, el Estado, en tanto último propietario de las tierras incorporadas como fiscales, será el encargado de diferenciar a la población en miras del acceso a las mismas, apelando a una lógica racializada. Siguiendo a Briones (2002), la racialización supone formas sociales de marcación de alteridad que niegan la posibilidad de traspasar fronteras sociales, basadas en una diferencia que sobrevalúa ciertas marcas corporales (Domínguez, 1994) y que censuran todo intento de traspasar esa frontera. Estas marcaciones generan una diferencia imposible de ser diluida, y a la vez una comunidad política que se racializa por contraste. Así, en las zonas rurales se da un proceso de concentración de tierras en manos de quienes eran considerados “aptos para contratar con el estado” (Pérez y Delrío, 2019) y, como contracara, se produce un desplazamiento de la población mapuche hacia las ciudades en un proceso que se extiende hasta la actualidad (Alvarez, Kropff, 2022), dando lugar al asentamiento de estas poblaciones en las zonas periféricas de los grandes centros urbanos.

› ***Los estudios sobre las masculinidades, los avances legislativos y los aportes del feminismo antipunitivista***

Recopiladas estas nociones que oficiarán de guía para el análisis, me propongo en primer lugar indagar en cómo surgen los estudios de masculinidades y las variaciones que van a ir presentando de acuerdo al campo disciplinar y el contexto histórico. En este punto, María José Jociles Rubio (2001) realiza un recorrido en el que ubica los inicios de los

Men's studies a partir de la década de 1980. En un comienzo podemos encontrar perspectivas que defienden el dualismo entre los géneros, aludiendo a terminaciones biológicas y/o psíquicas para establecer las diferencias entre sí. Este fue el enfoque sostenido por los sociobiólogos de los años '70, que entendían que el comportamiento humano se rige por la herencia genética y el funcionamiento de las neuronas, y esto es lo que explica los rasgos de fuerza y agresividad característicos en los hombres. Otro de los orígenes de estos estudios se encuentra en el psicoanálisis. Aquí García Saez (2020), demuestra cómo con el complejo de Edipo, Freud reconoce los componentes femenino y masculino que habitan en cada persona, y cómo nuestra visión de sexualidad es condicionada por las represiones a las que nos someten nuestros progenitores. Esta visión va a ser profundizada por el feminismo académico, que tomará en cuenta los procesos a nivel social que generan determinados roles de género, que a su vez pueden ser alterados en función de un cambio en los mensajes que emiten las instituciones sociales básicas, como la familia, la escuela o los medios de comunicación. En esta perspectiva se enmarcan los estudios de *rol* de género que, sin embargo como va a advertir Connel, no estaban atendiendo a los factores de poder que subyacen estas relaciones, además condicionadas por estructuras de raza, clase y sexo. Va a ser con la llegada de la "nueva ciencia social" que, desde distintas disciplinas, se coloca el foco en la diversidad y plasticidad encerradas en la noción de masculinidad. Por un lado, se pone en cuestión la historiografía *de hombres*, contada y protagonizada por un sujeto que se pretende universal y masculino. Toda vez que es históricamente producida, la masculinidad hegemónica viene a imponerse sobre otros modelos alternativos, prescribiendo un tipo de *hombre ejemplar* que resulte funcional al orden patriarcal de las cosas. Por su parte, en el campo de los estudios etnográficos se comienza a poner en crisis la supuesta naturalidad del modelo hombre-macho, al mostrar que en realidad el género se construye a partir de diversas prácticas que operan en función de las necesidades de cada sociedad. Por último, García Saez reconoce los aportes de la sociología en postular que el género no es algo fijo, y que se construye a partir de la interacción social. Por lo tanto, a la par del análisis sobre las distintas manifestaciones de la masculinidad, proponen también un abordaje de las relaciones existentes entre estos distintos tipos, ya sean de alianza, de dominación o de subordinación. Gracias a estos aportes, se van a dar forma a modelos de intervención sobre la problemática de la violencia de género, que trasciendan los enfoques biologicistas y psicoterapéuticos.

En relación al marco normativo, Blanco (2020) parte de enumerar algunos hitos a nivel internacional que fueron marcando la agenda para las políticas públicas. Uno de estos fue la Convención Interamericana para Prevenir, sancionar y Erradicar la Violencia contra la mujer de Belem do Pará. Firmada en 1994, que se propone adoptar medidas jurídicas ante los casos de violencia, así como la elaboración de programas educativos que trabajen

para contrarrestar el peso de los estereotipos de género establecidos que acaban legitimando o exacerbando la violencia. Por otro lado, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), se centra en la modificación de patrones socioculturales que reproducen prejuicios y prácticas basados en la inferioridad o superioridad de sexos. En 1992, la Recomendación del Comité de la CEDAW nro. 19, incluye la necesidad de elaborar “programas de rehabilitación para los culpables de violencia en el hogar”. A nivel nacional, podemos destacar la Ley N°26.485 que ordena brindar asistencia médica o psicológica a quien ha padecido violencia, mientras que la Ley N°25.791 introduce las figuras de “femicidio” y “femicidio vinculado” al Código Penal.

Ahora bien, a pesar del avance en la legislación, el planteo de estrategias de intervención ante los casos de violencia de género sigue siendo un desafío. En este punto, es significativo el aporte de los feminismos antipunitivos. Tal es el caso de Camila Arbuet Osuna (2020), que toma las experiencias del feminismo negro, el activismo prosexo y el transfeminismo para pensar estrategias de resistencia que no reproduzcan la lógica de la justicia *expresiva*, que define como el espectáculo que se crea en torno de víctimas y victimarios que funcionan como “emisarios del malestar de la cultura” (Arbuet Osuna, 2020: 123). A través del castigo, los sentimientos de ira y venganza se plasman en el aparato punitivo, como parte de la retribución al daño y, así generan una ficción totalizante (Segato, 2018) que postula a víctimas y victimarios como compartimentos estancos. Para abordar la violencia, en cambio, Arbuet Osuna propone tomar herramientas del abolicionismo penal, es decir, códigos de acción que, de lograr su cometido, deberían acabar siendo obsoletos. Con esto propone resistir a las “formas de guetificación” propias del repliegue, porque eso puede hacernos incurrir en matrices esencialistas de identificación y diferenciación. En esta misma línea, Camila Ristoff (2022) alerta sobre el desafío de tratar con el derecho penal, que en sí mismo es producto de una lógica patriarcal que se impone sobre los grupos vulnerados, pretendiéndose neutral. Así, a la vez que pone a las mujeres que denuncian en un lugar subalterno, expropiando su conflicto, el derecho penal recae de manera selectiva en quienes ya sufren algún tipo de marginación. Retomando un informe elaborado por el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS, 2017), la autora alerta sobre cómo se ha tomado provecho de un femicidio trascendido mediáticamente para que los sectores punitivistas impulsen la reforma del código penal. El proyecto de reforma –denuncia el CELS– no ofrece soluciones para la reinserción de los condenados por delitos de violencia y, además, abarca también poblaciones con otros tipos de delito. Según el análisis de Ristoff, estas medidas no hacen más que mantener un *status quo* que no logra reducir la violencia ni las desigualdades de género y, en cambio responde “a las demandas feministas desde una perspectiva patriarcal” (2022: 198). Igual de significativo es el aporte de Carla Zeballos (2020), quien realiza un análisis sobre medidas punitivistas en delitos sexuales desde la criminología crí-

tica, y se pregunta por qué se sigue optando por un método carcelario que no cumple con la función resocializadora. En contraposición, enfatiza en la necesidad de abordar esta problemática de manera preventiva, a partir de la circulación de discursos que inviten a la reflexión, y mediando un autorreconocimiento de la raíz social de esta problemática: “Correr con el miedo de ser encerradxs no es suficiente para impedir que se concrete el acto porque lo que se esconde detrás es mucho más poderoso, es estructural y es de género.” (Zeballos, 2020: 11).

› ***Los dispositivos grupales para varones que ejercen violencia***

Habiendo pasado revista sobre los estudios de masculinidades, la legislación en materia de violencia de género, y las críticas –y propuestas- desde el feminismo antipunitivista, veamos cómo se vienen desarrollando las estrategias de intervención sobre varones que han ejercido violencia de género.

Los programas de intervención sobre varones se originaron en la década de 1970, en Estados Unidos, cuando la visibilización de esta problemática era algo reciente. Aquí, experiencias como colectivo EMERGE que surge en EEUU en 1977, plantea “la violencia como una conducta aprendida y no una enfermedad” (Blanco, 2020: 94), y luego el Duluth Domestic Abuse Intervention Project (DAIP. EEUU, 1980), denuncia el origen de la violencia en una estructura patriarcal que alienta al hombre al control sistemático de su pareja, y busca la intervención de la comunidad en su conjunto para darle una respuesta integrada. Hacia la década del 80, se extiende este tipo de programas hacia Canadá y Europa Occidental, mientras que en América Latina los primeros casos datan de los años 90 y 2000 y, en algunos países como en Uruguay, recién en el decenio 2010.

Yendo al caso específico argentino, las primeras experiencias fueron llevadas a cabo por organizaciones no gubernamentales en los '80, mientras que la primera iniciativa estatal fue en el Hospital Psiquiátrico Alvear de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Como observa Blanco, hacia el año 2000 las organizaciones ya habían proliferado en el área metropolitana de Buenos Aires, llegando a contarse más de diez organizaciones dedicadas al trabajo con varones en esta situación. Además, desde 2011 existe la Red de Equipos de Trabajo y Estudio de Masculinidades (RETEM), que reúne a profesionales que, desde distintas instituciones, se dedican a la atención grupal de varones que han ejercido violencia. La red se basa en una perspectiva de género y un enfoque de los derechos humanos. Tal como demuestra Blanco, durante la última década ha crecido el número de dispositivos a lo largo de todo el país, aunque sin embargo quedan afuera de su recopilación muchas experiencias a las cuales la autora no ha podido acceder por falta de información disponible.

Estas experiencias muestran la importancia de poder emprender procesos de deconstrucción colectiva. Siguiendo a Veloz y Del Cueto (2022), los dispositivos grupales constituyen espacios micropolíticos: nos sirven de unidades de análisis para la investigación e intervención social, a la vez que son lugares para la producción subjetiva en el marco de un contexto sociohistórico, tendiendo un puente entre los postulados del imaginario social dominante con la creatividad. Así, lejos de opacar la individualidad, el grupo permite que ésta adquiera una forma particular que es moldeada por la interacción con otros, en una dinámica horizontal. Como señalan las autoras, en este entrelazamiento entre un espacio micropolítico y la subjetividad como producción socio-histórica es que radica la potencia de los dispositivos grupales para la construcción de nuevas masculinidades.

En esta aproximación, tomaré los trabajos producidos en base a la puesta en práctica de dispositivos grupales para varones de distintos lugares. María Regina Angulo (2020) comparte la experiencia del dispositivo Numa de Luján, Buenos Aires. El mismo es una iniciativa de la Dirección de Géneros y Diversidad de la municipalidad en conjunto con el Patronato de Liberados Bonaerense. Este se define como un dispositivo psico-socio-educativo que trabaja grupalmente con varones que ejercen violencia hacia sus parejas, ex parejas e hijos/as, y cuyo fin es fomentar relaciones libres de violencia y construir nuevas masculinidades en un marco de igualdad. Este proyecto se propone cuestionar las masculinidades desde una perspectiva feminista, construyendo “espacios incómodos pero productivos” (Angulo, 2020: 81), en tanto siembren estrategias trascendentales de cambio. Por su parte, Mariano Acciardi (2019; 2021) escribe en base al dispositivo “Destejiendo la masculinidad” del Municipio de Campana, en Buenos Aires. Se trata de un espacio de contención socio-educativo y terapéutico, creado por la Secretaría de Desarrollo Social y Hábitat, en coordinación con la Dirección de Derechos Humanos de la Municipalidad de la Ciudad de Campana, y se plantea como un complemento a las instancias de intervención con las víctimas. El objetivo es poder trabajar sobre los mandatos culturales del patriarcado que sostienen la violencia, abordando la temática desde los lugares donde los sujetos construyen su identidad y sus formas de actuar. Con este dispositivo, se propone una alternativa a los mecanismos punitivos que, lejos de frenar la embestida de la violencia, “...al igual que toda prohibición contribuyen al desencadenamiento del acto.” (Acciardi, 2019: 12). El dispositivo plantea un abordaje desde el modelo Ecológico³, articulando los factores subjetivo, relacional y de poder, que dan lugar a posiciones con mayor o menor nivel de opresión o apropiación de

³El Modelo Ecológico Multidimensional generado por Bronfenbrenner (1987), reconoce tres dimensiones por las que atraviesa la violencia: el microsistema (espacios de socialización primaria), el mesosistema (los entornos vinculados al microsistema) y el macrosistema, que comprende a las dimensiones anteriores, reuniendo así los patrones que responden a la ideología y organización de las instituciones sociales en cada cultura (Blanco, 2020).

poder. Este enfoque a su vez es complementado con los perfiles Dutton⁴ y el modelo del ciclo de la violencia⁵. Con esto, Acciardi (S/F) pretende diferenciarse tanto del modelo médico legal, como de la tesis de que dichas conductas son meramente aprendidas del rol masculino. Matías de Stéfano (2019, 2021) también comparte su experiencia como coordinador de los encuentros grupales psico-socioeducativos que lleva a cabo la Asociación Pablo Besson, una ONG que trabaja desde 2009 con hombres que ejercieron violencia en Ciudad Autónoma de Buenos Aires y que integra la RETEM. En el marco de su tesis de doctorado, De Stefano emprendió una investigación sobre esta temática, para la que realizó entrevistas individuales a varones que habían atravesado el dispositivo. También se tomará en cuenta en trabajo de Lucas Serra (2019) en donde analiza los procesos de construcción de masculinidades en los participantes del “Grupo de reflexión para varones que ejercen violencia hacia sus parejas”, que depende de la Dirección de la Mujer del Partido de General Pueyrredon en Mar del Plata, Argentina. Desde Brasil, Lucas Reis Machado se propone abordar las vivencias de los varones que participan en la Central de de Alternativas Penais (CEAPA), un programa que forma parte de la Política de Prevenção a criminalidade de Minas Gerais, ejecutado por organizaciones del tercer sector (tales como ONGs) articuladas con los organismos estatales. Este servicio está destinado a las personas enviadas por los tribunales de justicia a fin de cumplir penas alternativas. El autor se basa en esta experiencia, y retoma testimonios de algunos de sus participantes que fueron convocados a un focus group en donde intercambiaron sus visiones.

Uno de los desafíos más comunes a la hora de trabajar con varones que han ejercido violencia tiene que ver con el estigma que pesa sobre estas subjetividades. Reis Machado hace alusión a los efectos sociales, como una de las tres categorías –junto con las posibilidades de masculinidades y los procesos de judicialización- a través de las cuales analiza la vivencia estos hombres. Así, los efectos sociales que se desprenden de estos procesos suponen un sujeto estigmatizado que, además, acaba siendo deshumanizado y colocado como desviado o excluido (Goffman, 2015). Como efecto, algunos participantes deciden no decir la verdad, por ejemplo, en sus trabajos, con respecto al cumplimiento de la medida judicial, dado que ya han sufrido despidos por estar en esta situación. A esto se suma los juicios morales que los hombres sienten por parte de sus círculos de convivencia. Así, Reis Machado

⁴Se refiere al trabajo psicológico de Dutton y Golant (2012) en donde describen tres tipos de perfiles psicológicos de “golpeadores”: los psicopáticos, los hipercontrolados y los cíclicos. Este modelo se utiliza para inferir las características psicológicas de los potenciales participantes en función de determinar su admisión y/o evaluar su desarrollo en el grupo (De Stefano Barbero, 2021; Acciardi, 2019; entre otros)

⁵Originado por Walker (1979), este modelo ha sido reconceptualizado por distintos autores. Acciardi retoma una de estas versiones, la de Carrasco (2018: 10-13) que comprende 6 fases: “lunes de miel”, “acumulación de tensiones”, “explosión”, “reconciliación o arrepentimiento”, “externalización de la culpa” y, por último y tras intervenciones, la “salida del círculo abusivo” por parte de la sobreviviente (Acciardi, 2021).

ve que las medidas judiciales, aunque pueden favorecer que los hombres reconsideren sus actitudes, también pueden generar el debilitamiento de su subjetividad por el estigma que generan. Por su parte, De Stefano también retomará a Goffman (2015) para advertir cómo se elabora una caricatura de “machista violento” que se presenta como frío, calculador, dominante, racional, tradicional, anticuado y autoritario. En síntesis, se construye un estereotipo que es considerado socialmente como una otredad, incluso entre los hombres que transitan el dispositivo, que se resisten a identificarse con dicha imagen. El “machista violento” aparece así como el “...reverso inmoral de un ‘nosotros’ ideal, abocado a pedir más el castigo punitivo del otro, que a transformar las condiciones subjetivas, relacionales, culturales y estructurales que reproducen la violencia” (De Stefano Barbero, 2021: 17). Para De Stefano Barbero, estos procesos de estigmatización están instalados en la sociedad, incluso entre quienes trabajan profesionalmente con la población sobre la que pesa el estigma. En esta línea, Acciardi enfatiza en la importancia de no reproducir estos estereotipos desde el Estado. Así, propone que, a pesar de estar trabajando en las instituciones estatales, “ejercemos en la menor medida posible violencia y evitemos acentuar la perspectiva del perpetrador ‘podrido’ y ‘excepcional’ en el seno de una sociedad ‘sin conflicto’ y en ‘paz perpetua’” (S/F: 9). Asumir la responsabilidad de una problemática que atañe a la sociedad toda implica, para los profesionales involucrados, evitar poner a la mujer en el lugar de víctima que en última instancia ellos van a salvar y con eso, consolidar las bases del patriarcado que se pretenden modificar.

Otro de los temas fundamentales en el análisis de estas experiencias es cómo se presentan los mandatos de la masculinidad hegemónica en los varones, y cómo estos atraviesan las presiones para reprimir cualquier posible desvío de ese guion (Gianibelli, S/F). Retomando a Weltzer-Lang (2000), Reis Machado advierte cómo los hombres son educados en torno a la idea de jerarquía de poder, que deben mantener sobre los demás en base a ofensas, controles, abusos físicos o psicológicos y amenazas. De las categorías que usa para su análisis, la de “posibilidades de masculinidades” va a dar cuenta de las masculinidades hegemónicas en tanto sistemas orientadores de las relaciones sociales, y la discriminación que se ejerce tanto contra mujeres como contra hombres que no se encuadran en los patrones de lo masculino. En el material producido vislumbra una diversidad de vías de expresión de las masculinidades, y esto le incentiva a pensar en formas alternativas de ser varón. En este sentido, abre la posibilidad de que en lugar de pensar en demostraciones de fuerza y valentía, cuando hablamos de masculinidades podamos asociarlas con comportamientos considerados afectivos y sentimentales. Aludiendo al plano de las emociones, De Stefano Barbero observa en las trayectorias de sus interlocutores la presencia de la violencia como un *continuum* a la vez productiva y destructiva, que opera para esconder la vulnerabilidad emocional de los varones. En la experiencia de sus interlocutores es recurrente el

abandono emocional por parte de sus padres y/o madres, en una práctica que busca resguardarlos de la subordinación que podrían ejercer otras masculinidades a través de la homofobia. Así, “en un giro paradójico, la única forma que encontramos de protegerlos de la subordinación es cercenando su expresión emocional y corporal para que estén lo más arriba posible en la jerarquía de masculinidades, reproduciéndola” (De Stefano Barbero, 2019: 8).

Cuando nos adentramos en el concepto de masculinidad hegemónica comienzan a aparecer los cruces del género con otros clivajes. En este sentido, Serra habla de vulnerabilidad social – definida tanto por categorías de medición socioeconómica como a través de los emergentes subjetivos- para atender a los procesos de jerarquización, de normalización y de marginación que están inscriptos en estos modelos. Si bien no habla de causalidades, considera a la vulnerabilidad social como un agravante de la violencia interpersonal, dado que el contexto de descomposición social y la apropiación desigual del capital son elementos que intervienen en la construcción de la subjetividad masculina. En este sentido, hay masculinidades marginadas que sufren la pérdida de capitales sociales y culturales, reduciendo sus recursos simbólicos para afrontar conflictos personales. Siguiendo a Segato (2018), ve que existen distintos niveles de subordinación –el hombre indígena hacia el blanco, el trabajador precarizado hacia su patrón- que dan lugar a una condición social incompatible con la masculinidad hegemónica. Ante esto, los interlocutores del autor buscan redimirse de dicha vulneración a través de prácticas viriles cargadas de violencia. Para hablar de masculinidad marginada, se basa en distintos indicadores, como el abandono parental en edades tempranas, maltratos por negligencia, situación de calle y trabajo infantil. Muchas veces esa vulnerabilidad se ve agravada por el consumo de alcohol y drogas y otras conductas autolesivas: todas ellas prácticas que son aprendidas a través de la “pedagogía de la virilidad”. Además, Serra observa en muchos casos una falta de redes y vínculos afectivos, sumado al rechazo de espacios terapéuticos, que contribuyen a que el varón genere mayor dependencia emocional en su pareja, lo cual acaba siendo un riesgo potencial de violencia. Por su parte, Acciardi ve la influencia social e la conformación de los grupos, dado que aquellos que están mejor posicionados en las escalas de dominación, raza, etnia, poder económico, etc., son más resistentes a participar. Estos ven lo violento como alejado, y proyectado hacia personas que han sido atravesadas por mayores ejes de vulnerabilización. Con todo, dice Acciardi, la mayoría de las personas que participan en el dispositivo provienen de las clases no privilegiadas. En el caso que él analiza, más de la mitad son de nacionalidad paraguaya. A través de este cruce entre género, clase y pertenencia nacional, el autor afirma que “Las proporciones y sus desvíos de la media dan cuenta del modo desigual con que la Justicia y las instituciones distribuyen desigualdades” (S/F: 6). La alusión a la interseccionalidad en Acciardi es explícita, y tomando en cuenta la coyuntura latinoamericana

donde se sitúa su investigación, se va a basar en los feminismos decoloniales, asegurando que la opresión de género es también epistémica, cargando sobre saberes ancestrales de los pueblos americanos. Así, reconoce que la mayoría de la población de los grupos aparece vulnerada y oprimida en cuestiones tanto económicas y laborales como étnicas, y en este sentido es que llama la atención nuevamente sobre el número de personas extranjeras que habitan los dispositivos. Por último, desde un enfoque más centrado en lo económico, Angulo presenta algunas estadísticas en torno a variables sociodemográficas que toma de los participantes del grupo, como por ejemplo la edad, el nivel de instrucción y el tipo de empleo. En base a esta información, infiere que los denunciados suelen ser varones de clases populares trabajadoras, con preponderancia de trabajo no registrado, nivel socioeconómico bajo y también escasa terminalidad educativa obligatoria. Mientras tanto, tal como veía Acciardi, los varones de sectores medios y altos no acaban siendo derivados, lo cual lleva a Angulo a plantearse la cuestión de si efectivamente éstos no son directamente denunciados, si las situaciones de violencia se dirimen en espacios terapéuticos individuales, o bien si estos casos se mantienen en el ocultamiento.

Lo expuesto en estas líneas da cuenta de las distintas formas de abordar la violencia de género, a través de estrategias que pretenden contribuir a una mirada sociohistóricamente situada de esta problemática. Así, los dispositivos grupales para varones que han ejercido violencia funcionan como un espacio micropolítico en donde estas cuestiones se visibilizan y problematizan a partir de experiencias individuales que aportan las características propias de cada sujeto. En este sentido, las vivencias de los hombres que atraviesan estos espacios son un material clave, y por eso reviste gran importancia la noción del estigma y cómo se plasma éste en las subjetividades tanto de los participantes como de los coordinadores. Por otro lado, estas percepciones a su vez estarán moldeadas por los mandatos de la masculinidad hegemónica que funcionan de ordenadores para trayectorias que atraviesan distintos niveles de marginación. La forma en la que se relacionan con éstos, y el doble carácter opresor-oprimido que se observa en los varones, es uno de los emergentes que surgen con más fuerza en los análisis de los autores, y que invitan a profundizar en la importancia de imprimirle una mirada interseccional a nuestras intervenciones e investigaciones.

› ***Interrogantes para pensar el caso de la ciudad de Bariloche***

Como he mencionado, los antecedentes aquí relevados fueron recabados en función de estar atravesando la etapa inicial de un proceso de investigación. Con vistas a dilucidar, desde una perspectiva interseccional, los distintos factores que operan en la construcción

de masculinidades sujetas al sistema punitivo, me he propuesto una agenda de trabajo que incluirá entrevistas en profundidad, y el análisis de testimonios recuperados a partir de mi intervención con esta población durante los procesos judiciales que atraviesan. En este sentido, considero que un enfoque etnográfico es el más adecuado en la búsqueda de comprender un fenómeno social desde la perspectiva de quienes participan en él (Guber, 2001). No obstante, en esta primera instancia –motivada por la incursión en las distintas producciones que retoman casos similares- me propongo hacer una somera aproximación a algunas variables que considero fundamentales a la hora de pensar la construcción de masculinidades desde los distintos clivajes que la atraviesan. Para esto, me baso en material obtenido durante las entrevistas individuales de seguimiento que realizo desde el IAPL. Dado que el origen de la producción de estos datos responde a un marco institucional que, por el momento, excede el de la presente investigación, me he limitado a extraer sólo algunas estadísticas en base a criterios que considero relevantes, sin dar cuenta de nombres ni situaciones particulares, mientras que la fuente de donde se ha extraído no podrá ser citada por tratarse de datos sensibles y confidenciales.

Hecha esta salvedad, expondré algunos datos empíricos que funcionan como puntapié para mi pregunta de investigación. Los mismos fueron tomados de una muestra de 69 personas, que están o han estado bajo seguimiento en el Instituto de Asistencia a Presos y Liberados durante 2022. Con la intención de centrarme en los varones, un primer recorte supuso la eliminación de la población femenina, por cierto, decididamente subrepresentada: de los 69, sólo debí quitar 4 personas. Los 65 restantes son varones que se encuentran cumpliendo condenas de ejecución condicional, han obtenido recientemente la libertad condicional, o bien se hallan cursando una prisión domiciliaria. Se trata de personas que, en su mayoría –el 87%- tienen entre 21 y 50 años de edad. En cuanto a los motivos por los que están condenados, el 42% tiene causas de violencia de género o abuso sexual (20 casos y 8, respectivamente). Dentro de la población restante, se encuentra una cantidad similar entre casos de robo/ hurto (10), tenencia y/o comercialización de estupefacientes (9) y amenazas o lesiones en el marco de un conflicto con otro/s varón/es (8). Los 10 restantes se reparten entre delitos de encubrimiento, homicidio, homicidio culposo y vejaciones.

En el aspecto laboral, se encuentra una preponderancia de empleo no registrado. El 66% (43) de estos varones realizan trabajos eventuales –fundamentalmente en la rama de la construcción- en calidad de “changas” o bien tienen un empleo fijo pero de carácter informal. El resto se divide entre emprendimientos propios (10), empleos formales (7), jubilados (2) desocupados (2, privados de su libertad) y, por último, sólo uno trabaja de forma profesional. En cuanto al nivel de estudios el 73% no ha completado el nivel secundario, mientras que del restante 27%, sólo uno de ellos finalizó estudios universitarios.

En cuanto a los orígenes de esta población, el 80% es nacida en Bariloche, 5 son de origen chileno, y la minoría restante se reparte entre otras provincias del país. Además, el 40% reconoce en su historia familiar procesos de desplazamiento tanto desde Chile como desde zonas rurales de las provincias de Río Negro, Chubut y, en menor medida, Neuquén y Santa Cruz. En cuanto a la pertenencia étnica, 5 de estos varones han manifestado tener orígenes mapuche en su grupo familiar. Cabe destacar, por último, que 13 varones de esta selección portan apellidos –por parte de padre o madre– en *mapudungun*.

Con este esbozo, pretendo establecer un punto de partida que me permita ahondar en el entrecruzamiento entre género, edad, clase y raza, atendiendo también a otros clivajes que puedan –y probablemente vayan a– aparecer a lo largo de este camino. Así, el rango etario de mis interlocutores y los indicadores laborales y educativos que dan cuenta de su situación socioeconómica son un criterio de ordenamiento central a la hora de pensar relaciones desde una perspectiva interseccional, en línea con lo que han planteado los autores que retomo en este trabajo. Por otro lado, la pregunta por los orígenes constituye otra punta en una primera aproximación empírica, a partir de la cual se planteará un entramado de relaciones posibles. En este sentido, la presencia de una lengua perseguida en los apellidos de la población punitivizada puede ser un indicador, aunque de ninguna manera esto determina la pertenencia étnica, dado que la identidad de una persona sólo puede ser construida en base a su autoidentificación. Lejos de querer incurrir en esencialismos ni afirmaciones tautológicas, me propongo como desafío el ahondar en la recuperación de trayectorias familiares que den cuenta de distintos procesos sociales centrales en la conformación de la actual sociedad barilochense.

› **Palabras finales**

En este trabajo he intentado trazar algunos puntos iniciales en una investigación que tiene por objeto repensar la estructuración de las relaciones sociales. Como emergente, tomé la problemática de la violencia de género y las formas de intervención que se vienen delineando desde distintos espacios, académicos, estatales, organizacionales, etc. Para esto, me basé en algunas nociones que considero fundamentales a la hora de investigar desde una perspectiva de género. Pensar la construcción de masculinidades me ha llevado a preguntarme por la intersección del género con clivajes de edad, clase y raza. En este punto, la pregunta por los procesos sociales que configuran las relaciones sociales en la ciudad que habito es central, y me ha llevado a remitirme a los estudios que intentan producir conocimiento en base al genocidio como evento estructurante de las relaciones sociales. Posteriormente, me he inmerso en las producciones más específicas sobre las masculinidades, en

el impacto de estos avances en el marco normativo internacional y nacional, y en los aportes hechos por el feminismo antipunitivista, con miras a pensar estrategias de intervención. Yendo a las implementaciones, realicé un pequeño recorrido por la historia de los dispositivos grupales para varones y, luego, sobre el análisis de distintos trabajos que retomaron experiencias concretas. Aquí la cuestión del estigma en la vivencia de los participantes ha sido un tema recurrente. Asimismo, la presencia del mandato de la masculinidad hegemónicas y, como contracara, las distintas formas de expresión de masculinidades alternativas, ha resonado en muchos de los testimonios, redundando en la importancia de atender a las distintas marginaciones sufridas por los participantes de los grupos. Inspirada por la lectura, he esbozado algunos datos empíricos que utilizo de punto de partida para un análisis de las masculinidades desde una perspectiva interseccional. Tal como señala Acciardi (2019), esto supone dar cuenta de que cada una de estas puestas en práctica va a adquirir una forma particular e irrepetible en cada lugar, y esta especificidad hace que no se puedan realizar transferencias en cuanto a los alcances o efectos de la intervención. Así, desandar el camino trazado por los esencialismos a la hora de pensar el género, es prioritario para desactivar los mecanismos de opresión que subyacen a la violencia.

› **Referencias bibliográficas**

- ACCIARDI, Mariano. S/F. *Interseccionalidad y masculinidades*. Trabajo exploratorio presentado como parte de la evaluación para la materia “Filosofía Feminista” de Diana Maffía – Facultad de Filosofía y Letras – UBA.
- ACCIARDI, Mariano. 2019. *Violencia de género ¿El síntoma de la época?: Bases teórico-epistemológicas del dispositivo: “Construyendo nuevas masculinidades” de la ciudad de Campana*. En: Memorias del XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. <http://jimemorias.psi.uba.ar/index.aspx?anio=2019> (20 de octubre de 2022).
- ACCIARDI, Mariano. 2021. *Algunas orientaciones para el trabajo con hombres que ejercen violencia de género*. XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires.
- ALVAREZ, Miriam y KROPFF, Laura. 2022. “La diáspora puelche en la obra de teatro Tayiñ Kuify Kupan”. *Cadernos de Arte e Antropología*, 10 (2): 58-75
- ANGULO, María Regina. 2020. *Varón bonito es quien cuestiona sus privilegios. El aporte del Dispositivo NuMa en la construcción de nuevas masculinidades en Luján (BA) entre 2018 y 2020*. Trabajo final de graduación. Licenciatura en Trabajo Social. Universidad Nacional de Luján. San Miguel.

- ARBUE OSUNA, Camila. 2020. "Esbozos para un feminismo antipunitivista". *Las Torres de Lucca*, 9 (17): 103-137.
- BONINO, Luis. 2001. *La Masculinidad tradicional, obstáculo a la educación en igualdad*. Congreso Nacional de Educación en Igualdad. Santiago de Compostela.
- BOURDIEU, Pierre. 1990. *La dominación masculina*. Argentina: Anagrama
- BRAH, Avtar y PHOENIX, Ann. 2004. "Ain't I a woman? Revisiting intersectionality". *Journal of International Women 's Studies* 5 (3): 75-86.
- BRIONES, Claudia. 2002. "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 23 (1): 61-68.
- BRONFENBRENNER, Urie. 1987. *Ecología del desarrollo humano*. Barcelona: Ed. Paidós.
- BLANCO, Erica Elba. 2020. *Varones que ejercen violencia de género: dispositivos de atención para la prevención y la promoción de mujeres víctimas de violencia machista*. Trabajo final de graduación. Licenciatura en Trabajo Social. Universidad Nacional de Luján. San Miguel.
- CARRASCO, Liliana. 2018. *Dinámica cíclica abusiva. Herramientas de intervención desde un enfoque integrativo: Intersección de la dinámica cíclica abusiva con las dimensiones singulares del modelo ecológico*. Congreso Internacional: Revisiones críticas sobre experiencias de intervención con hombres que ejercen violencia contra las parejas y sus familias. UNAM, México.
- CONNELL, Raewyn. 2005. *Masculinities* (2ª ed.), Cambridge: Polity
- CRENSHAW, Kimberlé Williams. 1994. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". En: M. Albertson Fineman y R. Mykitiuk (eds.), *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge. pp. 93-118.
- DE STEFANO BARBERO, Matías. 2019. "¿De tal palo...? Parentalidad, género y violencia en la infancia de los hombres que han ejercido violencia contra sus parejas". *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 18.
- DE STEFANO BARBERO, Matías. 2021. "Ser o no ser: la cuestión del reconocimiento de la violencia y el estigma en los espacios de atención para hombres que ejercieron violencia contra las mujeres en la pareja." *Revista latinoamericana de antropología del trabajo*, 12.
- DEL CUETO, Ana, VELOZ, Julieta. 2022. *Grupos en tiempos inclementes. Programa "Herramientas para el diseño y coordinación de dispositivos grupales con varones, para la construcción de nuevas masculinidades"*. Trabajo presentado en el Congreso Provincial de Salud de Mar del Plata.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. 2004 [1980]. *Mil Mesetas*. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Editorial Pre-Textos,

- DELRIO, Walter, ESCOLAR, Diego, LENTON, Diana y MALVESTITTI, Marisa. (Eds.). 2018. *En el país de nomeacuerdo: archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: Editorial UNRN
- DELRIÓ Walter y PÉREZ, Pilar. 2019. "Cambios y continuidades en las (des)territorializaciones estatales en Río Negro (1878-1955)". En: L. Cañuqueo, L. Kropff, P. Pérez y J. Wallace, (comp.). *La tierra de los otros, La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. pp. 31-70.
- DUTTON, Donald. y GOLANT, Susan. 2012. *El golpeador. Un perfil psicológico*. Buenos Aires: Paidós.
- FEIERSTEIN, Daniel. 2007. *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA SAEZ, José Antonio. 2020. "Una exploración jurídico-filosófica a lo que pueden aportar los estudios sobre masculinidades a la lucha contra la violencia de género.". En *Violencias de género: relaciones en contexto*. Buenos Aires: Didot. Pp. 83-102.
- GIANIBELLI, Juan. Ignacio. S/F. *Las nuevas masculinidades como ejes en la justicia restaurativa*. https://www.academia.edu/43588881/LAS_NUEVAS_MASCULINIDADES_COMO_EJES_EN_LA_JUSTICIA_RESTAURATIVA (01 de junio de 2023)
- GILMORE, David. D. 1994. *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós.
- GOFFMAN, Erving. 2015 [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GUBER, Roxana. 2001. *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, Bogotá.
- JOCILES RUBIO, María José. 2001. "El estudio sobre las masculinidades. Panorámica general". *Gazeta de Antropología*, 17. <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3316> (01 de junio de 2023)
- KIMMEL, Michel. 1997. "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina". En: T. Valdés y J. Olavarría (eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago: Isis Internacional. pp. 49-62.
- LAQUEUR, Thomas. 1994. *La construcción del sexo*. Barcelona: Cátedra.
- HOLTER, Oystein. 2005. "Social theories for researching men and masculinities". En: M. Kimmel, J. Hearn y R.W. Connell (eds) *Handbook of Studies on Men and Masculinities*. Thousand Oaks: Sage. pp. 15-34.
- LAMAS, Marta. (ed.) 2000. *El Género. La Construcción Cultural de la Diferencia Sexual*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.

- RED DE INVESTIGADORES EN GENOCIDIO Y POLÍTICA INDÍGENA EN ARGENTINA (RIGPI). 2007. "Aportes para una reflexión sobre el genocidio y sus efectos en relación a la política indígena en la Argentina". *I-Sociologia, Revista Electrónica de Ciencias Sociales*, 1: 46-61
- REIS MACHADO, Lucas. 2020. *Masculinidades em grupos reflexivos: impasses entre o enfrentamento da violência de gênero e a judicialização*. Tesis de Maestría en Psicología. Programa de PósGraduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciencias Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais.
- RISTOFF, Carla. 2022. "¿A mayor punitivismo, mayor justicia de género? Una mirada crítica al sistema penal y sus consecuencias sobre las mujeres". *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 33(2): 185-200
- SEGATO, Rita Laura. 2003. "Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia". *Série Antropologia*, 334: 2-19.
- SEGATO, Rita Laura. 2018. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Ciudad de Buenos Aires: Argentina: Prometeo.
- SERRA, Lucas P. 2019. *Procesos de construcción de masculinidad en varones que han ejercido violencia de género*. XI Jornadas de Investigación, Docencia, Extensión y Ejercicio Profesional: "Disputas por el Estado, la democracia y las políticas públicas. Concentración de la riqueza y poder popular". La Plata.
- WALKER, Leonore. 1979. *The battered woman* th. Michigan University.
- WELTZER-LANG, Daniel. 2000. *Los hombres violentos*. París: Lienne et Courier.
- WEST, Candance y ZIMMERMAN, Don. 1987. "Doing gender". *Gender and Society*, 1(2): 125-151.
- ZEBALLOS, Carla A. 2020. "Punutivismo en los delitos sexuales". *Revista digital del departamento de estudios básicos de la facultad*, 9: 3-12.

Marco normativo

- Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la violencia contra la mujer (Belem do Pará). 1994.
- Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW). Ley N. 23179. 1985.
- Recomendación del Comité de la CEDAW Nro. 19. 1992.
- Ley Nacional 25.791. Modificación del Código Penal Argentino. 2012
- Ley Nacional 26.485. Ley de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales. 2009.

Ley Nacional 26.485. Ley de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales. 2009.

“Las que tenemos que estar pataleando siempre somos las mamás”: experiencias de madres de infancias trans

DÍAZ, Lía Camila / CONICET, Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPAT)- Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB) - liacamiladiazcorr@gmail.com

Grupo de Trabajo 14: Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en clave de género

» *Palabras clave:* infancias trans - maternidades - experiencias

» **Resumen**

Actualmente me encuentro desarrollando una investigación doctoral más amplia sobre lo que denomino “experiencias de infancias trans” desde una perspectiva etnográfica. En la misma me intereso tanto por cómo esas experiencias son reelaboradas y relatadas por personas trans adultas que lo vivieron “en carne propia” así como también por las vivencias de familias de infancias trans en la actualidad.

Este año, cuando comencé a realizar entrevistas y a asistir a encuentros de familiares y acompañantes de niñas trans pude observar que tanto quienes accedían a realizar entrevistas como quienes participaban de dichos encuentros eran, en su mayoría, mujeres cis heterosexuales, madres de niñas trans. En este trabajo propongo desplegar algunos primeros hallazgos y reflexiones en relación a las experiencias de estas madres en el proceso de *acompañar* a sus hijes. Para eso recuperaré material de campo construido a partir de mis primeras entrevistas a mujeres madres de la ciudad de Bariloche y de mi observación-participación en diversas instancias de intercambio entre madres y familias.

➤ **Introducción**

Esta ponencia forma parte de una investigación doctoral en curso y más amplia sobre experiencias de infancias trans¹ y cómo las mismas son contadas tanto por personas adultas que lo vivieron en “carne propia” como también por el modo en el que esas experiencias son vividas por familiares de niñes² trans.

Dada la temática de investigación y también por mis compromisos político afectivos, desde la misma formulación del problema me pareció evidente que iba a trabajar desde el encuadre de los estudios de género y las perspectivas feministas. Sin embargo, a medida que fui desarrollando esta mirada advertí de que me ofrecía más de lo que yo creía, y que iluminaba aspectos que en un principio no tenía en cuenta. Considero que los conocimientos son siempre situados, localizables, anclados e inexorablemente vinculados a los aspectos subjetivos implicados en el proceso etnográfico (Haraway 1995; Gregorio Gil 2006). En este sentido, mi compromiso afectivo y político, mi *perspectiva parcial* (Haraway 1995), contribuyó a poner en foco aspectos que, sin ese *punto de vista interesado* (Harding 1998, 2004), tal vez permanecerían invisibles. Para ir a lo concreto, este año, cuando comencé a realizar entrevistas e ir a encuentros de familiares y acompañantes de infancias trans pude observar que tanto quienes accedían con menor dificultad a una entrevista como quienes participaban de los encuentros eran, en su mayoría, mujeres cis³ heterosexuales, madres de niñes trans. En el transcurso del trabajo de campo también pude ver que son ellas, las madres, quienes también eligen convertir sus experiencias en activismo, conformando agrupaciones de familias de infancias trans o realizando intervenciones pedagógicas y/o políticas en diversos espacios.

En este trabajo propongo desplegar algunos primeros hallazgos y reflexiones en relación a las experiencias de estas madres en el proceso de *acompañar* a sus hijos. Para eso recuperaré material de campo construido a partir de mis primeras entrevistas a mujeres madres de la ciudad de Bariloche y de mi observación-participación en instancias que detallo a continuación. En primer lugar, recupero narraciones e intercambios surgidos

1 La categoría “trans” es utilizada usualmente como concepto paraguas que engloba las identidades travesti, transexual y transgénero (Ceballos y Gil, 2020; Wayar, 2018). No obstante, como afirma Radi (2019), es preciso tener en cuenta que trans, transgénero, travesti, transexual no son términos equivalentes ni intercambiables. En este caso, la noción de “infancias trans” corresponde a un término nativo que hace referencia a niñes cuya identificación de género autopercibida y manifestada no se alinea con la asignada al momento del nacimiento.

2 En este trabajo opto por reivindicar el uso del lenguaje inclusivo a través de la utilización de la “e” para evitar el uso del masculino universal genérico.

3 *Cis*, por *cisgénero* o *cissexual*, es un término acuñado en los años noventa en el seno de la comunidad trans para referirse a las personas que no son trans (Radi, 2019), es decir, a las personas que se identifican con el género que les fue asignado al momento del nacimiento.

en el marco de los denominados Encuentros de Familias, eventos mensuales organizados por el Área de Género y Diversidad Sexual de la Municipalidad de San Carlos de Bariloche con el objetivo de “armar redes y compartir experiencias” entre familiares de niñeces trans de la ciudad⁴. En segundo lugar, los intercambios que emergieron en el taller “Niñeces y adolescencias trans y no binaries sin violencia ni discriminación” en el marco del 35° Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries (en adelante EPN) realizado en octubre del año 2022 en la ciudad de San Luis.

Si bien mi trabajo etnográfico está situado en Patagonia Norte, me interesa recuperar los debates e intercambios sucedidos en el EPN por varias cuestiones. Por un lado, es la primera vez que el tema de las infancias trans y su *acompañamiento* es incluido en el cronograma oficial de talleres de dichos encuentros. En segundo lugar, porque considero que es enriquecedor para el proceso de producción de conocimiento conocer perspectivas construidas en y desde otros espacios territoriales.

› ***Infancias trans y madres que acompañan: el caso de Luana y Gabriela***

En el año 2012 se sancionó en Argentina la Ley de Identidad de Género (Ley 26.743). Esta normativa permite –entre otras cuestiones– que el cambio registral de sexo/género y nombre sea realizado a través de un trámite administrativo sin requerir ningún tipo de autorización previa, ni médica ni judicial. Además, establece que la “adecuación corporal” al género autopercebido puede realizarse, en caso de que las personas lo deseen y soliciten, a través de procedimientos médicos tales como intervenciones quirúrgicas y/o tratamientos integrales hormonales. Dichas intervenciones están, desde la sanción de la Ley, incluidas en el Programa Médico Obligatorio, así como también la normativa establece su gratuidad en hospitales públicos y su cobertura por parte de obras sociales y prepagas. Esta ley es considerada de vanguardia a nivel mundial por contribuir explícitamente a la despatologización y desjudialización de las identidades travesti-trans.

Según la normativa, las personas mayores de 18 años que quieran modificar su nombre y sexo/género en el DNI únicamente deberán solicitarlo ante el Registro Nacional de las Personas. En relación las personas menores de edad, el artículo 5 de la ley afirma que

⁴ Para conocer más acerca de la conformación del Área de Género y Diversidad Sexual de la MSCB ver Luna, M. y Díaz, L.C. (2021). Reflexiones en torno a una política pública participativa: la encuesta a la población trans en Bariloche (2017). Revista *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, año XIX, n° XXXI, pp. 183-202.

“(…) la solicitud del trámite (…) deberá ser efectuada a través de sus representantes legales y con expresa conformidad del menor, teniendo en cuenta los principios de capacidad progresiva e interés superior del niño/a de acuerdo con lo estipulado en la Convención sobre los Derechos del Niño y en la Ley 26.061 de protección integral de los derechos de niñas, niños y adolescentes (…)”. (Ley de Identidad de Género, 2012)

La inclusión de les menores de edad en la Ley de Identidad de Género no estuvo, como señala Anahí Farji Neer (2016) libre de debates y polémicas. Cabe destacar también que tanto en lo que refiere a menores como a mayores, el respeto a la identidad de género autopercebida y al nombre elegido debe ser garantizado por las instituciones aún sin la realización de la rectificación del DNI. El artículo n° 12 de dicha ley señala que

“deberá respetarse la identidad de género adoptada por las personas, en especial por niñas, niños y adolescentes, que utilicen un nombre de pila distinto al consignado en su documento nacional de identidad. A su solo requerimiento, el nombre de pila adoptado deberá ser utilizado para la citación, registro, legajo, llamado y cualquier otra gestión o servicio, tanto en los ámbitos públicos como privados.” (Ley de Identidad de Género, 2012)

Las infancias y adolescencias trans comenzaron a visibilizarse en el ámbito público tras la sanción de la Ley de Identidad de Género, pero en particular a partir del caso de Luana, la primera niña trans de Argentina y del mundo en realizar -con el acompañamiento de sus progenitores, pero particularmente de la madre- el cambio de nombre y de sexo/género en el DNI en el año 2013, cuando tenía cinco años. Fue un caso que se difundió en los medios ya que, frente a la negativa de un juzgado de realizar los cambios registrales, la familia junto con la Comunidad Homosexual Argentina (CHA) decidieron “mediatizar” y dar a conocer su situación. Luego de unos meses, Luana obtuvo su DNI.

Transcurrida esa experiencia, Gabriela, la madre de Luana, comenzó a asesorar y difundir la temática de las infancias y adolescencias trans en diversos ámbitos, particularmente a partir de la conformación de la Asociación Infancias Libres. También se realizaron libros y un documental sobre su historia. Sin intención de reconstruir las experiencias de ambas, cabe mencionar que a través de dichos medios, particularmente los libros (Mansilla 2014, 2018; Pavan 2019), Gabriela relató desde las dificultades para acceder a la rectificación del DNI (aun existiendo una ley que las amparara) las (des) configuraciones familiares que supuso la decisión de *acompañar* a Luana en su proceso, la discriminación en ámbitos como la salud y la educación, el acoso mediático, y el acompañamiento de activistas como lxs miembrxs de la CHA.

A casi diez años de que Luana, en compañía de su madre, obtuviera el DNI acorde a su sentir, me interesa recuperar las trayectorias y vivencias de estas madres que deciden acompañar a sus hijes en sus procesos de des/re-conocimiento de género.

› ***Ir tapones de punta para garantizar espacios seguros***

*Vanesa y Ramiro*⁵

Vane es empleada en relación de dependencia en el poder judicial, también realiza tortas y pastelería a pedido y tiene un quiosco en una escuela nocturna. Es madre de Ramiro, un niño trans de 10 años. Está separada del padre de Ramiro desde hace años, antes de que el niño realizara la *transición*. Vane convive con sus 4 hijos y su pareja actual. Al relatar la historia de Ramiro, destaca que *su proceso fue desde muy chiquito*, cuando el niño tenía menos de cinco años.

“Vane: (...) Empezó a querer ropa de color azul, ya no le gustaba más el rosa, no le gustaba que le hagan trenzas (...) Se las dejaba un poquito y se las sacaba. Nunca le dimos mucha importancia porque los nenes viste, a nadie le gusta tener cosas en la cabeza y que se yo (...) después empezó el tema con el jardín, lo mismo, jugaba más con nenes que con las nenas, o él era el papá en un juego y las nenas eran las nenas, o él era el doctor...siempre en el rol de varón”. (Fragmento de entrevista, julio 2022)

Ella identifica este primer momento en el que su hijo adopta o elige vestimentas y roles típicamente “masculinos” pero que “no le dieron mucha importancia”. Luego, identifica un segundo momento en el que explícitamente le niño solicita que le llamen con un nombre “de varón”, elegido por él y, posteriormente, expresa que se quiere cortar el pelo. Luego de charlarlo con el padre de Ramiro, deciden llevarlo a una peluquería. Ese día fueron les tres juntas, al llegar a la peluquería Ramiro y su padre se quedan en la camioneta y Vane se baja primero para hablar con las peluqueras.

“Vane: Bueno, empezamos con lo del nombre primero, después un día me dijo ‘yo me quiero cortar el pelo’. Así que fuimos con el padre a la peluquería, él se quedó con Ramiro en la camioneta y yo bajé a la peluquería a hablar ‘mirá tengo esta situación, se quiere cortar el pelo, pero no lo quiero tan corto porque si después no le gusta, el pelo tarda en crecer...’ y la gente me miraba como ‘¿qué me venís a decir?’”. (Fragmento de entrevista, julio 2022)

Vane cuenta que en la peluquería no terminaron de entender a qué es lo que se refería y le respondieron con caras de desconcierto. Sin embargo, accedieron a cortarle el pelo a Ramiro.

En esa misma entrevista, Vane me contó que cuando Ramiro iba al jardín tuvieron algunas “dificultades” con el equipo directivo de la institución dado que el niño no tenía el DNI con su nombre elegido. Por esta razón, cuando empezó primer grado ella optó por ir “preparada”.

⁵ Para preservar el anonimato de las personas utilizaré nombres ficticios y/o las iniciales de los nombres verdaderos.

“Vane: (...) cuando lo fuimos a anotar para primer grado (...) fuimos los dos y le dije a A⁶ ‘acompañame’. Porque en donde me pongan un ‘pero’ hago quilombo, se la hago re corta, no voy a dar mucha vuelta viste. Ese día yo lo pasé a buscar a A y nos juntamos con P (padre de Ramiro) en la escuela. Y no habló directamente P, yo le dije a la mina ‘lo vengo a anotar, de tal y tal manera y tiene esta ley (Ley de Identidad de Género) que lo ampara y si te gusta bien y sino acá está la gente de (el Área de) Diversidad que lo representa’. ‘Ah nooo está perfecto, buenísimo’ (respondieron desde el equipo directivo) como que no le di mucha opción viste”. (Fragmento de entrevista, julio 2022)

Paula y Azul

Pau es profesora de historia en escuelas secundarias y también es diseñadora gráfica. Tiene 3 hijos. Su hija menor, Azul es una adolescente trans. Azul manifestó explícitamente su identidad de género autopercebida a los 11 años, al mismo tiempo en su casa y en la escuela.

Pau cuenta una situación similar en relación al colegio de Azul, en donde no le permitían ir al baño “de nenas” porque –o al menos la excusa era que- no tenía realizada la rectificación del DNI.

“Pau: (...) En el 2020 cuando empezamos el año fuimos (con el padre de Azul) medio tapones de punta a decir bueno ‘¿cómo vamos a tratar el tema del baño? acá está el informe, hay una ley, la ley dice esto...no le podés seguir diciendo X (nombre en masculino), en la lista no puede decir X (nombre en masculino)’.” (Fragmento de entrevista, julio 2022)

En este caso, además de llevar la Ley de Identidad de Género, Pau y el padre de Azul llevaron a la escuela un informe psicológico de la niña, lo cual no es un requisito legal para que la identidad de una persona sea respetada en ningún ámbito. Sin embargo, Pau y el padre de Azul consideraron que era una herramienta que les ayudaría a que en la escuela se validaran y respetaran las decisiones y deseos de su hija.

Por otro lado, Pau me contó que en su familia todo “fluyó bastante bien”, salvo con sus padres, los abuelos de Azul.

“Pau: Primero se lo dije yo...mis viejos viven en La Plata, y en un momento (Azul) no quería ir a La Plata... entonces yo le digo ‘¿vos querés que yo le diga a los abuelos?’. Mis viejos son nada, tipos grandes...pero mi viejo es médico, que se yo, sabe de lo que estamos hablando, no se... Bueno, entonces yo le dije (...) ‘vamos a ir a La Plata y X no se llama más X se llama Azul, y está haciendo la transición...’. Así muy corto y al pie, sin mucha explicación. Y bueno, mis viejos se quedaron así tipo (sin palabras) (risas), yo no sé si entendieron, al principio era como ‘de qué me está hablando esta piba’, bueno, se los expliqué varias veces antes de viajar viste (...)”. (Fragmento de entrevista, 2022)

Los testimonios de Vane y de Pau, entre otros, nos permiten identificar diversos momentos en los que ellas, como madres de infancias y adolescencias trans, tuvieron que ir

⁶ “A” es un varón trans, promotor social en el Área de Género y Diversidad Sexual de la Municipalidad de San Carlos de Bariloche. Además de ser empleado del municipio es activista por la diversidad sexual en la ciudad.

*tapones de punta*⁷, es decir, decididas y/o con respaldo legal o institucional, para garantizar que los espacios sean *seguros* para sus hijos. En el primer caso, Vane se acerca a la peluquería antes, sin Ramiro, para garantizar que su hijo sea tratado con respeto y que sean validados sus deseos. También para evitar preguntas o miradas despectivas frente al niño.

En las escuelas a las que asisten ambas niñas la situación fue más compleja aún. Además de tener que ir a conversar para que se garantice el respeto a las identidades de sus hijos, debieron hacerlo con algún tipo de respaldo, dado que en el pasado no había sido suficiente con la explicación verbal. En el caso de Vane, optó por ir con A, un referente institucional; por su parte, Pau llevó un informe psicológico que avale los deseos de su hija. Asimismo, en ambos casos, las madres tuvieron que recurrir al citado explícito de la Ley de Identidad de Género. En este sentido, cabe destacar que si bien dicha normativa tiene más de una década de vigencia, existen establecimientos que no la garantizan.

Finalmente, me interesó reponer el momento en el que Pau les cuenta a sus padres sobre la *transición* de Azul y les pide que respeten su género y su nombre. En mi trabajo de campo he podido notar que generalmente son las madres quienes se ocupan de “contarle” al resto de la familia, e incluso tomar la decisión de cortar el vínculo con quien no respeta a sus hijos. Una madre me comentó en un encuentro que, en una situación similar, en la cual el abuelo no respetaba la identidad de su hijo, le dijo si no lo aceptaba “no lo iba a ver más”, porque no iba a llevarlo a su casa “a sufrir”.

Todas estas cuestiones relatadas fueron mencionadas también en el taller sobre infancias trans en el Encuentro en San Luis. Madres de niñas trans expresaron que las mamás siempre tienen que estar “aclarando” (que su hijx es una persona trans) o “pataleando” (para que se garanticen los derechos de sus hijxs), en ámbitos educativos, de recreación (cuando les niñas deciden, por ejemplo, realizar algún deporte), sanitarios, e incluso con los vínculos familiares. A modo de catarsis, refiriéndose a estas instancias expresó que “todas las preguntas de mierda” se las hacen a ella. Asimismo, una mujer comentó que generalmente son las madres quienes ocupan ese rol porque “los padres tienen otros tiempos”.

7 En Argentina, la expresión “tapones de punta” refiere a realizar una acción con una actitud frontal, decidida y dispuestx a confrontar si es necesario.

› ***“Nos mostramos duras, pero por dentro nos estamos muriendo.”***

“Vane: El primer día que lo fui a dejar a la escuela a primer grado me subí al auto, lo dejé y lloré toda la mañana (...) Lloré toda la mañana, hasta que lo fui a buscar. Y cuando llegué a buscarlo no me saqué los anteojos de sol porque no quería que me vea los ojos así tanto llorar y se subieron al auto (Ramiro y su hermana melliza), que se yo, yo no podía ni hablar porque lloraba lloraba y lloraba y Ramiro me dice, me puso la mano acá (en el hombro) y me dice ‘no te preocupes ma, está todo bien’ y más quería llorar viste...” (Fragmento de entrevista, julio 2022)

A lo largo de la entrevista Vane me comentó que ella llora “en su habitación”, es decir, sola. Que delante de Ramiro y el padre del niño siempre “está todo bien” porque no quiere que la vean así. “Si estamos los dos para atrás no sirve ninguno”, dice haciendo referencia al padre de su hijo, a quien “le cuesta más”. Vane me comenta que si bien para “afuera” siempre se muestra “fuerte”, en silencio experimenta miedos y culpas. En este sentido, en el EPN, una mujer comentó que estaba contenta de ver a “otras mamás de carne y hueso” con quienes conversar acerca de sus experiencias, porque, en sus palabras, “(las madres) nos mostramos duras, pero por dentro estamos muriendo”.

En uno de los Encuentros de Familias mencionados al comienzo de la ponencia, María, mamá de Tomás, un adolescente trans, contó la experiencia junto a su hijo. Relató que Tomás expresó que no se sentía una mujer, tal como le habían asignado, sino que es un varón, a los 14 años. María expresó que siente culpa por “no haberse dado cuenta antes” que Tomás era un varón y que incluso le ha pedido disculpas por eso.

El relato de María nos invita a reflexionar sobre varios puntos. Por un lado, está presente la culpa, expresada de manera recurrente por las madres de niños trans. Tanto la culpa “por no haberse dado cuenta antes” como la culpa de María, como la culpa por “haber hecho algo mal” para que su hijo no se sintiera a gusto con el género asignado al nacer.

Por otro lado, lo expresado por María condensa dos cuestiones que en ocasiones están presentes en los activismos travesti-trans, y particularmente en los activismos vinculados a las infancias. Una de ellas es la idea de que la identidad de género es un hecho estable, es decir, que no muta en el tiempo. Y la segunda, relacionada con la primera, es que esa identidad genérica estable es necesariamente constituida durante los primeros años de vida de una persona. En este sentido, Luis Puche Cabezas (2018) en su tesis doctoral sobre infancias y juventudes trans en España señala lo siguiente:

“Las narrativas recogidas en esta investigación, pese a su diversidad, tienen en común que todas ellas localizan los orígenes de la vivencia trans en la infancia. En la mayoría de los casos, se habla desde la convicción de que la identidad de género es innata y se habría expresado en el sujeto ‘desde siempre’. Desde que el niño o la niña comienza a habitar el mundo, al margen del trato que reciba y de la asignación de sexo/género que se le haya adjudicado, su “identidad verdadera” se abre camino y se manifiesta de forma más o menos rotunda”. (2018: 161)

Si bien no desarrollaré esta problemática en este trabajo, cabe mencionar que la cuestión del mantenimiento (o no) en el tiempo de una identidad de género estable es un tópico que interpela a las familias que deciden acompañar a sus hijos, tal como veremos someramente en el siguiente apartado.

› **“Acompañar sin influir”**

Para finalizar este trabajo retomaré un debate sucedido en el taller al que asistí en el EPN. Una mujer, madre de una niña, asignada genéricamente como una niña al momento del nacimiento, cuenta que su hijo le pide de manera recurrente usar ropa y juguetes que estereotípicamente utilizan los varones e incluso, de manera menos insistente, le ha pedido que le llamen en masculino. Ella cuenta que es feminista, y que como feminista “sabe” que no existen juguetes y ropa “de nene y de nena”, que es una construcción social. En ese sentido se pregunta cómo acompañar a su hijo, si usar la palabra *trans* es “muy pronto” o no, ya que teme “influir y condicionar” a su hijo si lo hace.

A continuación, una mujer, madre de una niña trans y fundadora de una organización de familias de infancias trans de la provincia de Buenos Aires le respondió que no tenga miedo, que “nunca vamos a influir tanto como para cambiarle la identidad a alguien”, que no por acompañar a su hijo en sus deseos va a “convertirlo” en varón. También comenta que no podemos deshacernos tan fácilmente de los estereotipos sociales, que muchas veces los juguetes y la ropa son la forma que las niñas tienen para expresar lo que sienten, y que eso puede tener que ver o no con la identificación de género. Dice que lo importante es escuchar y *acompañar*.

Asimismo, otra mujer, también madre de una infancia trans le comentó que si hoy su hijo manifiesta ser un varón y dentro de unos años dice que es una mujer, eso no invalida ninguno de sus procesos. A diferencia de María, esta mujer plantea la posibilidad de una noción de identidad de género menos rígida, abierta a la posibilidad de transformaciones a futuro.

El debate continuó durante unos minutos más, sin embargo, lo que me interesa particularmente de esta instancia es la manera en que la identificación como *feminista* influye en las experiencias de estas madres que deciden acompañar a sus hijos en sus procesos. En este caso, esta madre se pregunta cómo acompañar a su hijo teniendo en cuenta que existen los estereotipos de género y que usar determinados juguetes o vestimenta no necesariamente tiene que implicar una (des) identificación de género.

En esta misma línea, las mujeres que asistieron al taller en el EPN, a diferencia –por ejemplo- de las personas entrevistadas en Bariloche, realizan una lectura de sus vivencias

en lo que podemos llamar “clave de género”. Esto genera matices en los modos de significar y relatar las experiencias. Frases como “somos las mamás quienes siempre tienen que estar pataleando” para que se garanticen ciertos derechos o “a las mamás nos tildan de locas”, son ejemplos de estas lecturas generizadas, por el momento ausentes en los relatos de quienes no expresan –por el momento- identificarse como feministas.

› **Palabras finales**

Este trabajo tuvo carácter exploratorio y más bien descriptivo. A lo largo del mismo me propuse reponer, a partir del trabajo de campo, algunas primeras reflexiones en torno a las experiencias de mujeres cis heterosexuales, madres que deciden *acompañar* a sus hijes en el proceso de identificación de género, cuando este último no se alinea con el asignado al momento del nacimiento.

En una primera instancia y de manera más extensa me detuve en los relatos en primera persona de madres de infancias trans. En los mismos pude identificar diversas instancias en las que ellas optan por asistir a determinados espacios, antes de que lo hagan sus hijes, con el fin de asegurarse de que sean *seguros*, es decir, para garantizar que sean respetados los deseos y derechos de esas infancias. Desde entrar antes a la peluquería para evitar interpelaciones y miradas frente a las niñeces, hasta ir con la Ley de Identidad de Género en mano a las escuelas para garantizar el respeto al nombre autopercebido. También son, generalmente, las encargadas de comunicarle al resto de los familiares los procesos de sus hijes.

En relación a este último punto, a partir de estos primeros acercamientos al campo, me atrevo a sugerir que la decisión por parte de estas mujeres de *acompañar* a sus hijes va de la mano de re estructuraciones en las dinámicas familiares. Tanto por ser quienes comunican al resto de la familia los deseos y decisiones de sus hijes como por ser quienes tomar la decisión de continuar o no con esos vínculos que no aceptan o respetan las identidades de esas infancias. Esto también puede observarse cuando las mujeres llevan adelante determinadas tareas o roles (ir a *patalear* a alguna institución o mostrarse *fuertes*) porque a los padres “les cuesta” o “tienen otros tiempos”.

En el siguiente apartado me interesó mostrar cómo ese “mostrarse fuerte” para el exterior (en la familia, en las instituciones) silencia experiencias y emociones que las mujeres no suelen expresar salvo que se encuentren con otras madres “de carne y hueso”, que hayan atravesado vivencias similares.

Finalmente, en otro orden, en el transcurso de la ponencia busqué reponer algunos de los dilemas que enfrentan estas mujeres en relación al proceso de *acompañar* a sus hijes.

¿Cómo *acompañar* sin *influir*? ¿La identidad de género es un hecho estable o puede cambiar a lo largo del tiempo? ¿Si mi hijo no se siente a gusto con el género que le asignaron, o si expresó su identidad *de más grande*, significa que *hice algo mal*?

Antes de finalizar este trabajo quisiera volver a destacar la importancia de seguir produciendo conocimiento etnográfico sobre las condiciones de acceso a derechos de las personas trans, dado que, aún con diez años de la sanción de la Ley de Identidad de Género, existen espacios e instituciones que se permiten desconocer las normativas. A día de hoy son las personas trans y sus entornos quienes se ven obligados a dar a conocer la legislación vigente y garantizar su cumplimiento.

En adelante me planteo como objetivo y desafío seguir realizando trabajo de campo con mujeres madres de infancias trans para profundizar las reflexiones y también me propongo indagar en las experiencias de varones cis que paternan a esas niñeces.

➤ **Referencias bibliográficas**

- BERENSTEIN, Jazmín. 2018. *Que no sea patologizante: sentidos sobre la despatologización de las infancias y adolescencias trans desde la perspectiva de activistas*. Actas de las IX Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace, 28 a 30 de noviembre de 2018,
- FARJI NEER, Anahí. 2016. "Discursos polémicos sobre el derecho a la identidad de género en menores de edad: análisis de los debates parlamentarios de la Ley de Identidad de Género (Argentina, 2011)". *La trama de la comunicación*, 20(1): 129-140.
- GREGORIO GIL, Carmen 2006. "Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 01(01): 22-39.
- HARAWAY, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- HARDING, Sandra (Ed.). 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual & Political Controversies*. New York: Routledge.
- HARDING, Sandra. 1998. *Is science multicultural? postcolonialisms, feminisms, and epistemologies*. Bloomington (USA): Indiana University Press.
- MANSILLA, Gabriela. 2014. *Yo nena yo princesa. Luana, la niña que eligió su propio nombre*. Los Polvorines, Argentina: Ediciones UNGS.
- MANSILLA, Gabriela (2018). *Mariposas libres. Derecho a vivir una infancia trans*. Los Polvorines, Argentina: Ediciones UNGS.

- LUNA, Matilde y DÍAZ, Lía Camila (2021). "Reflexiones en torno a una política pública participativa: la encuesta a la población trans en Bariloche (2017)". *Revista Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, XIX (XXXI): 183-202.
- PAVAN, Valeria (comp). 2019. *Niñez trans. Experiencia de reconocimiento y derecho a la identidad*. Los Polvorines, Argentina: Ediciones UNGS.
- PUCHE CABEZAS, Luis. 2018. *Infancias y juventudes trans. Una aproximación desde la Antropología Social*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.
- RADI, Blas. 2019. "Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans*". En: M. López (Ed.), *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*. Sáenz Peña (Argentina): EDUNTREF. pp. 27-42.
- WAYAR, Marlene. 2018. *Diccionario Travesti, de la T a la T*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial La Página SA.

Fuentes

- Ley N° 26.743 de 2005. Establece el derecho a la identidad de género de las personas en Argentina.

De madres solas a Mala Madre. Trayectorias biográficas, artísticas y socioculturales de mujeres jóvenes artistas de circo del Conurbano Sur de la Provincia de Buenos Aires

LOSADA, Camila / ICA, FFyL, UBA - CONICET/ - camila.paula.losada@gmail.com

Grupo de Trabajo 14: *Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en clave de género*

» *Palabras clave:* circo - género - trayectorias

» **Resumen**

El objetivo de este trabajo es realizar una comprensión comparativa de trayectorias biográficas, artísticas y socioculturales de mujeres artistas circenses, madre e hija, del conurbano sur de la provincia de Buenos Aires en clave antropológica, generacional y feminista a partir del análisis dos relatos de vida corporizados. Puntualmente, se busca indagar los siguientes interrogantes: ¿Qué experiencias vitales eran habilitadas y constreñidas en las diferentes coyunturas en las que las artistas circenses vivían sus juventudes -en el contexto de los 90' marcado por el neoliberalismo y en la efervescencia del Ni Una Menos desde 2015-? ¿Cómo se constituyen mutuamente el género y la corporalidad en las subjetividades feminizadas circenses en ambas condiciones epocales? ¿Qué transformaciones subjetivas emergieron del encuentro de los activismos feministas y el circo?

» **Introducción**

En este trabajo analizo comparativamente las trayectorias biográficas, artísticas y socioculturales de dos generaciones distintas de mujeres artistas circenses, madre e hija, de Rafael Calzada, un barrio de sectores populares del conurbano sur de la provincia de Buenos Aires, Argentina. Parto de la hipótesis de que la masividad alcanzada por el movimiento feminista en los últimos años en nuestro país ha tenido efectos en las existencias de las subjetividades feminizadas del circo y propongo comprender las continuidades,

transformaciones, conflictos y resistencias que se iluminan con la categoría de género a partir del abordaje comparativo de dos generaciones de mujeres artísticas circenses que transitaban su juventud en coyunturas históricas marcadamente diferenciadas. En relación a esto, me pregunto: ¿Qué experiencias vitales eran habilitadas y constreñidas en las diferentes coyunturas en las que las artistas circenses vivían sus juventudes en el contexto de los 90' marcado por el neoliberalismo y en la efervescencia del Ni Una Menos desde 2015? ¿Qué transformaciones subjetivas emergieron del encuentro del activismo feminista y el circo? ¿Cómo se constituyen mutuamente el género y la corporalidad en las subjetividades feminizadas circenses en ambas condiciones epocales?

Llevé a cabo la reconstrucción de las trayectorias a partir del análisis de dos relatos de vida que realicé en forma conjunta para mi tesis de licenciatura¹. En aquella investigación buscaba comprender cómo se transformaron las subjetividades circenses y sus maneras de habitar-el-circo² a partir de la irrupción de los activismos feministas. En esta oportunidad, indago en los vínculos entre las categorías de generación, género y clase social como principios organizadores (Anderson, 1996) de la identidad social de estas sujetas y de la estructura social en que se encuentran inmersas. Así, este escrito invita a pensar las trayectorias biográficas, artísticas y socioculturales de mujeres artistas de circo pertenecientes a dos generaciones distintas; entendiendo que:

“...para muchas de estas chicas crecer en un contexto como el actual, que pone a las diferencias sexuales y de género en el centro de una escena deliberativa socialmente extendida y que da reconocimiento formal a ciertos derechos en su entorno constituye una condición epocal totalmente inédita respecto de la disponible para sus propias madres o referentes adultas en su tránsito por estos mismos procesos de construcción social y subjetiva cuando vivían sus respectivas juventudes” (Elizalde, 2015: 90)

Para esto, parto de la hipótesis de que el género en este recorte del campo circense es, entre otras (raza, etnicidad, clase social), el modo de clasificación social que resulta de mayor impacto en cuanto a construcción de posiciones y relaciones sociales concretas.

1 En mi tesis de licenciatura realizada entre 2017 y 2020 investigué las transformaciones de las subjetividades feminizadas circenses a partir de la irrupción de los activismos transfeministas en la arena del circo desde un abordaje de la Antropología del Cuerpo y de la Performance. Desde 2017, el circo en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina, ha sido modificado por un contexto de cambio abrupto político-cultural. La intensidad del activismo feminista local irrumpió en la arena circense transformando principalmente las subjetividades de les artistas circenses jóvenes. En este proceso de cambio generacional, aparecen nuevos discursos y prácticas en las voces y cuerpos de les jóvenes cirqueros que interpelan hacia adentro el habitus circense heredado y hacia afuera se unen al activismo feminista ocupando el espacio público desde el circo en distintas manifestaciones.

2 Por “maneras de habitar el mundo circense” comprendo las experiencias vitales de les cirqueros entramadas a partir de sus vínculos intercorporales, sensibles y emotivos en el mundo del circo. Este “habitar” corresponde a una existencia anclada “en el aquí y ahora” (Kusch, 2000) que tiene que ver con el modo de vida circense en el que es necesario actuar y resolver ante las adversidades.

El análisis comparativo de trayectorias juveniles a partir de relatos de vida corporizados puede ser una estrategia para evitar caer en ciertas formaciones discursivas sobre la juventud, siguiendo a Mariana Chaves (2005), en discursos que quitan capacidad de acción, invisibilizan, clausuran, homogeneizan o estereotipan a lxs jóvenes y que pueden ser utilizados estratégica o políticamente. La autora propone:

“... pensar la juventud como relación, al joven como posibilidad, lo que incluye todas las caras, la posibilidad no es positiva en el sentido de «lo bueno» o «lo deseable», sino en el sentido del poder hacer, del reconocimiento de las capacidades del sujeto. Salirse de la medición de la normalidad. (...) Los discursos son producciones situadas, tanto en el tiempo como en el espacio, jamás son inmutables, y responden a la negociación de todos los actores involucrados”. (Chaves, 2005: 26)

A su vez, la perspectiva de género e interseccional resulta útil para sortear el androcentrismo y visibilizar la complejidad de las trayectorias de las mujeres al interior del circo, para analizar las maneras en que contextualmente se constituyen las experiencias de transitar la juventud siendo mujeres artistas de circo y madres en el conurbano sur de Buenos Aires y los límites y posibilidades y que eso implica. Estos relatos no surgen sólo de entrevistas en términos discursivos. Las mismas son parte de una trama tejida en observaciones participantes de las colectivas, en ensayos, en prácticas militantes compartidas, otorgándoles el carácter de relatos corporizados, que se cuentan con palabras pero también desde la materialidad y las marcas de los cuerpos, sus modos de moverse y de expresarse artísticamente reactivando, resignificando y silenciando memorias que los constituyen. Ambas mujeres fueron construyendo los relatos sobre sus biografías de forma conjunta. Los espacios de circo en los que trabajaron y sus embarazos estructuran la organización espacio-temporal de sus historias. Sitúan dos acontecimientos como transformadores de sus biografías: la construcción de un “espacio propio” y la organización feminista en el circo.

➤ ***Transitar la juventud siendo mujer artista de circo y madre durante la década de los ‘90 en el conurbano sur de Buenos Aires***

Ariadna, es paradista de manos, volante³ y humorista y en el momento de la entrevista tenía 40 años. Su hija, Abril, 22 años, es trapecionista, payasa y portora⁴ de Ariadna. En 2001, Ariadna juntó sus ahorros con los de su madre y compró un terreno en Rafael Calzada, un barrio de sectores medios bajos del conurbano sur de la provincia de Buenos Aires. Allí

3 Acróbata volante: acróbata que, en una práctica de acrobacia de dúo, es sostenidx y manipuladx para hacer sus trucos por unx acróbata portor que hace de base.

4 Acróbata portor refiere a la persona que, en una práctica de acrobacia de dúo, sostiene y manipula a la/el acróbata volante, haciendo de base.

construyeron ellas mismas su espacio de circo que sería, a la vez, su casa. Así como las carpas y las caravanas de los históricos “circos tradicionales”⁵ han sido en el pasado y continúan siendo hoy espacios de vivienda y de trabajo, en un tiempo más reciente algunos artistas han erigido sus propias escuelas de circo donde enseñan, realizan espectáculos y habitan como hogar. En 2015, Abril fue madre de Arwen, quien también pasó a integrar la familia de circo junto a los otros dos hijos más pequeños de Ariadna.

Ambas mujeres iniciaron sus trayectorias artísticas desde muy pequeñas. Ariadna vivía en Don Orione, un barrio cercano a Rafael Calzada. Estudiaba en una secundaria pública con orientación en danza y, en el año 1995, a los 16 años, se incorporó al mundo del circo. Buscaba trabajo y vio un cartel afuera de la carpa de un circo que se había instalado allí durante las vacaciones de invierno. A partir de ese momento, pasó parte de su vida viajando con circos de carpa. Al poco tiempo quedó embarazada, dejó la escuela de danzas y siguió trabajando en circos tradicionales como artista y en una escuela de circo ubicada en el barrio de Berazategui, zona sur de la Provincia de Buenos Aires, como docente.

“Ariadna: Cuando era chica estudiaba en el nacional de danza, ahí en Sarmiento y Esmeralda. A los 16 más o menos yo vivía en Don Orione y había como un playón donde jugaban a la pelota los pibes y llega un circo. El circo tenía un cartel en un pizarrón 'se necesitan bailarinas' creo que con todos los errores de ortografía... Un circo de carpa re re humilde... Y, nada, yo fui. Y ahí empecé indirectamente a vivir de la danza pero una coreo de circo, ¿entendes? En la apertura en el medio y en el final que se yo.... Después empecé a pasar clavos... Después aprendí el trapecio... Después, el circo se fue a la miércoles... Creo que cuando se fue por zona Sur yo viajaba en colectivo, en tren, a dónde estaba el playón de coto. Después seguí así la vida... después a los 17 quedé embarazada...

Camila: ¿Entrenabas y actuabas en el circo?

Ariadna: Sisi. Después termina la temporada y el circo se va. Buscan a otra bailarina y así... Entonces quedé embarazada, dejé la escuela de danzas y volví a hacer circo. Después empecé a entrenar en la escuela de circo de Berazategui... Y Nada Abru era re chiquita.

Abril: Y ahí arranqué con ella. Entrené siempre con ella. Desde chica... No sé que tenía... 3, 4 años". (Fragmento de entrevista. Rafael Calzada, Pcia. De Buenos Aires. 03/04/2019)

Abril nació en el circo e inició su trayectoria artística a los cuatro años de edad con un número de trapecio a dúo junto con su madre⁶. Ella y sus hermanos se fueron formando como acróbatas y artistas desde pequeños. A medida que iban creciendo, a través del juego, la imitación y la guía de Ariadna fueron adquiriendo diversos saberes corporales, escénicos y

5 Con respecto a la categoría de “circo tradicional”, como sostiene la investigadora Julieta Infantino (2021), vale aclarar que a pesar de que al interior del campo esta no está consensuada y se encuentra atravesada por una disputa en torno a sus sentidos, suele aparecer en los discursos de lxs cirquerxs para referir al circo realizado por familias de circo que reprodujeron ese arte históricamente retomando las artes circenses provenientes de Europa y brindándoles características locales como la incorporación de la gauchesca de fines del siglo XIX inaugurando el llamado circo criollo de primera y segunda parte.

6 El debut temprano de les niños en los espectáculos es una práctica heredada de las familias de circo itinerante donde la crianza inevitablemente se encuentra atravesada por la formación artística. En el proceso de socialización primaria, lxs niños juegan, imitan y aprenden en el circo junto a otrxs.

de producción circense. Más tarde se sumó la hija de Abril. Aquí la perspectiva feminista puede realizar aportes significativos. Tarducci (2013) desde la antropología feminista trabaja sobre el parentesco, repone su genealogía, discusiones, tensiones y aportes y reflexiona sobre la comprensión de la familia, los límites entre naturaleza y cultural, entre lo público y lo privado y los estereotipos alrededor de la maternidad. Recupera el modo en que la mirada feminista desnaturaliza al amor, la maternidad y la sexualidad a través de la historización y contextualización social y evidenciando el modo en que estas instituciones se encuentran atravesadas por el poder. Así, se puso en crisis la visión generalizada de la familia normativa, desmontando “la imagen del hogar como refugio, como el sitio del amor y del ocio, haciendo visibles las violencias y abusos que se cometen dentro de él, cuestionando, entre otras cosas, la dicotomía público/privado.” (Tarducci, 2013:110). La autora retoma la descripción de Segalen del modelo de familia normativa que comienza a consolidarse en el siglo XIX -y que se mantiene operante- con las siguientes características: la familia nuclear y el espacio doméstico son asociados a un lugar de refugio, de amor, de crianza, de ocio donde descansa el mundo de lo íntimo, los sentimientos, lo moral y la sexualidad legítima. En contraposición, se ubicaría el mundo de lo público, el trabajo, las relaciones impersonales, temporarias y competitivas del mercado caracterizadas por ser impersonales, competitivas, contractuales y temporarias. “Esta división está asociada a las relaciones de género: las mujeres son equiparadas con la familia y definidas como cuidadoras, mientras que los hombres se asocian al mercado” (Segalen citado en Tarducci, 2013:110)

Esta potente cita ilumina la complejidad del entramado familiar del cual son parte las mujeres de mi caso de estudio. Distanciándose de la noción de “familia normativa”, biparental basada en la norma heterosexual; esta familia circense yuxtapuesta con jefatura femenina está sostenida afectiva y económicamente por lazos femeninos e intergeneracionales. Las tres generaciones de mujeres, abuela, madre e hija, han llevado adelante la crianza de sus hijos y han sido el sustento económico de la familia. No fueron jóvenes recluidas a la esfera doméstica, siendo preparadas para ser “esposas” y “madres”, como es esperable en una familia nuclear tradicional y de clase media cuyos roles históricamente han sido consignados por el sistema patriarcal (Viera Alcazar, 2017:64). Ante violencias de género vividas en los momentos iniciales de sus biografías, la agencia de estas mujeres motorizó la creación de un modo alternativo de parentesco y de un hogar que es refugio al mismo tiempo que unidad de producción y reproducción familiar. Desarrollaron estrategias de organización y producción de la vida doméstica y laboral/artística, borrando los límites entre lo privado y lo público, lo doméstico y lo laboral, donde las mujeres son cuidadoras y también trabajadoras independientes y autogestivas. De este modo, la división intrafamiliar del trabajo, se da por un ordenamiento más bien generacional, donde las madres distribuyen las tareas, otorgándoles a las niñas aquellas más pequeñas de poca

responsabilidad (tanto domésticas como artísticas/laborales) y asumiendo ellas las de cuidadoras y proveedoras. Resuenan aquí las investigaciones de Evelyn Blackwood (aunque ambos contextos sean muy diferentes) sobre la problemática de la matrifocalidad de las familias rurales afroamericanas donde el modelo normativo de relaciones conyugales se encuentra ausente y “son los lazos intergeneracionales a través de las mujeres, en lugar de los lazos conyugales heterosexuales, los constitutivos de hogares y grupos de parentesco.” Estos vínculos son “los lazos principales y las figuras dominantes de los hogares”(Blackwood, citado en Tarducci, 2013:117).

Ahora bien, ¿en qué contexto socio histórico las artes circenses se convertían en una posible salida laboral, fuente de sustento económico y parte de una construcción identitaria específica? Siguiendo a Julieta Infantino (2011) en una coyuntura en la que el país atravesaba una profunda crisis económica, política y social, la inestabilidad, marginalidad e informalidad del trabajo artístico no resultaban para lxs artistas muy desventajosas en comparación con el mercado laboral formal altamente precarizado, inestable y flexibilizado. Desde los 90’ en la Ciudad de Buenos Aires comienza un proceso de “resurgimiento” de las artes circenses en el que estas fueron reactualizadas por nuevxs agentes que no provenían de familias de circo. Estxs jóvenes comenzaron a identificarse como “trabajadorxs culturales”, “independientes” y “autogestivxs”, categorías que suponían modos de vida alternativos a los más comunes en el contexto neoliberal de la época basados en la producción artístico-cultural y en la recuperación del circo como arte popular “democratizándolo” a través de la prácticas artísticas callejeras. Una nueva re-actualización en el circo argentino sobreviene a partir de mediados de los 2000, cuando se impulsa la actividad circense principalmente desde los espacios del mercado, las industrias culturales y los medios de comunicación (Infantino, 2011). De esta manera, este paisaje epocal resultaba una opción llamativa para lxs artistas de clase media y media alta de la Ciudad de Buenos Aires, quienes no obtendrían mayores beneficios en el mercado laboral formal de aquel entonces y el trabajo artístico independiente les brindaría, además de una retribución económica, una pertenencia identitaria y política. Sin embargo, este mismo panorama podría mostrarse más difícil para aquellxs sujetxs de clase trabajadora de algunos barrios de sectores populares del conurbano bonaerense que enfrentaron (y enfrentan) más dificultades para conseguir un trabajo formal.

En este contexto de “resurgimiento” de las artes circenses Ariadna transitó su juventud, se fue formando como artista circense y, desde 2001, fue construyendo su escuela de circo que es a la vez su casa. No fue fácil para ella crear un espacio circense propio desde la autogestión al tiempo que se ocupaba de las tareas domésticas y de crianza mientras seguía trabajando en otros circos. A su vez, fue una de las primeras mujeres dueñas y directoras de un espacio de circo, lo cual, en el campo circense, era disruptivo y generaba

gran resistencia⁷. Por esos años, al tiempo que daba los primeros pasos como directora de su escuela, la artista atravesó el embarazo de su segundo hijo y por tal motivo fue despedida de una prestigiosa escuela de circo de un barrio porteño donde trabajaba como docente contratada de manera informal. Esto nos conduce a reflexionar sobre las ambigüedades del trabajo artístico, en este caso circense, independiente y autogestivo. La contracara de la “libertad” que habilita es la situación de precarización corporal (las lesiones son habituales para quienes realizan disciplinas circenses) profundizada por la precarización y falta de derechos laborales (en general, por las contrataciones informales no poseen obras sociales, ni licencia por maternidad ni enfermedad para recuperarse de las lesiones y reinsertarse en las actividades). Estas desigualdades se profundizan en las biografías de las mujeres madres jóvenes que tienen más dificultades para acceder a determinados trabajos y que reiteradas veces son desvinculadas de sus empleos sin indemnización alguna.

Siguiendo a Elizalde (2011), el contexto de recesión y exclusión producido por las políticas neoliberales resultó ser una oportunidad para visibilizar los procesos de lucha del movimiento feminista y del colectivo LGBTIQ+. Sin embargo, las protestas y reclamos feministas aún no resonaban en el circo. En esta coyuntura sociohistórica en la que Ariadna vivió su juventud el circo se desarrollaba de forma heterogénea en las carpas, en las escuelas y en la calle. Este último fue un espacio de intercambio y establecimiento de lazos barriales constitutivo de su formación artística y de su trayectoria biográfica que no estaba exento de prácticas y discursos machistas naturalizados que legitimaban relaciones de poder y violencias de género comprendidas como parte del “mundo privado” y, por lo tanto, silenciadas.

“Ariadna: A mi me pasó de darme cuenta, de sentir, que amaba este arte, amaba hacer esto, amaba este escenario, pero sentirme totalmente incómoda en todos lados. Yo viví esas cosas en los escenarios, no poder ser yo quien era... Ser ese producto pero...Entonces... Yo ya flasheaba con hacer un espacio y vivir el circo desde otro lado aunque sea un mambo mío solo en ese momento. Yo pasé situaciones en la vida como pasamos muchas, en las que yo, ponele, me enfoqué mucho en cuidar a Abru de eso. Bueno, nosotras vivíamos en el barrio Don Orione. Es un barrio de mierda. Sobre todo en los '90. Ir al colegio ahí. La única persona que estuvo conmigo fue mi mamá. Yo siempre tuve a mi mamá porque nací y al año mi mamá ya estaba separada. Mi viejo se fue a vivir a Chile. Mi mamá era artista plástica y empezó a trabajar en lo que es ahora la AFIP más que nada por el tema de laburar, porque yo no nací en democracia. Nací en el 78, tengo 40. Entonces era como medio... Momentos históricos que estando sola con mi mamá y ella estudiaba en la Belgrano... Ella militaba. Y, bueno, amigos que ya no tuvo. Y nosotres les de esta generación que para mi somos los hijos de los primeros divorciados, los hijos de los desaparecidos. Es una generación medio bisagra, los chabones son poco deconstruidos, re pelotudos. Duhalde bajó toda la merca en los '90, de 35 a 40 los chabones el que no

⁷ En esos tiempos aún había pocos espacios de formación circenses. Históricamente, desde los inicios circenses en nuestro país hacia mediados del siglo XVIII cuando comenzaron a arribar artistas ambulantes -saltimbanquis, volatineros- y luego a instalarse compañías de circo europeas, el modo de producción y organización ha sido familiar e itinerante y el género ha resultado un diacrítico fundamental en la división intrafamiliar del trabajo tanto doméstico como artístico/laboral al interior del circo. En 1980 se inauguró la primera escuela de circo en Argentina, la llamada “Escuela de Circo Criollo”, abriendo este mundo a quienes no provenían de familias circenses.

es duro... Nos llevaba la razia. Yo digo eso y los pendejos se me cagan de risa. Te levantaba el colectivo por el barrio y te llevaba a la policía esto con Menem en los '90. De todos modos no era tan grave de lo que venía. Pero hay sectores que quedaron super raros... El conurbano. Y lo que yo sentía era en el barrio lo que sí se daba es que había mucho circo de barrio, íbamos al semáforo, hacíamos afuera swing. Bueno de ese barrio salimos un montón. Viste cuando decís "no me representa". La danza, yo cuando iba al nacional de danzas era una milicia para niños. No me sentía cómoda en ningún lado.

Yo: ¿Y cuándo te empezaste a sentir cómoda?

Abril: hasta que no tuvimos este espacio no lo pudimos sentir". (Fragmento de entrevista. Rafael Calzada, Pcia. De Buenos Aires. 03/04/2019)

En los últimos dos años, he estado entrevistando a mujeres artistas de circo callejeras para mi investigación doctoral. Con respecto a lo mencionado por Ariadna en el fragmento citado, mis otras interlocutoras coinciden en que la mayoría de les artistas que lograban realizar su espectáculo en la calle eran hombres cisgénero, y, cuando participaban mujeres jóvenes en general eran sus parejas y en la escena tenían roles de asistentes o realizaban las disciplinas de acrobacia aérea y de flexibilidad -que han sido históricamente asociadas a lo femenino en el mundo del circo, mientras que las de fuerza o humor correspondían al mundo de lo masculino-. Desde los años 1990, la primera generación de jóvenes artistas circenses formadxs en escuelas de circo comenzaron a cuestionar las políticas neoliberales desde sus espectáculos callejeros, específicamente denunciando la lógica capitalista de producción y circulación de las artes ocupando el espacio público (Infantino, 35). Por lo expuesto, pienso que en este contexto sociohistórico el circo se constituía en un lugar ambiguo entre lo subversivo de la crítica social, el arte autogestivo y callejero y las desigualdades establecidas y reproducidas en términos de género. Esta ambigüedad era sentida por Ariadna como "incomodidad" en tanto su deseo y su necesidad de hacer arte, de trabajar siendo artista circense, entraba en contradicción con las lógicas heteronormadas que regían en los espacios. Esa "incomodidad", años más tarde, comenzó a ser puesta en palabras a la luz de la irrupción del activismo feminista en el circo.

➤ ***De madres solas a "Mala Madre". Transitar la juventud siendo mujer artista circense y madre durante la efervescencia de los activismos feministas contemporáneos***

En el proceso de transitar su juventud, Abril atravesó algunas experiencias similares a las de su madre, Ariadna, aunque con el abrigo y el sostén de este "espacio propio" que construyeron juntas, un espacio físico en el que habitan y trabajan pero también un espacio simbólico que les permite posicionarse como mujeres artistas de circo empoderadas.

¿Qué cambió específicamente para las mujeres que hoy viven sus juventudes en el mundo del circo en Buenos Aires respecto de quienes fueron sus pares en la década de los

‘90? ¿Cómo impactan las transformaciones de la coyuntura en las trayectorias vitales de las artistas circenses jóvenes?

En sintonía con el análisis de Winokur (2020) sobre la presencia de las mujeres en el tango, en 2015 en el circo se inició un proceso en el que “la naturalización de un orden social y una lógica discursiva pierden su carácter de “sentido común” y comienzan a ser cuestionados” (Winokur, 2020:7) ampliando los márgenes de lo enunciable y lo decible. El contexto social de masividad y efervescencia del activismo feminista en Buenos Aires tuvo efectos en la arena circense dando lugar a la creación de estos espacios de encuentro y reflexión y habilitando la posibilidad de volver conscientes las violencias desde un encuentro intergeneracional. Esta generación de jóvenes reactualiza las maneras de pensar, hacer y sentir y comienza a evidenciar las violencias que se ejercen de manera soslayada, la simbólica, la psicológica y la económica y la más evidente, la física que deja de aparecer como natural y pasa a ser foco de cuestionamiento. Así, el “sentido práctico”, retomando a Bourdieu (2008), de la arena circense es transformado desde la potencialidad de un acontecimiento histórico, la lucha contra los feminicidios convocada por la colectiva Ni Una Menos, que tiene efectos en los comportamientos.

Comenzó a cuestionarse la división sexual del trabajo artístico basada en una concepción binaria y heteronormativa del género, en la que los roles escénicos que priorizan la fuerza y la comicidad, así como el ocupar el espacio público como artistas callejerxs son asignados a los hombres; mientras que aquellos en los que se destaca la flexibilidad, la liviandad y la sensualidad se asignan a mujeres. Este proceso de reflexividad se fue dando en conversaciones entre amigxs y colegas, en talleres de violencia de género, al interior de colectivas feministas circenses y también considerablemente en la escena. Si bien estas transformaciones han posibilitado nuevos agenciamientos, no por ello hemos alcanzado una suerte de panacea feminista. Las prácticas machistas y de violencia de género, que comprendo como un efecto histórico de dominación masculina en general perpetrada por hombres cisgénero y posibilitado por las desigualdades estructurales materiales y simbólicas, continúan perpetuándose y reactualizándose.

En este clima de época bisagra en nuestro país, Abril atravesó su embarazo a sus 17 años. Para ese entonces, daba clases y actuaba en los espectáculos de su propio espacio, Elemento Aire Circo. Su embarazo y su maternidad no significaron para ella el riesgo de perder su trabajo ya que su economía familiar estaba conformada. Continuó dando clases en su escuela y actuando con su madre allí y también en la calle y en espacios circenses que las convocan.

En cuanto a su trayectoria artística, la joven tuvo un margen más amplio de libertad en sus decisiones: ella eligió ser payasa y portora, dos técnicas circenses que tan solo una generación atrás no eran una opción fácil para las mujeres del circo. Además del “espacio

propio” físico de hogar/escuela de circo, durante la juventud de Abril, ella y su madre conformaron su espectáculo de circo feminista llamado “Mala Madre Circo”, desplegando prácticas corporales, estéticas, artísticas y laborales que interpelan al orden patriarcal circenses y performan nuevos modelos de feminidad y maternidad para sí mismas y para el público:

“Camila: ¿De qué se trata Mala Madre?

Abril: Feminismo. Siempre trabajamos juntas y siempre fuimos dos madres solas, por más que esto no haya explotado.

Ariadna: Primero yo era una mamá trabajando con Abru.

Abril: Y yo ya era una mamá re sola... El padre la busca pero económicamente la bancaba yo.

Ariadna: Siempre ironizamos. Por ejemplo, yo parí en mi casa. Entonces, Abril me dice...

Abril: ¡Qué mala madre!

Ariadna: Entonces Abril me dice: Ah no yo me voy al hospital. ¡Ay qué mala madre! Yo le voy a dar la teta hasta los 4 años... Hippie mala madre. Yo le voy a dar leche de fórmula... Adinerada y mala madre. Es un concepto social.

Abril: Nosotras arrancamos y al año había pasado lo del tetazo, que a la mina en la plaza la agarraron los yutas por dar la teta en la vía pública y ahí le empezamos a dar a eso.

Ariadna: Y siempre vienen las señoras y te dicen 'Ay chicas gracias por esto'. Se nos acercan todo el tiempo mujeres, es muy fuerte. Yo no plancho más... y que me digan que mala madre.

Abril: También ironizamos esto de... 'Qué buen padre mirá cómo me ayuda'. Una vez Arwen se puso a llorar en medio de la función, ella está siempre ahí. Entonces agarré el pañuelo verde y me lo puse en la cara y la gente estalló. Yo la amo pero, ay, por qué esta ley no está. Creo que todas en algún momento dijimos por qué no abortamos. Loco, es un desgaste ser una madre. Es un camino duro. Tenemos los pañuelos verde, somos madre e hija, acá hubo embarazo adolescente, a veces nos preguntan, ¿Por qué están a favor del aborto si acá hubo embarazo adolescente?

Ariadna: Es un descargo de un montón de cosas. Sos una mamá y trabajás y vas y venís y estás separada y el padre lo ve los fines de semana, es todo lo que hace, muchas veces el papá no les da un peso pero ay si que padre presente. Y le hije lo que ve es una madre súper poderosa y eso es machismo totalmente. Sí, qué mala madre, lo que pasa es que te tengo que dar de comer pero sabés qué no fui al acto del colegio, te pido mil disculpas. (Fragmento de entrevista. Rafael Calzada, Pcia. De Buenos Aires. 03/04/2019)

De esta manera, a través de “Mala Madre Circo”, estas dos artistas, acróbatas y payasas, interpelan desde la comicidad y desde la materialidad de sus cuerpos fuertes las representaciones e imaginarios normativos del ser joven hombre y/o mujer en el circo actual (Viera Alcazar, 2017). Ante el preconceito de que “el hombre es más fuerte y por ende es el portor del dúo” y “la mujer es más pequeña y con menos fuerza, por lo cual es la volante”, Ariadna y Abril, dos mujeres de similar contextura física, aparecen en escena haciendo un dúo de acrobacia, sosteniéndose mutuamente afectiva y físicamente. Desde sus experiencias de maternidad, exponen, desarmen, cuestionan el estereotipo de “buena madre” occidental, blanco y capitalista. El humor machista encarnado muchas veces por reconocidos payasos de larga trayectoria ahora ya no provoca risas sino una denuncia social por parte de sus colegas jóvenes. Así, las “Mala Madre Circo” proponen y crean nuevas prácticas artísticas y humorísticas que llaman “antipatriarcales” y que dialogan y discuten con las maneras de

hacer circo de la generación de los '90, cuando el humor y las disciplinas de fuerza eran territorio masculino.

Las transformaciones en las trayectorias artísticas ocurrieron en simultáneo con modificaciones en las performatividades de los cuerpos generizados y las percepciones de los artistas sobre sus propias corporalidades en relación a la tradicional división sexual del trabajo circense que analicé anteriormente, dando lugar a nuevas trayectorias corporales, entendidas como “los espacios experienciales de reelaboración que abarcan el análisis de la relación entre los habitus (Bourdieu, 2008:91) cotidianos y las experiencias de apropiación de un conjunto de prácticas vinculadas al uso y representación del cuerpo y el movimiento” (Aschieri, 2015:108).

Abril: Es como lo que empezamos a hablar, tenías mujer partener⁸, a las mujeres les tiraban los cuchillos. Ahora esta nueva generación de cirqueras está haciendo el cambio.

Ariadna: A mi me caben las verticales... Las verticales en su momento eran 'de varón', la fuerza y el humor también.

Abril: Ser portora también es un montón porque era cosa de chabones ir levantando minitas chiquititas y flaquititas... Es un cambio. Para mi los hombres y las mujeres pueden llegar a lo mismo; pero el hombre, lo que vi con mis alumnos es que les cuesta menos, tienen la fuerza más incorporada, por ahí la mujer tiene que trabajarlo más. Y por ahí en la elongación las mujeres tienen más elongación que los hombres. Pero es muy relativo.

Ariadna: Yo creo que falta deconstrucción física también. Le pasa a Abril siendo portora, le dan por igual.

Abril: Todos los portores sean nena o nene hacen el mismo entrenamiento, pero ¿qué me pasa a mí? Después digo, la puta madre, estoy teniendo una espalda de chabon. Cosa mía. Por eso digo... Porque no tiene por qué ser una espalda de chabón, yo me siento UN toro, no una tora. Por eso digo, deconstrucción física. Es un montón. Te probás las remeras y no te entran". (Fragmento de entrevista. Rafael Calzada, Pcia. De Buenos Aires. 03/04/2019)

Las técnicas circenses moldean los cuerpos de maneras particulares. En las técnicas de acrobacias, los músculos se tonifican y se desarrollan. La espalda se ensancha ya que los dorsales y los trapecios crecen considerablemente. Lo mismo sucede con los músculos pectorales cuyo desarrollo tiene como consecuencia, en las personas con senos, la reducción de su tamaño. Estos aspectos perceptibles del cuerpo se resaltan aún más con el ejercicio de ciertas prácticas circenses que son consideradas “masculinas” como la acrobacia en trapecio y el rol del portor en acrobacia de dúo. A esta experiencia se refiere la artista de 20 años de edad, portora, trapecista y payasa en el fragmento de entrevista citado cuando menciona su malestar por tener una “espalda de chabón”. Inmediatamente reflexiona sobre lo que llama “deconstrucción física” refiriéndose a la necesidad de desarmar los estereotipos de belleza contemporáneos que establecen que las mujeres deben ser delgadas y sólo pueden resaltar los senos y los glúteos, las partes sexualizadas de sus cuerpos. Estas contradicciones son

8 Deriva de la palabra francesa “partenaire” y se refiere a la persona que es pareja de otra que se considera artísticamente superior.

bastante frecuentes en el mundo circense. He conversado con varias jóvenes que admitían haber suspendido o abandonado sus entrenamientos en el inicio de la inmersión al circo por los cambios corporales que atravesaban que las alejaban cada vez más del estereotipo moderno occidental de belleza femenina. Un cuerpo con otros músculos visiblemente marcados, como los de los brazos o la espalda, es socialmente leído como masculino y no expresa una feminidad legítima. Estos estereotipos basados en la norma binaria del género son puestos en cuestión por las formas en las que el género y corporalidad se constituyen mutuamente en las subjetividades feminizadas circenses. Sin embargo, el llamado a la desnaturalización de los cuerpos generizados de forma binaria es seguido del malestar que genera la presión y la sanción social de no cumplir con los mandatos de la heteronorma.

En el mismo sentido, las “malas madres” del circo disputan el estereotipo de “buena madre”. Como personas gestantes que, desde el sentido común reforzado por el discurso médico deberían permanecer quietas; ellas continúan en movimiento, realizan ejercicios de fuerza y acrobacias en alturas, contorsiones, verticales, equilibrios. Son corporalidades activas, fuertes, voladoras, saltarinas, flexibles. Así como otras mujeres siguen yendo a oficinas a sus empleos, ellas lo hacen con sus prácticas artístico-laborales circenses. Asimismo, ambas “malas madres” ponen en escena la experiencia de una familia yuxtapuesta liderada por mujeres, así como las problemáticas en torno a las tareas de crianza, cuidados y al rol de proveedoras disputando la construcción hegemónica de familia nuclear biparental y heterosexual.

➤ ***A modo de cierre***

En este trabajo realicé una relectura de dos relatos de vida recolectados para mi tesis de licenciatura donde indagué acerca de las transformaciones subjetivas circenses a partir de la irrupción del movimiento feminista contemporáneo. En esta oportunidad, retorné a este material en el marco de mi investigación doctoral para abordar el vínculo entre género, generaciones y juventud en las trayectorias biográficas, artísticas y socioculturales de dos mujeres artistas de circo, madre e hija, de sectores populares del conurbano sur de Buenos Aires. Los relatos de vida de Ariadna y Abril resultaron útiles para analizar el modo en que los condicionamientos que conlleva ser joven están atravesados por el género que les ha sido asignado socialmente (y justificado biológicamente) e imbricado con su propia historicidad.

La experiencia de Ariadna siendo artista de circo y madre joven en los 90' se diferencia notablemente de la de Abril, que atravesó su embarazo y la maternidad en plena efervescencia del movimiento de Ni Una Menos en 2015 cuando las resonancias del movimiento feminista comenzaban a colarse en el mundo del circo. Así, Ariadna

experimentaba ciertas prácticas machistas y jerarquías basadas en la diferencia sexo-genérica del circo como una "incomodidad". La división sexual de las técnicas circenses según concepciones esencialistas y biologicistas del género, las violencias de género comprendidas como parte del "mundo privado" y ejercidas tanto por empleadores en el circo como por parejas que a su vez eran parte de la compañía familiar; entraban en contradicción con la aparente libertad que otorgaba a lxs artistas el circo, más que nada callejero, con su fuerte impronta de crítica social y su capacidad autogestiva. En una coyuntura completamente distinta en donde se ponen las diferencias sexuales y de género en el centro y se reconocen formalmente ciertos derechos, Abril es parte de una condición epocal inédita respecto de las disponibles para sus referentes adultas en su tránsito por estos mismos procesos de construcción subjetiva cuando vivían sus respectivas juventudes (Elizalde, 2018:24). De este momento histórico, nació una trama vincular, una red de relaciones afectivas y de solidaridad entre mujeres artistas, "esta nueva generación de cirqueras está haciendo el cambio", donde la consigna de "lo personal es político" de las feministas de los '70 es puesta en práctica por las cirqueras iniciando un complejo proceso de reflexión crítica y de toma de conciencia de incomodidades que estaban naturalizadas y silenciadas y que, ahora, son reelaboradas discursiva y performativamente.

› **Referencias bibliográficas**

- AGUERO TORRES, Soledad y BALBE, Wanda. 2021. "Del cuerpo-ojo al cuerpo-todo. El uso de imágenes en las estrategias de performance-investigación." *Revista de Antropología Visual*, 29: 2.
- ANDERSON, Cynthia. 1996. "Understanding the inequality problematic: From scholarly rhetoric to theoretical reconstruction". *Gender & Society* 10(6): 729-746.
- ASCHIERI, Patricia. 2015. "Maquillar los cuerpos/Transmutar en movimiento: Reflexiones acerca de las reelaboraciones de la danza butoh y sus máscaras". *Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas*, 10(1): 95-113.
- BOURDIEU, Pierre. 2008. *El sentido práctico*. España: Siglo XXI.
- CHAVES, Mariana. 2005. "Juventud negada y negativizada: representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea". *Última década*, 13(23): 09-32.
- CSORDAS, Thomas. 2011. "Modos somáticos de atención." En: S. Citro (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos. pp. 83-104.
- ELIZALDE, Silvia. 2015. "Estudios de Juventud en el Cono Sur: epistemologías que persisten, desaprendizajes pendientes y compromiso intelectual. Una reflexión en clave de género". *Revista Última Década*, 23(42): 129-145.

- ELIZALDE, Silvia. 2018. "Las chicas en el ojo del huracán machista: entre la vulnerabilidad y el 'empoderamiento'". *Cuestiones Criminales* 1(1): 22-40.
- ELIZALDE, Silvia. 2019. "Hijas, hermanas, nietas: genealogías políticas en el activismo de género de las jóvenes". *Revista Ensamblés*, 8: 86-93.
- HARAWAY, Donna Jeanne. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- INFANTINO, Julieta. 2011. "Trabajar como artista: Estrategias, prácticas y representaciones del trabajo artístico entre jóvenes artistas circenses." *Cuadernos de antropología social*, 34: 141-163.
- INFANTINO, Julieta. 2019. "Políticas culturales, arte y transformación social. Recorridos, usos y sentidos diversos en espacios de disputa". En: *Disputar la cultura. Arte y transformación social en la Ciudad de Buenos Aires*. Caseros, Argentina: RGD Libros. pp. 19-64.
- INFANTINO, Julieta. 2021. "'El circo que hacemos hoy': posibilidades, recorridos y límites en la resignificación del arte circense en Argentina". *Artcultura: Revista de História, Cultura e Arte*, 23(43): 242-261.
- LONGA Francisco. 2010 "Trayectorias e historias de vida: perspectivas metodológicas para el estudio de las biografías militantes." VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.
- PAIS ANDRADE, Marcela. 2018. *Perspectiva de géneros. experiencias interdisciplinarias de intervención/investigación*. Buenos Aires, Argentina: Fundación CICUUS.
- TARDUCCI, Mónica. 2013. "Adopción y parentesco desde la antropología feminista." *La ventana. Revista de estudios de género*, 4(37): 106-145.
- VIERA ALCAZAR, Priscilla. 2017. "Género y juventud: categorías y condicionamientos relacionales". *Vitam. Revista de Investigación en Humanidades*, 3(1): 62-82.
- WINOKUR, Julia Lucía. 2020. "Las minas traen quilombo". *Questión*, 67(2): e424.

TransArgentinxs: relaciones entre socialización, estigma y organización en la construcción de identidades LGTBIQ+

SACCHI, Marianela / Filosofía y Letras, UBA - marianelasacchi1@gmail.com

Grupo de Trabajo 14: Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en clave de género

» *Palabras clave:* construcción de identidad – estigma – procesos organizativos LGTBIQ+

» **Resumen**

En 2017 se crea la fundación TransArgentinxs con el fin de brindar asesoramiento y acompañamiento tanto a familias de niñeces trans, como a adolescentes y juventudes del colectivo LGTBIQ+ desde los 3 a los 24 años. En el dispositivo se desarrollan distintas actividades que van desde el acompañamiento y asistencia a quienes se acercan, como también asesorías legales, médicas, psicológicas, institucionales y laborales enmarcadas en la Ley de Identidad de Género 26.743.

En esta ponencia, se parte de una etnografía virtual realizada como asistente de adolescencias y juventudes de la cual se tomará un corpus de sentidos y expresiones cotidianas dentro de la fundación, para analizarlas teóricamente partiendo desde dos ejes principales: por un lado, la construcción de la identidad de la persona y su relación con el vínculo con la familia y con sus pares, como así también en determinados espacios habitados por lxs mismxs, ya sea la escuela, el club, el trabajo y el espacio público, recalcando la importancia de la fundación en esta construcción identitaria. Es decir, la socialización dentro y fuera de la misma, como motor de construcción de la identidad. Por el otro, se analizará la gestión del estigma social por parte de lxs sujetxs, haciendo foco en la capacidad de agencia y organización política para la transformación de sentidos en la sociedad y como esto se relaciona con la autonomía y la resistencia, pero fundamentalmente con la construcción de la identidad de la persona y de su relación/organización con pares.

› **Definición del tema**

En el siguiente se llevará adelante un análisis sobre los conceptos teóricos de identidad, estigma y procesos de socialización y resistencias que se conforman en la fundación Trans Argentinxs, tanto de familias de niños trans, como de adolescencias y juventudes pertenecientes al colectivo LGBTIQ+. Las principales problemáticas con las que lxs sujetxs se acercan a la fundación son, la vulneración de derechos en sus instituciones educativas, malos vínculos con sus progenitores por la poca o nula aceptación de sus identidades, precarización laboral, o asistencia legal y médica enmarcada en la Ley de Identidad de Género 26.743. La fundación cuenta con distintas herramientas y dispositivos según la problemática por la que se acerca la persona vulnerada, pero una de las principales funciones es crear redes de apoyo y empatizar con los distintos procesos por los que cada sujetx esté atravesando. Si se tienen en cuenta las principales conversaciones observadas en la etnografía virtual se puede inferir que muchas personas padecen un estigma o marginalización por parte de la sociedad o una poca o nula aceptación de sus padres y que estos vínculos son a veces hasta violentos contra sus identidades, obligando a estas personas muchas veces a retirarse de sus hogares a una corta edad, que lxs obliga a buscar por fuera de sus familias otras redes de contención y socialización que les permitan desarrollar sus vidas en ambientes seguros y confiables. Esto también puede observarse desde las familias de niños trans, que muchas veces recurren al modelo médico hegemónico para saber qué sucede con sus hijos y terminan recibiendo información sin perspectiva de género y patologizante que culmina con la vulneración o el poco acompañamiento para con sus hijos. Esta falta de herramientas para acompañar infancias trans es muy recurrente en familiares que ingresan a la fundación en busca de otras herramientas y conocimientos para acompañar las infancias de sus hijos.

Trans Argentinxs fue creada en 2017 en Córdoba, Argentina, con la intención de acompañar miembros de la comunidad LGBTTTIQ+ del país de entre 3 y 24 años. Están agrupados en infancias trans, donde se les brinda asesoramiento y acompañamiento a progenitores de niños trans. Por otro lado, el grupo de adolescencias hasta los 18 años, y por último, juventudes, de 18 a 24 años. Lautaro Lucas Cruz, varón trans, es su co-director, y argumenta que una de los principales objetivos es brindar el apoyo, tanto a las familias, que tienen gran desinformación en sus crianzas trans, como a personas en el desarrollo de su adolescencia y vida adulta, en donde lo que se busca es brindar herramientas tanto de asesorías (ya sea médicas, legales, psicológicas, laborales) como también de acompañamiento y cooperación. Lo que mueve a la fundación es la empatía y la solidaridad para poder acompañar a personas en transiciones, compartir experiencias en el mundo y acompañar a aquellas que no tienen el apoyo y acompañamiento de sus familias. El

acompañamiento es virtual, individual o grupal, presencial, vía zoom, o WhatsApp los 365 días del año y las 24 horas, que están organizadas en guardias. El rol que cumpla en la fundación es de asesora de adolescencias y de juventudes. Mi rol en la vida de estas personas es de apoyo, acompañamiento y el ejercicio efectivo de sus derechos que implica la correcta aplicación de la Ley de identidad de Género, la Ley de Educación Sexual Integral como así también de los Derechos de lxs Niñxs.

Es interesante entonces, hacer una problematización tanto teórica como empírica, en donde las principales preguntas que guían el análisis son; ¿Podemos considerar que TransArgentinxs actúa como red de contención y socialización tanto de jóvenes pertenecientes al colectivo como a sus familias? ¿Cómo se relaciona la fundación con la construcción de identidades diversas? ¿Es trans Argentinxs, un submundo con experiencias y sentimientos compartidos propios de una identidad de grupo?

Se realizó una etnografía virtual que duró aproximadamente seis meses, en donde se llevaron adelante conversaciones por Whatsapp, Charlas sincrónicas por Meet y Zoom, análisis de páginas oficiales, lecturas de documentos propios de la fundación y leyes tales como la Ley de Identidad de Género, también se realizaron entrevistas informales, conversaciones privadas partiendo del rol de asistente. El acceso al campo fue sencillo, porque la experiencia como asistente en la fundación permitió poder acceder a estas fuentes secundarias, como así también a las personas y a sus entrevistas. El método usado, fue el de entrevistas informales, tipo conversación, conversaciones cotidianas, trabajo de campo virtual, o etnografía virtual. La intención es poner el foco en los agentes principales anteriormente mencionados pero la metodología utilizada en términos de bola de nieve, ocasionó que se partiera de directorxs, y personal que trabajan en la fundación por la cercanía con el rol de asistente, para pasar luego a adolescencias, juventudes, y familias de niñeces trans.

➤ ***Marco Teórico: antecedentes, bases teóricas y conceptos utilizados.***

Para poder problematizar y hacer un análisis de las preguntas seleccionadas se parte de la base de los antecedentes de análisis filosóficos tales como los de Judith Butler, en su texto “El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad” (2007). Butler argumenta que las identidades y la identidad son en sí mismas un proceso, algo dinámico, entre lo que se nos asigna al nacer (sexo biológico) y lo que subjetivamente construimos (género e identidad y expresión de género). Es necesario para poder comprender sus aportes, retomar el concepto de sistema sexo-género-deseo y la performatividad del género

en donde separa la naturaleza de la cultura, el sexo biológico del género, que estaría conformado por aquello cultural y social que se impone en la sociedad, un ordenamiento social heteronormativo, y una heterosexualidad obligatoria.

Por otro lado, se considera necesario retomar el concepto de “construcción de Identidad” de Josefina Fernández (2004) en “Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género” una investigación central en lo que es la etnografía travesti y crucial para la toma de decisiones de políticas públicas del momento. El texto nos permite una visibilización de las personas travestis y trans como un colectivo y se desarrolla en un contexto donde lxs sujetxs comienzan a disputar territorios y a conformarse como sujetxs políticos con derechos. Josefina entonces, se propone estudiar las prácticas y representaciones de travestis a fines de los noventa, lo que permitirá observar si Trans Argentinxs actúa como un espacio fundamental en la construcción de las identidades LGBTIQ+.

Se retoma el concepto de Identidad social, Estigma y oleada de desventajas de Goffman en “Estigma. La identidad deteriorada” (2006) para poder pensar cómo se conforma lo normal y lo desviado en la sociedad y cómo estos discursos moldean las identidades de lxs individuos y cómo el estigma afecta no solo a la vida de la persona sino también en la vida de su círculo social más cercano, en este caso, sus familias.

Otro concepto interesante y aplicable al caso, es el de vulnerabilidad diferencial de Grimberg Mabel en “Estigmatización y discriminación social relacionada con el VIH en países de América Latina: sexualidad y usos de drogas en jóvenes en contextos de precarización social urbana” (2005) que va a permitir cuestionar en términos de fragilidad, protección y contención para también responder a la primer pregunta.

Y por último, pero no menos importante, se retomará la idea de subculturas y la metáfora del colectivero de Meccia (2012) en “Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad” para poder comprender estas experiencias y sentidos en la fundación.

➤ ***Identidades: Conformando(nos) en TransArgentinxs.***

Fernández Josefina (2004) desarrolla lo que es considerada la primera etnografía travesti crucial para desarrollar posteriormente políticas públicas, correr el foco y ver al colectivo LGBTIQ+ como sujetxs de derecho. Es importante y necesario partir del contexto en el que ella investiga para lo que es el movimiento travesti trans ya que era un contexto muy complejo en donde existía una fuerte regulación del espacio público, extrema violencia hacia la comunidad, detenciones arbitrarias, represiones y vulneración de derechos. La

autora, argumenta que la comunidad se conforma en este contexto como sujetxs políticos con una agencia de transformación de la realidad que les permitió organizarse y accionar contra todo tipo de edictos y denuncias dejando como consecuencia una mayor visibilidad.

Josefina entonces, se propone estudiar las prácticas y representaciones de género en las travestis de la época en espacios públicos a fines de la década de los noventa, y se cuestiona ¿Cómo se construye la identidad de género en las travestis? esto puede pensarse desde la fundación, en cómo se construyen las identidades tanto de infancias trans, como de adolescentes y juventudes y cuál es el rol que cumple la fundación en este proceso y cómo la mirada de la familia y la sociedad se relaciona con estos procesos.

La autora reconstruye conceptos de género, sexo y travestismo, y argumenta que este último para ella, sería visto como un tercer género, donde puede verse a este como una expresión más de los múltiples géneros posibles. Esto entonces, cuestiona la dicotomía y el biologicismo propio de la época que plantea que, ante un determinado sexo, le corresponde un determinado género. En estos términos, es importante pensar en qué momento de la historia se encuentra inversa el origen de la fundación, y el contexto en el cual se trabaja. Se parte de que la Ley de Identidad de Género se legisla en 2012, es decir cinco años antes del origen de la misma, y que fue un hito que marcó un antes y un después en la sociedad argentina, o por lo menos para lo que es género, identidad y derechos de la comunidad LGBTIQ+, aunque en muchos espacios de la sociedad prime el binarismo y el biologicismo, se reconoce la capacidad de agencia y organización política del colectivo para deconstruir este binarismo y visibilizar las diversidades. Es decir, por un lado, tenemos la capacidad de lxs sujetxs de accionar y organizarse políticamente, pero por el otro, un estado que comparado con el resto de América Latina es un pionero en derechos sexuales que, si bien intenta acompañar en las legislaciones o leyes, se puede ver que a lo largo de la historia ha sido un estado ausente.

En "Cuerpos Desobedientes" (2004) Josefina marca espacios fundamentales de la construcción de identidad travesti, como lo son la familia, la escuela, la calle, el cuerpo y el espacio público, aunque hace foco en la escuela y la familia. Según Fernández, esta última, es una de las instituciones que más actúa en el proceso de socialización y fija pautas comportamentales que intervienen en la construcción de la identidad de género y con un peso similar, la escuela también es fuente de reconocimiento de la diferencia.

Podemos pensar entonces, que hay un rol fuente en la mirada de lxs otrxs en la identidad y en la conformación de la misma, y que este proceso está inmerso en otros más grandes y se retroalimenta con las convenciones sociales y valores, las relaciones de poder y las instituciones reguladoras del cuerpo en la sociedad en la que lx sujetx habita. Desde la antropología, un aporte fundamental es la noción de otredad, que permite pensar que nuestra identidad se conforma en relación con un otrx. Es interesante entonces, pensar estos

vínculos que rodean a la persona vulnerada y repensar cómo esto afecta en la construcción de sus identidades como así también de su autonomía y de sus resistencias. En estos términos se pueden analizar las siguientes frases:

- “¿Tengo que avisar antes de la entrevista que soy trans?”.
- “En el formulario, ¿puedo poner mis iniciales si aún no cambié mi DNI?”.
- “Me dieron en el colegio un diploma de honor en donde aparece mi nombre auto percibido, ¡Estoy muy contento! “
- “Ayer en el colectivo una señora me dijo “sentate pibe” y me dio vergüenza que escuche mi voz, pero por dentro estoy feliz!!!! ¡No lo puedo creer!”.
- “Estábamos en las duchas del club y estaba nervioso por entrar al baño de hombres, pensé que me iban a decir algo”.
- “Elegí esta camisa para ponerme para navidad, es la primera camisa que me pongo, estoy muy fachero”.¹

En estos enunciados se puede ver como siempre se está en relación con un otrx, con una comunidad en donde lx sujetx habita en donde muchas veces las relaciones de poder y desigualdad social vulnera sus derechos o produce un estigma en cuanto a sus identidades. Estos discursos de estigma en muchos casos llegan hacia sus familias, que no saben cómo recurrir o qué herramientas existen hoy por hoy para brindar a sus hijxs y construir un acompañamiento ameno. En otros casos, muchas familias acompañan y es allí donde se ve un cambio significativo cuando se tiene el apoyo de los pares, más allá que el acompañamiento de la fundación.

Como se venía desarrollando, Fernández argumenta que hay un punto de inflexión en donde algunas las personas deciden alejarse de sus familias a muy temprana edad, cuando el apoyo es nulo o afecta su cotidianidad. Si bien se plantea que lo próspero para la persona y su salud mental es contar con el apoyo de sus familiares, el alejamiento muchas veces puede resultar una liberación, ya que les permite constituir(se) cuestión que muchas veces implica cambios físicos y estéticos.

Esto último, puede relacionarse en términos de Butler (2007) que plantea que existe una performatividad del género, es decir, que esto es algo performático que se actúa permanentemente en base a estereotipos de género que la sociedad construye. El género entonces, según Butler, se constituye culturalmente, es un proceso subjetivo y la identidad que resulta de este, es entendida en términos de construcción social, enmarcadas en relaciones de poder desiguales.

En este sentido, desde la fundación se incita a que las transiciones sean procesos amenos, responsables, cuidados, con información certera y de calidad y que lxs sujetxs

¹ Estas frases provienen de mensajes compartidos en grupo de Whatsapp de Juventudes (de 18 a 24 años) del cual soy parte como asesora.

entiendan que es un proceso, que es algo dinámico y que no hay un camino específico para llegar a un estereotipo constituido en la sociedad ni mucho menos. Es interesante entonces, tomar estos conceptos desarrollados anteriormente para comprender cómo son estas conformaciones de la identidad, tanto en infantes como también en adolescencias, y juventudes. Aunque es importante remarcar que, en estos tres subgrupos organizados por rango etario, los procesos de conformación de la identidad están inmersos en distintas instituciones. Los primeros en el jardín, en los deportes de recreación, en sus juegos. Los segundos y terceros, en la escuela, en la calle, en boliches, en sus primeros trabajos y que esto de alguna forma moldea directamente sus experiencias y sus identidades. En este sentido, es sumamente importante contar con el apoyo de las familias, tener acceso a información de derechos conseguidos políticamente por el colectivo, pero por sobre todo comprender que no hay una meta a la cual llegar y que todas las experiencias son válidas.

Por último, Josefina Fernández plantea que el espacio público, que pueden ser este tipo de instituciones y espacios donde rige la heteronorma, tienden a impulsar la organización, la agrupación política y constituyen una potencia colectiva que permite pensarse a ellxs y a sus cuerpos, es decir, que construyen su identidad en intrínseca relación con un otrx y con el espacio que lxs rodea. En este sentido, la fundación puede ser considerada como una institución que crea sentidos, valores y ayuda a que el proceso de conformación de la identidad sea amena. Y por el otro, se remarca la capacidad de organización de lxs sujetxs para pensar y construir sus identidades como así también la identidad del grupo. Que los espacios donde habita la persona sean seguros y empáticos permite que la persona desarrolle su identidad y se exprese en total libertad.

➤ ***Adolescencias, Familias y Juventudes: Estigma social y socialización transformadora.***

Meccia (2012) desarrolla que los individuos no eligen los entornos en los que viven, pero pueden hacer cosas dentro de él. En relación con esto, Meccia propone la metáfora del colectivero y su respectiva cabina y desarrolla que dentro del mundo en general, hay un mundo pequeño propio construido por lxs sujetxs que actúa como protector de la sociedad. En esta se desarrolla que el colectivero construye su mundo decorativo y su belleza para diferenciarse del común de los pasajeros. Esto lo relaciona con la socialización clandestina que tuvieron los homosexuales de la reapertura democrática de 1983, en donde éstos construyen espacios de socialización que los hace partícipes del mundo a su manera. Este mundo, según el autor, tiene un conjunto de códigos anteriormente creados por antecesores con el fin de ponerse de resguardo de miradas ajenas y las acciones de lxs demás. En este

sentido se genera un distanciamiento entre el mundo considerado “normal” y los subgrupos generados por las comunidades vulneradas.

En estos términos entonces, toda normalidad es en realidad una construcción, donde se pautan normas de sociabilidad y valores propios del grupo para protegerse del afuera. En este sentido, Trans Argentinxs puede leerse en términos de *“Ese mundo dentro del mundo fue para los homosexuales lo que primero fue la cabina para el chofer: un ámbito de seguridad sentido como propio, con ciertos contornos que dejaban reconocer la impronta personal o con ciertas posibilidades que le permitieron acuñar”* (Meccia, 2012: 33)

El autor plantea que, así como el chofer un día vio su carrocería de afuera, estas personas también vieron su normalidad desde otro lugar, viendo que hay dos realidades en pugna que generan distintos sentimientos y experiencias tanto colectivas como individuales. En relación con esto, las personas o miembros de familias que ingresan a TransArgentinxs se pueden observar como actores sociales cuya subjetividad, al igual de lo que plantea Meccia, fue construida con los materiales de la lógica de los mundos paralelos consistentes en la sobreimpresión del mundo privado (homosexual) sobre el mundo público (heterosexual) los dos reales a su manera (Meccia, 2012). Se observa entonces, que dentro de TransArgentinxs rige una lógica social propia del grupo, que tiene ciertas representaciones, conceptos, valores y códigos. Es decir que existe un imaginario, ciertas pautas de sociabilidad y relaciones con la política. Es interesante pensar en estas categorías propias del grupo como, por ejemplo:

- “Un compañero me trató con mi dead name², me sentí tan mal. Ya no es aceptable para mí que se confundan”.
- “¿Pueden recomendarme alguien que venda binders ³en la capital?”.
- “¿Cómo se lavan los packs⁴? “.
- “Me duele un poco el costado, ayer fue mi primera inyección de testo⁵. “
- “¿Saben cómo cambiar mis datos en la app de Vacunate PBA? porque aparezco con mi deadname.”
- “Mi vieja me entiende, pero dice que si cambio mi DNI voy a terminar en la prostitución.” ⁶

Puede afirmarse que estas categorías son propias de la comunidad y que permiten categorizar al mundo bajo sus experiencias identitarias propias del grupo. Meccia dice que

² Es una forma de decir “nombre muerto” o “nombre que ya no está en uso”, es el nombre asignado al nacer.

³ La palabra binders refiere a una especie de top o sujetador que hace presión en los tejidos mamarios para aplanar el busto. Se utilizan en masculinidades trans en procesos de masculinización de tórax.

⁴ Los packs son prótesis de silicona hiperrealistas que simulan bulto o sirven como vía urinaria en masculinidades trans.

⁵ Testo es la hormona inyectable, remite a testosterona. La más conocida es “Nebido” y se utiliza para detener la liberación de estrógeno en el cuerpo.

⁶ Estas frases provienen de mensajes compartidos en grupo de Whatsapp de Juventudes (de 18 a 24 años) del cual soy parte como asesora.

si bien esto que se mencionó anteriormente constituye una realidad y una forma de ver el mundo de un momento histórico determinado, también se pueden pensar en otras realidades si es que la situación es próspera para que esto pase, la realidad invertida entonces, como indicador de un nuevo imaginario, según Meccia. Un imaginario, por ejemplo, donde no aparezca su *deadname* y esto no genere incomodidad, o un imaginario donde una infancia trans sea completamente “normal” en las escuelas y jardines. En estos términos, se pueden observar ejemplos con una dimensión política mayor en lo que es derechos, como el Cupo Laboral TravestiTrans y La Ley de Identidad de Género, que se relacionan con las luchas políticas que van ganando espacios de socialización y ampliación de derechos.

Meccia plantea que hay una adaptación a la vulnerabilidad por el tiempo que lleva en la vida de la persona y por los efectos que causan en ellxs, como también el producto de la rutinización. Esto lo relaciona con Goffman (2006) y la idea de la vulnerabilidad de la experiencia. En este sentido, salir de la vulnerabilidad y armar un espacio propicio tiene que ver y se relaciona con la seguridad y el reconocimiento entre pares. Por eso la importancia no solo de cómo se perciben a ellxs mismxs, sino también a sus compañerxs en la fundación, como también sus familiares. Las relaciones entre pares, son bilaterales, es decir que se comparten códigos, una conciencia, y conceptos que les permiten entenderse. Estos conceptos a lo largo del tiempo, si no permiten el entendimiento de la persona, pueden transformarse con una ardua lucha del colectivo en un nuevo imaginario social.

Por otro lado, Goffman (2006) en “Estigma. La identidad deteriorada” plantea que hay normas en las sociedades que plantean que es lo normal y que es lo desviado o raro. Comenta que hay sujetos que se desvían de estas normas que son consideradas el orden y lo común en la sociedad. Son normas y reglas establecidas en cada comunidad y son convenciones. La identidad social, es entendida según el autor, como una categoría que permite una identificación, una categoría previa, que nos permite crear expectativas sobre las personas. Estas expectativas, son normativas, es decir que definen y moldean a otrxs. Hay una relación entre lo que yo creo y lo que el otrx tiene, en términos de atributos. Estas normas, son cisheteronormativas y patriarcales inconscientes en las sociedades occidentales. El estigma entonces, es un elemento desacreditador, se vuelve un elemento negativo en la vida de estas personas ya que estas expectativas normativas se basan en estereotipos que pocos individuos cumplen dentro de la comunidad. Es decir, que son estereotipos de hegemonía pero que la mayoría no los cumple, es por eso, que todas estas personas caen en el estigma. Argumenta que esto genera una “oleada de desventajas” en su círculo íntimo, ya que el estigma no sólo presiona a la persona con estigma sino también a quienes estén en contacto con ellxs. Surge en este proceso, una deshumanización, es decir que la persona que tiene el estigma, no es de carácter humano a ojos de la sociedad, ya que son susceptibles de vivir mayores violencias y vulnerabilidades. La persona entonces, deja de ser lo que es, para pasar

a tener encajar en etiquetas y estereotipos sociales. En este sentido, miembrxs no binarixs de la fundación muchas veces quedan mayormente expuestxs a estos estereotipos, por no acoplarse ni a lo femenino ni a lo masculino del modelo binario de la sociedad. Lo mismo sucede con niñeces trans, en donde “si no es una cosa es la otra” y debe actuar como tal y jugar y expresarse en términos de niño o niña-. En relación a esto, se asocia el estigma también a las familias de las personas afectadas ya que no tienen la información y el apoyo que la situación amerita tanto de contención para la persona como para sus más cercanos, y en muchos casos, el estigma lo reproducen sus propias familias y amigxs.

Estas personas que sufren el estigma saben que lo tienen a la vista del resto, y buscan gestionarlo. Es decir, lx sujetx sabe que lo tiene, se piensa y se identifica desde allí y toma decisiones y actúa. Es aquí donde surge la visibilidad del estigma ya que se gestiona según la agencia de la persona. Goffman, plantea que las personas entonces, toman acción ante el estigma, se agrupan, activan y toman decisiones para visibilizar o actuar políticamente. Esto trae consigo, nuevas convenciones grupales, nuevas formas de ver el mundo, conceptos, formas y valores, que serán dinámicas grupales y de participación e identidad dentro del grupo. En este sentido, plantea que hay una identidad personal, más reflexiva y subjetiva y por la otra, una identidad social, que analiza el proceso de la estigmatización desde y dentro de la sociedad actuando política y transformando la realidad. Todo este proceso, se puede analizar en relación a la fundación, ya que en la organización y en la deconstrucción y visibilización, se crean nuevas formas y sentidos de ver el mundo, tanto para familias como para niñxs, adolescentes y juventudes y esto por un lado, conforma las identidades de lxs miembrxs individualmente pero también permite la organización política del grupo, gestionando la vulneración, la marginalidad y actuando para crear nuevos sentidos que estarán en tensión con el resto de la sociedad hasta que en un contexto histórico próspero, cambien estos imaginarios.

En este sentido, teniendo en cuenta lo planteado por Grimberg se puede decir que hay un significante social cargado de sentidos morales sobre lo que, en este caso, sería es ser una persona perteneciente al colectivo LGBTIQ+. Estos significados son negativos, y están cargados de estigma y se expresan en distintas representaciones que tienen que ver con el modo de relación que suponen desde formas de rechazo, aislamiento y marginación hasta distintas violencias y derechos vulnerados tanto a lxs afectadxs como a sus familiares. Esta multiplicidad de estigmatizaciones y prácticas discriminatorias se constituyen en significativos obstáculos que deben ser sorteados y gestionados por quienes conviven con ellos. En relación con esto, Grimberg, Mabel (2005) plantea el concepto de vulnerabilidad diferencial, pensado en términos de procesos. Por un lado, de fragilización ya que impacta negativamente en la persona y a la vez trae consigo procesos de protección. Esta última, son acciones desarrolladas colectivamente o individualmente para gestionar y hacer frente a

estos procesos de fragilización. Argumenta que hay una idea de lo moral, algo establecido, leyes y órdenes a respetar y que la desviación a estas normas, que son cosas que se construyen moralmente, ética y socialmente van reforzando estos procesos de estigmatización, categorías clasificatorias y discriminatorias hacia sujetos y grupos.

Todos esto, legitima y perpetúa distintas relaciones de poder y refuerza las desigualdades para con el colectivo. Los procesos de estigmatización no pueden comprenderse fuera de su entramado a prácticas de discriminación social que impactan la vida y las identidades de vastos conjuntos sociales. Estas prácticas de discriminación articulan dispositivos de dominación y opresión entre categorías de clase, género, edad, étnicas etc, que se traducen en diversas formas de sufrimiento social, persecución y violencias contra sujetos y grupos (Grimberg, 2005).

➤ **Conclusiones**

Se puede concluir que tanto los procesos de construcción de la identidad como las experiencias de vida junto con estigmatización, la agencia y capacidad de transformación que tienen las personas del colectivo LGBTIQ+ pueden verse reflejadas en algunas experiencias y frases que fueron tomadas de conversaciones o asesorías virtuales en la Fundación Trans Argentinxs de la cual soy parte. En este sentido, es interesante analizar a la fundación como institución o grupo que conforma identidad tanto individualmente como colectivamente. Teniendo en cuenta esto, se argumenta que entonces en este subgrupo de la sociedad actual argentina, se comparten distintos valores, sentidos, experiencias que no se encuentran en el sentido común que prima en la sociedad binaria y heterosexual también actualmente. Es por eso que se plantea que coexisten dos realidades en pugna, una sociedad donde no se visibilizan estos sentidos propios de la comunidad LGBTIQ+ y otra donde esto es moneda corriente propia del grupo y de la identidad de lxs sujetxs. Se argumenta entonces, que estos procesos, tanto la conformación de la identidad como la creación y transformación de la realidad mediante la agencia de lxs sujetxs estigmatizados están intrínsecamente relacionados, ya que el estigma forma parte de la construcción de la identidad y también de las experiencias de su círculo íntimo más próximo. Si bien el siguiente es un análisis teórico y una presentación de caso, con herramientas de la etnografía, se plantea muy generalmente que las familias tienen un rol fundamental tanto en la construcción de la identidad como en el acompañamiento de las vidas de las personas y sus transiciones si así lo desean.

En este sentido, las preguntas que me hice al principio son preguntas que vienen al análisis, pero no permiten abarcar y comprender estos procesos a fondo. Se mencionan también no solo la capacidad de organización y visibilización de la fundación, como

subgrupo, sino que se piensa a esta inserta en una sociedad desigual, que tiene normas, leyes y sentidos que organizan tanto los cuerpos como las sexualidades de sus habitantes en base a criterios de normalización o desviación. Uno de los dispositivos fundamentales en esta estandarización y homogeneización de la diferencia es el discurso médico, la bioética, y las instituciones principales como la escuela, que priman de sentidos tanto a nuestros niñxs como a posteriores adultxs. Estos dispositivos, actúan pedagógicamente entonces, tanto en adolescentes que luego tendrán familias, en acompañantes de niñeces trans, en lxs pibxs que van a la escuela, y en nuestros niñxs que van a jardines y a clubes. Es por eso, que muchas veces lxs padres y madres se sienten desorientados al escuchar estos discursos médicos muchas veces patologizantes a la misma sociedad y al sentido común cis heteronormativo y patriarcal que prima en la actualidad que claramente está marcado o dirigido por el estigma y la desinformación. Me quedan resonando ciertas preguntas, ¿Cómo se relacionan la patologización, la desinformación, el estigma y la resistencia? ¿Quiénes son lxs que crean estas pedagogías que luego moldean sentidos y sexualidades en la sociedad en la que vivimos? ¿Quiénes tienen el poder para hacerlo y qué instituciones son las formadoras de sentidos?

➤ **Referencias Bibliográficas**

- BUTLER, Judith. 2007. "Sujetos de sexo/género/deseo". En: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós. Pp.45-85.
- FARJI NEER, Anahí. 2012. "Producción generalizada de los cuerpos en el discurso jurídico argentino. Análisis de tres fallos correspondientes al período 1970 – 2010". *Sociedad & Equidad*, 3: 66-87.
- FERNÁNDEZ, Josefina. 2004. "Tres hipótesis sobre el travestismo" y "notas para escucharlas". En: *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Ed. Edhasa. pp. 9-96.
- GOFFMAN, Erving. 2006. "Estigma". En: *La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu. pp.11-125.
- GRIMBERG, Mabel. 2005. "Estigmatización y discriminación social relacionada con el Vih en países de América Latina: sexualidad y uso de drogas en jóvenes en contextos de precarización social urbana". En: *Políticas Culturales y Dialogo Intercultural*. Paris: Unesco, ONUSIDA. pp. 11 - 22
- MECCIA, Ernesto. 2012. "Prólogo", "Introducción" y "Capítulo 1". En: *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores. pp.31-51.

La violencia que habita en nuestros cuerpos: Una etnografía desde mujeres que viven en el sur de Chile

TENORIO, Loreto / Pontificia Universidad Católica - ltenorio@uc.cl

Grupo de Trabajo 14: Antropología feminista, sexualidades, parentesco y procesos organizativos en
clave de género

» Palabras clave: cuerpo - género - feminismos

» **Resumen**

En los últimos años a nivel global ha habido un auge de los movimientos feministas. La lucha contra la violencia de género es la protagonista del momento feminista actual. Un eslogan señala que las mujeres tenemos “derecho a una vida libre de violencia”. Es así como nos hemos acostumbrado a pensar la violencia como una fuerza externa a las y los sujetos, la cual somete desde afuera. Sin embargo, en esta investigación me cuestiono pensar a las mujeres como seres separados de las relaciones de poder que las constituyen y me pregunto: ¿pueden estar las mujeres “libres” de violencia si el sujeto “mujer” ya estaría construido por relaciones de violencia?

En Latinoamérica se ha enfatizado en la violencia en su articulación con el orden colonial y, en la encarnación de esta violencia en los cuerpos de las mujeres. Sin embargo, los cuerpos no pueden ser vistos solo como reducidos a estos órdenes disciplinarios de género y raza. Tampoco pueden ser vistos desde una perspectiva del feminismo liberal, como cuerpos autogobernados, pues siempre hay un factor rebelde que se escapa a estos dos órdenes. Debido a esto, la siguiente investigación busca analizar las maneras en que las violencias producen relaciones de género y, cómo éstas se encarnan y materializan en los cuerpos feminizados y racializados de mujeres que habitan los márgenes. Me sitúo desde una etnografía con mujeres que viven en un pequeño pueblo del sur de Chile, donde hay un importante número de población mapuche en condición de pobreza.

› ***La violencia que habita en nuestros cuerpos: Una etnografía desde mujeres que viven en el sur de Chile.***

En los últimos años a nivel global y nacional ha habido un auge de los movimientos feministas. La metáfora de las distintas “olas” ha servido para caracterizar el despliegue y repliegue de las etapas del feminismo, sin embargo, la descripción de cada ola va a depender del lugar geopolítico en que nos situemos. Para Chile, se ha caracterizado como primera ola, la lucha por el sufragio femenino a principios del siglo XX y, como segunda ola, el movimiento de mujeres feministas en dictadura, desde 1973 a 1989 (De Fina y Figueroa, 2019). Para la tercera ola del feminismo chileno no hay un consenso, algunas posturas señalan que esta ola corresponde a la institucionalización de las demandas de género, las que se dieron con el retorno a la democracia en la década del ‘90. Otras posturas en cambio plantean que la tercera ola se enmarca dentro de las demandas contra la violencia de género a nivel global y nacional. Aquí destaca el movimiento #Metoo en Estados Unidos y, Ni Una Menos en Argentina, los que tuvieron eco en el territorio nacional. A estos movimientos que provienen del extranjero, se suman los procesos feministas locales, donde destacan hitos como el Mayo Feminista del 2018 y la performance del colectivo feminista “Las Tesis”, llamada “Un violador en tu camino”, la cual congregó a muchas mujeres a nivel nacional e internacional.

La lucha contra lo que se denomina “violencia de género” es la protagonista del momento feminista actual. Para Pitch (2014), hubo un momento en que desde los feminismos se dejó de hablar de opresión y se pasó a hablar de violencia. Los esfuerzos han estado puestos en desnaturalizar, visibilizar, condenar y penalizar esta violencia. Desde las corrientes más institucionalizadas del feminismo, se apela a que el estado tenga un rol protagónico en la prevención y penalización. Esto se traduce en políticas públicas que refuerzan la idea de responsabilidades individuales, donde se construye y reproduce la idea de victimarios y víctimas. Se fomenta así, una política de seguridad, que se enfoca principalmente en la violencia directa y no en la estructural. Con esto, muchas veces se nubla la idea de que la violencia no es un fenómeno aislado y, que está presente en muchas relaciones cotidianas que han sido naturalizadas.

En el actual momento feminista chileno, un eslogan señala que las mujeres tenemos “derecho a una vida libre de violencia”. Bajo esta idea, no sólo se apela a que el estado garantice este derecho, sino que también, se instala un camino a seguir. Se busca justicia instando a que las “víctimas” y testigos de violencia se “empoderen”, “saquen la voz” y denuncien a sus “victimarios”. Un eslogan del gobierno señalaba que, si no se denuncia, se es

“cómplice de la violencia”. En caso de que no haya justicia, o que no se crea en la justicia estatal, las llamadas “funas”¹ han cobrado protagonismo.

Desde algunas corrientes del feminismo se intenta construir a las mujeres como individuos libres y soberanas de sus cuerpos. El tema del consentimiento se ha instalado en el debate, por ejemplo, en las marchas del 8M siempre escucho este canto: “No es No. No es No ¿Qué parte no entendiste? ¿La N o la O?” Frente a esto me pregunto: ¿existen las condiciones estructurales para que todas las mujeres podamos tomar decisiones libres y soberanas sobre nuestros cuerpos? Si bien el No es No, el Sí también es a veces un No, y en muchas ocasiones lo que enunciemos con la voz no tendrá ninguna importancia, porque la violencia, antes del proceso de enunciación, ya está incorporada en nuestros cuerpos y habita entre nosotras.

Nos hemos acostumbrado a pensar la violencia como una fuerza externa a los sujetos, la cual los somete desde afuera. En este sentido, Butler (2007) se pregunta si es posible pensar a los sujetos como entes que se pueden separar de las relaciones de poder que los construyen. Poniendo esta pregunta en clave de género y violencia, nos podríamos cuestionar si en órdenes de género donde existe subordinación: ¿Podemos pensar en un sujeto femenino pre existente a la violencia? ¿Pueden estar las mujeres “libres” de violencia si el sujeto “mujer” ya estaría construido y constituido por relaciones de violencia? Más bien, lo que nos propone la autora, es que son estas relaciones de poder las que construyen a los sujetos feminizados. Es decir, en el feminismo habría una especie paradoja, pues las mujeres se rebelarían a las mismas relaciones de poder que las constituyen como sujetos.

“Todas las mujeres tenemos derecho a una vida libre de violencia”: esta premisa además me hace preguntar si ese “todas” se refiere a realmente “todas”. La pregunta por el sujeto “mujer” y por el “sujeto del feminismo” ha sido discutida teóricamente (Butler, 2007; Velasco, 2013). Si tomamos la premisa de que no todas las mujeres somos iguales, ni estamos en la misma posición, lo más probable es que quedarían mujeres invisibilizadas en la construcción de este “todas”. Dentro de este eslogan que apela a una “vida libre de violencia”, me pregunto además: ¿Cuáles son las violencias que se visibilizan y cuáles permanecen ocultas? ¿A qué violencias apelan los lenguajes de liberación feminista y cuáles permanecen invisibilizadas y naturalizadas?

1 En Chile se denomina “funa” a la manifestación de denuncia y repudio público contra individuos, grupos o instituciones, los cuales se considera que han ejercido algún tipo de violencia. La “funa” tiene un origen asociado a los crímenes cometidos en dictadura por parte del estado, donde el eslogan era: “Si no hay justicia, hay funa”. En la actualidad, las funas están principalmente relacionados con violencias cometidas contra mujeres.

El orden social que sustenta la violencia contra las mujeres se ha denominado patriarcado, sin embargo, desde algunas corrientes teóricas y desde las voces de algunas mujeres que habitan los márgenes: como las mujeres negras en Estados Unidos, las mujeres del islam en Asia y las mujeres indígenas en Latinoamérica, se cuestiona la idea de un patriarcado universal y homogéneo que afectaría y oprimiría de igual manera a todas las mujeres (Davis, 2006; Abu-Lughod, 2002; Cumes, 2012). Por otro lado, también se cuestiona la existencia de un solo tipo de feminismo, el cual ha sido nombrado como hegemónico. Este feminismo nace desde mujeres blancas, urbanas, de clase media e iría al “rescate” de las mujeres que son concebidas como más oprimidas, más subordinadas, carentes de agencia y resistencia, como por ejemplo: mujeres indígenas, rurales, pobres o que profesan alguna religión.

Frente a la “retórica salvacionista” del feminismo hegemónico, algunas investigadoras que han trabajado con mujeres que habitan los márgenes, han hecho importantes aportes asociados a la experimentación, normalización, agencia y/o resistencia frente a las violencias. Destaca la investigación de Abu-Lughod (2002), quien cuestiona la lectura del uso velo, como símbolo de opresión, por parte de las mujeres musulmanas. La autora señala que lo que es visto como opresión para algunas, no lo es necesariamente para todas.

Algunas teóricas que se sitúan desde Latinoamérica han enfatizado en la articulación del orden patriarcal y colonial. Es en la articulación del orden género y raza, donde se producirían y reproducirían violencias contra las mujeres que habitan en esta parte del continente. En estos debates, destaca la historia de violencias contra cuerpos feminizados y racializados a través del proceso de colonización. Aquí es importante la idea de cuerpo-territorio que es colonizado, explotado y abusado.

El cuerpo cobra relevancia tanto desde las voces de los feminismos latinoamericanos, como desde los feminismos materialistas que cuestionan los enfoques más performativos del género (Braidotti, 2000; Povinelli, 2011). En este sentido, los sujetos que son construidos por discursos y relaciones de género, son sujetos corporales. Las relaciones de poder que implican violencia, construyen también cuerpo feminizados, es decir, se hacen carne y materia. Si nos situamos en Latinoamérica, el orden de género en su articulación con la raza, construye cuerpos feminizados y racializados a la vez (Cumes, 2012). Sin embargo, estos cuerpos no pueden ser vistos solo como reducidos a estos órdenes disciplinarios de género y raza. Tampoco pueden ser vistos desde una perspectiva del feminismo liberal, como cuerpos de sujetos soberanos que se autogobiernan. Los cuerpos no pueden ser reducidos ni a los constreñimientos sociales, ni a la idea de un sujeto autogobernado, pues siempre hay un factor rebelde que se escapa a estos dos órdenes, el cual Povinelli (2006) denomina carnalidad.

En el contexto de Chile, existen algunas investigaciones que han indagado en mujeres que habitan los márgenes en Chile, como mujeres rurales e indígenas (Montecino, 2010; Richard y Painemal, 2011). Sin embargo, faltan investigaciones que aborden aspectos sobre las violencias directas e indirectas, las visibles y las invisibilizadas, analizando cómo estas violencias se encarnan y materializan en los cuerpos feminizados y racializados de mujeres que suelen estar ausentes en los discursos feministas hegemónicos ¿Cómo las violencias construyen cuerpos feminizado y racializados?

Esta investigación se centra en un pequeño y aislado pueblo del sur de Chile, el cual a pesar de estar situado en los márgenes del estado-nación no es inmune a los discursos de liberación que promueve la cuarta ola feminista, ni a las políticas institucionales relacionadas con género. Las mujeres que habitan este pueblo son aún más invisibilizadas dentro de la historia local, pues en investigaciones que se han revisado, las mujeres casi no aparecen, y cuando lo hacen es en función de su relación de parentesco con los hombres (Barrientos, 2004; Bize, 2012). Con el auge de la cuarta ola feminista, existe un cierto discurso homogeneizador sobre cuáles violencias afectan a las mujeres, cuáles son sus efectos y cuál es el camino a seguir. Aquí, las mujeres de este pueblo que en gran parte son pobres, mapuche y evangélicas, vuelven a sufrir una invisibilización frente a las propias violencias que las afectan, a sus efectos y a las posibles respuestas de agencia y/o resistencia. De acuerdo con esto, analizar las violencias en su articulación con género y raza, desde los sujetos invisibilizados y más aún, analizarlas desde los cuerpos y su materialidad, contribuiría a la teoría antropológica y de género.

Debido a lo anterior, el objetivo general de esta investigación se refiere a: *analizar las maneras en que las violencias producen y reproducen relaciones de género y, cómo éstas se encarnan y materializan en los cuerpos feminizados y racializados en un pueblo del sur de Chile, en el contexto de la denominada “cuarta ola feminista”.*

➤ **Referencias bibliográficas**

- ABU-LUGHOD, Lila. 2002. “Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others”. *American Anthropologist*, 104(3): 783–790.
- BARRIENTOS, Claudio. 2004. “‘Y las enormes trilladoras vinieron (...) a llevarse la calma’: Neltume, Liquiñe y Chihuío, tres escenarios de la construcción cultural de la memoria y la violencia en el sur de Chile”. En: P. Ponciano y E. Jelin (Eds.). *Luchas locales, comunidades e identidades*. Buenos Aires: Siglo XXI. pp.107-144.
- BIZE, Cristóbal. 2012. “Hacia una experiencia de poder popular: Los trabajadores de la madera en la cordillera de Valdivia (Neltume, 1970-1971)”. En: I. Piper y V. Rojas (Eds.) *Memorias*,

- Historias y Derechos Humanos*. Santiago: Universidad de Chile. Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo. pp. 15-36.
- BRAIDOTTI, ROSI. 2000. *Sujetos Nómades*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- BUTLER, Judith. 2007. *El Género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- CUMES, Aura. 2012. "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario hojas de Warmi*, 17:1-16.
- DAVIS, Angela. 2006. *Mujeres, Raza y clase*. Buenos Aires: Akal Ediciones.
- DE FINA, Debora y FIGUEROA, Francisca. 2019. "Nuevos 'campos de acción política' feminista: Una mirada a las recientes movilizaciones en Chile". *Revista Punto Género*, 11: 51-72.
- PITCH, Tamar. 2014. "La violencia contra las mujeres y sus usos políticos". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 48:19-29.
- POVINELLI, Elizabeth. 2006. *The empire of love. Toward a theory of intimacy, genealogy, and carnality*. Durham: Duke University Press.
- RICHARD, Patricia y PAINEMAL, Millaray. 2011. "Transnacionalización, Derechos Humanos y mujeres mapuche". En: V. Cheanut, M. Gómez, H. Ortiz y M. Sierra (Eds.) *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, FLACSO (Ecuador). pp.291-312.

Adultxs cis e hijxs trans: etnografía sobre experiencias y estrategias de cuidado

WARD TORCHIA, Verónica / Facultad de Filosofía y Letras, UBA - veroward9@gmail.com

Grupo de Trabajo 14: Antropología feminista: sexualidades, parentesco y procesos organizativos en clave de género.

» Palabras clave: niñez - género – cuidado

» Resumen

La niñez y adolescencia trans*¹ o no binarie se constituyen socialmente como un modelo de alteridad. Por un lado, la niñez como la diferencia frente a lo adulto y, por otro lado, lo trans o no binarie como opuesto a lo cis-heteronormativo².

En función de la complejidad que repone la perspectiva antropológica, en esta instancia me propongo compartir un avance sobre el trabajo de campo realizado, el cual nos permite hablar sobre la fluidez del género, motivada por una disconformidad con los modelos hegemónicos impuestos. En este sentido, proponemos desnaturalizar la reproducción del género binario (varón – masculino, mujer – femenino), generando conocimiento sobre cuerpos e identidades que demuestran que la supuesta rigidez del género es un mandato social del que podemos desprendernos.

Dado que es profusa la cantidad de trabajos antropológicos que tratan esta temática en la edad adulta, el desafío que proponemos a través del siguiente análisis, nos permitirá atender a las implicaciones de vivir una infancia o adolescencia fuera del modelo hetero-cis que tradicionalmente nos han mostrado como “el natural” y, por ende, “el correcto”. Al transgredir las normas de socialización del género, estxs niñxs y adolescentes se ven involucradxs en procesos de reflexión identitaria, y desde aquí nos preguntamos por la

1 Desde esta investigación entendemos el concepto “trans” sin necesidad de sumergirnos en sub-categorías (transgénero, transexual, travesti) dando cuenta de que existen tantas formas de transitar el género como subjetividades. De acuerdo con Marisa Belausteguigoitia, se toma este concepto como posibilidad de penetrar los límites y transformar los contenidos de estos límites, de poder llegar a superar binarios y opuestos que dicen que se es hombre o se es mujer, que se es de género masculino o femenino.

2 Sistema que pretende establecer una línea continua entre sexo, identidad de género, orientación sexual, expresión sexual y a la vez deseo sexual, en donde todo esto tiene que coincidir y presentarse como natural. Este sistema violenta y silencia que estos procesos no son naturales ni obedecen a la biología (Cabral, 2003).

construcción de estrategias de cuidado en las familias en las que, adultxs comúnmente cisgénero, acompañan a sus hijxs en dichos procesos.

Para ello, nos adentraremos en la concepción de cuidado y en sus implicaciones frente al desafío de acompañar una identidad que rompe con las conformaciones hegemónicas desde edades más tempranas como la infancia o la adolescencia.

› ***Deconstruir para construir***

Para adentrarnos en lo que ha supuesto realizar esta investigación, se hace necesario realizar un proceso individual en el que seamos capaces de desnaturalizar la reproducción del género binario y de replantearnos cómo entendemos sus implicaciones en la crianza desde el momento en que nacemos, tratando además de desplazarnos de nuestra visión adultocéntrica.

A pesar de su heterogeneidad, el mundo está interpretado de manera polarizada, y esto podemos apreciarlo en las numerosas formas de clasificar conceptos dividiéndolos en partes separadas pero complementarias, por ejemplo: el bien - el mal, la naturaleza - la cultura, el estado - la sociedad civil, lo público - lo privado, la mente - el cuerpo, el sexo - el género, el varón - la mujer, el niñx - el adulto, etc. Estas clasificaciones, se vuelven hegemónicas por repetición y terminan por encarnar una idea universal, que no sólo homogeniza las experiencias individuales, sino que además deja en claro quiénes desafían esta universalidad. Referentes como Millet (1970), Wittig (1980), Foucault (1991), Butler (1990), De Lauretis (1999), Maffía (2001), ya han desarrollado estas ideas en profundidad, por lo que sus planteamientos teóricos se constituyen como antecedentes en esta investigación.

En base a esto, en el siguiente trabajo se tienen en cuenta las clasificaciones hegemónicas mencionadas para poner en discusión sus discursos dicotómicos, haciendo hincapié en lo que tiene que ver con el género y la edad para ofrecer la oportunidad de pensar más allá de una sociedad anclada en la cis-heteronormatividad desde el momento en que nacemos.

Desnaturalizar la reproducción del género binario nos abre un mundo de posibilidades infinitas sobre cómo vivir, lo que genera identidades e identificaciones que no tienen por qué corresponder con los modelos hegemónicos mencionados. Es profusa la cantidad de trabajos antropológicos que tratan esta temática **en la edad adulta**, pero en esta investigación el desafío es dar cuenta de la disconformidad con la identidad de género asignada al nacer, en base a la genitalidad experimentada desde edades tempranas como son

la niñez o la adolescencia y, además, conocer las estrategias de cuidado que se vuelven necesarias en su entorno familiar, especialmente.

Las niñeces y adolescencias trans o no binaries, requieren de afectos y cuidados, al igual que el resto de lxs niñxs. Además, pensadxs como personas que transgreden las normas de socialización del género, se ven involucradas en procesos de reflexión identitaria, que a veces conllevan hacia un camino de transición en el que se requiere de cuidado.

Así, desde esta investigación abordamos las implicaciones del núcleo familiar como espacio afectivo de crianza de sus hijxs trans o no binaries, atendiendo a los vínculos relacionales que se producen en estas y cuestionando la universalidad del modelo de familia occidental cis- heteronormado. En relación a esto, Fonseca (1999) señala que recorreremos un camino difícil en la búsqueda de la justicia social, entre la arrogancia totalitaria (que descalifica todo lo que es diferente) y la complacencia paternalista (que acepta la diferencia como parte del orden natural).

Y es que las personas trans o no binaries, como parte de la diversidad sexual, atraviesan la desigualdad estructural de nuestra sociedad regida aun por el binarismo y la cis-heteronorma, por lo que el acompañamiento de lxs mismxs requiere de la resignificación del contexto familiar, implementando nuevas estrategias de cuidado.

Para pensar en el cuidado de niñeces y adolescencias trans o no binaries dentro de la familia, desde aquí, como punto de partida, se retoman los estudios de género y los estudios sociales de la infancia, con el fin de analizar y poner en tensión las categorías hegemónicas de niñez, género y cuidado. El hecho de reconocer la existencia de estas subjetividades empíricas y las estrategias de cuidado que se van conformando en los distintos hogares, implica un cuestionamiento sobre el orden social *per se*. Con el fin de poder resignificar a les niñes y adolescentes trans o no binaries, como sujetos activos y constructores de su propia realidad, proponemos re-pensar en el valor que como sociedad adultocéntrica le damos a su voz, ya que para iniciar un acompañamiento lo primero que se hace necesario es escuchar su pedido.

Es así como nos adentramos en este avance del proyecto investigativo que estoy realizando, en el que primeramente explicaré el recorrido realizado para iniciar este proceso y luego profundizaremos en dos aspectos visibles del análisis de los registros de campo: la fluidez en la expresión de género y la repercusión del silencio en la salud.

De esta manera, podemos acercarnos a la realidad históricamente silenciada sobre estos cuerpos e identidades que demuestran que la supuesta rigidez del género es un mandato social del que podemos desprendernos.

› *¿Cómo llegué a ellxs?*

En esta ponencia se presenta el trabajo de campo realizado para la investigación etnográfica “adultxs cis e hijxs trans: etnografía sobre experiencias y estrategias de cuidado”.

Mi acercamiento con estas familias diversas, de las cuales algunas de ellas posteriormente resultarían ser participantes de mi trabajo de campo, se produjo a partir de mi incorporación en la Secretaría de Niñeces y Adolescencias Trans y Diversas (de ahora en adelante NATRANS) de la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans (FALGBT).

El activismo es una parte importante de esta investigación en varios niveles. En primer lugar -siendo que la causa nunca dejó de interpelarme-, porque habilitó la posibilidad de llevarla a cabo. En segundo lugar, porque ha permitido debatir teóricamente sobre la militancia como estrategia de cuidado de muchas familias (en su mayoría madres) que quieren acompañar a sus hijxs trans o no binaries: ¿acaso rompe con la mirada hegemónica del cuidado?

La resignificación del cuidado para estas madres nos permite repensar la visión única y “natural” de la maternidad. De acuerdo con Brovelli (2019), el análisis del cuidado nos obliga a poner el foco simultáneamente en el plano singular –la vida cotidiana individual y familiar– y en el plano general –las normas e instituciones sociales–, ya que en el cruce entre ambos se define cómo se va a organizar el cuidado. Aquí resulta interesante el concepto que propone Faur (2014) de “organización social y política del cuidado”, entendida como “la configuración que surge del cruce entre las instituciones que regulan y proveen servicios de cuidado y los modos en que los hogares y sus miembros acceden, o no, a ellos” (pag. 27).

La FALGBT fue fundada en el año 2005 por un grupo de cinco organizaciones pioneras y actualmente nuclea a más de ciento cincuenta (150) organizaciones de la diversidad sexual de todo el país, que trabajan para promover la igualdad real de la población LGBT+. Desde su conformación han asumido un compromiso de trabajo para lograr “los mismos derechos con los mismos nombres” de los que gozaba el resto de la población sin ningún tipo de restricción. Esta Federación ha colaborado en el diseño e implementación de políticas públicas a nivel nacional, provincial y municipal, en aras de lograr la igualdad de oportunidades y trato de las personas LGBT+.

En el año 2016, la FALGBT creó su Secretaría de Infancias y Adolescencias Trans y sus Familias (SIATF), más recientemente renombrada como Secretaría de Niñeces y Adolescencias trans y sus familias (NATRANS), con el objetivo de acompañar a todxs lxs niñxs y adolescentes trans o no binaries y a sus familias, brindar información, espacios de encuentro, contención, talleres, capacitaciones, promover la visibilidad y distintas acciones en defensa de los derechos de estas infancias y adolescencias. La Secretaría está conformada

por familias, niñxs y adolescentes trans y no binaries; cuenta con un equipo de psicólogxs, tres secretarixs (de Familias, Juventudes y Salud) dispuestxs a acompañar, contener, informar y asesorar a las familias, en el marco de la ley de identidad de género 26.743, articulando con redes de todo el país y la región. Además, articula a su vez con la Defensoría LGBT que fue creada en un convenio entre la Defensoría del Pueblo de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y la FALGBT.

Mi formación de grado es en educación social (algo equivalente a lo que se conoce como Trabajo Social en Argentina) y esto fue lo que me permitió comenzar a formar parte del equipo interdisciplinario de la Secretaría NATRANS, formalmente como trabajadora social, espacio al que le debo agradecer haberme recibido de manera tan gentil, aún siendo virtual nuestra primera etapa de contacto. Desde entonces he podido participar en algunos de los proyectos de la Secretaría (armando protocolos de actuación, colaborando en la propuesta de proyectos de intervención para el Ministerio de Salud, Ministerio de la Mujer, Géneros y Diversidad Sexual, etc). No obstante, mi labor principal ha consistido en el asesoramiento a las familias sobre el trámite del proceso de cambio registral³, por el que sus hijxs pueden acceder al cambio de nombre y género, asignado al nacer en el Documento Nacional de Identidad, a través de la rectificación de su partida de nacimiento original. Dicha labor, ha sido llevada a cabo con las familias, o a veces directamente con sus hijxs adolescentes, en modalidad virtual, vía Whatsapp o, si era necesario, vía telefónica.

Este contacto previo como trabajadora social resultó movilizante para empezar a conocer algunas familias diversas, así como la configuración de la Secretaría NATRANS, pero la investigación antropológica requería un contacto más estrecho para poder avanzar en el proceso de trabajo de campo. Para ello, con ayuda del equipo que estaba al tanto de mi proceso de investigación, se realizó una difusión en el numeroso grupo de Whatsapp de las familias de la Secretaría, y empezaron a contactarme para participar en la investigación como informantes. A partir de esto, comencé a coordinar encuentros con cada familia a lo largo y a lo ancho de la Provincia de Buenos Aires, movilizándome a sus barrios o domicilios.

³ Si hacés uso de tu derecho al reconocimiento de tu identidad de género, de acuerdo con la Ley 26743, podés solicitar un nuevo DNI con tus datos actualizados. Pero antes tenés que rectificar tu partida de nacimiento en el Registro Civil donde te inscribieron al nacer. Una vez rectificada la Partida de Nacimiento con tu nombre y género modificados, podrá iniciar el trámite de Rectificación de DNI.

› ***“El vaivén” – Fluidez en la expresión de género como subversión al binarismo tradicional***

En este apartado hablaremos sobre una de las respuestas recurrentes que encontramos en los marcos de referencia de los distintos actores: la fluidez en la expresión de género.

Lo cierto es que para poder dar cuenta de esta fluidez, basándonos en el recorrido teórico realizado, tenemos que pensar la necesidad de discutir el binarismo sexual, tan interiorizado en nuestros imaginarios. Aquí se ve involucrada explícitamente la biología, que dialoga con la sociología de la ciencia y con las epistemologías feministas. Butler (1990) también ha enfrentado los problemas suscitados por la concepción de las “identidades” como fijas y, de acuerdo con su planteo, resulta necesario advertir que este modelo binario socialmente instaurado, no solo implica lo biológico, sino que también se aplica al género, que es una construcción cultural.

El binarismo dicta que existen dos géneros (masculino y femenino), que además han de corresponderse con el sexo (varón o mujer). Este mandato deja por fuera infinidad de subjetividades que no encajan en estas gavetas hegemónicas. Por ello, desde esta investigación, dichas afirmaciones se colocan en entredicho, demostrando que no solo no existen dos géneros, ni tampoco solo existen dos sexos, algo visible simplemente haciendo referencia al colectivo intersex, cuyas gónadas sexuales son variables y no se corresponden con la idea de que solo existen dos sexos (binarismo sexual). Diana Maffia da cuenta de esto, señalando que la ideología dicotómica del género es anterior y más fuerte que el sexo biológico:

“tan fuerte es el dogma sobre la dicotomía anatómica, que cuando no se la encuentra se la produce. Cuando los genitales son ambiguos, no se revisa la idea de la naturaleza dual de los genitales si no que se disciplinan para que se ajusten al dogma” (Maffía, 2003: 7)

Así pues, desde aquí se cuestiona la pretensión social sobre esta coincidencia obligatoria entre sexo, género y orientación sexual en el establecimiento de las identidades, y en base al recorrido teórico la consideramos como una cuestión más política que empírica. Esto nos lleva a reflexionar sobre el concepto foucaultiano de “biopolítica”, el cual plantea que la modernidad, implica un control y una administración cada vez más intensos, más diferenciados y más abarcativos del ciclo biológico de los cuerpos y de las poblaciones.

Ahora bien, podemos pensar en la fluidez en la expresión de género como una ruptura del modelo binario, que podemos problematizar desde la deconstrucción de estos discursos hegemónicos y del orden social.

En el caso de las niñeces y adolescencias trans o no binaries, vemos que su existencia habla sobre la arbitrariedad del género, que por supuesto no se encuentra supeditado a aspectos biológicos. Esto rompe con la creencia de que la diferencia biológica es el criterio de clasificación de ciertos indicadores del cuerpo que definen su sexo y su género, y, por ende, su identidad. Pero, además, vamos a ir un poquito más allá. A través de los relatos de madres y padres, podemos observar que la expresión de disconformidad con el género asignado al nacer no implica necesariamente identificarse con el tradicionalmente opuesto.

Muchas de las madres entrevistadas, hacían referencia a un estado de confusión cuando sus hijxs, después de expresar que no se identificaban como varones o mujeres, seguían apropiándose de aspectos socialmente relacionados con el género que estaban “rechazando”.

“Yo esperaba que ser trans era identificarse con todo lo masculino, con posturas masculinas que no veía en él, y que yo no viera eso en él no quería decir que él no se sintiera así, así que el error lo estaba cometiendo yo en mi expectativa, dentro de lo que uno conoce” (Entrevista a Laura mamá de Ian, mayo 2022, Buenos Aires).

“No hay colores mamá, no hay géneros, no hay juguetes. A él le gusta pintarse los ojos, delinearse, entonces yo le decía ‘¿pero eso no es de nenas?’” (Entrevista a Carla, mamá de Santi, mayo del 2022, Buenos Aires).

Por ejemplo, Laura esperaba que su hijo, al identificarse como varón trans, quisiera adoptar todo lo socialmente considerado como masculino. Algo similar le ocurrió a Carla, quien consideraba el uso del maquillaje como algo exclusivamente femenino. Estos adolescentes vienen a romper con todos esos discursos hegemónicos. Esto implica reconocer un recorrido en el que han realizado un proceso interno para encontrar su propia comodidad, que ha derivado en esta fluidez del género. Thiago, varón trans, expresó su disconformidad con el género asignado al nacer, que era el femenino, y en aquel momento sintió la necesidad de adoptar todo lo socialmente entendido como masculino. Como veníamos señalando, asumir una identidad y un cuerpo trans implica un proceso complejo de construcción propia que tiene distintas etapas. Patricia, mamá de Thiago, puede dar cuenta de que este tránsito no tiene por qué llegar a un lugar definido, si no que por el contrario, puede involucrar numerosas variabilidades.

“Un día tiene más ganas de pintarse los labios y otro día de otra manera más masculina y él se siente bien en ese vaivén más fluido, cosa que en primer año... ‘quiero sentir varón y quiero demostrarte que soy varón, y quiero ir al baño de varones, y quiero...’ o sea, fue como que quería una clase avanzada; de un día para el otro ser un hombre.” (Entrevista a Patricia, mamá de Thiago, mayo del 2022, Buenos Aires).

Estas resistencias para escoger una sola manera de expresarse dentro de los parámetros binarios, son elementos que sugieren una rebelión contra las categorías binarias.

Lohana Berkins (2003), activista travesti pionera por los derechos de la identidad de género, se replantea estos mandatos en su *“Itinerario político del travestismo”*:

“Este género, de alguna manera elegido o autoconstruido, no debe ser uno de los dos géneros que impone el sistema patriarcal. Nosotras pensábamos que nuestra única opción si no queríamos ser varones, era ser mujeres. Es decir, si para ser varones había que ser masculinos, al no querer adoptar las características masculinas como propias pensamos que nuestra única opción era la única otra existente: ser mujer femenina. Hoy tratamos de no pensar en sentido dicotómico o binario. Pensamos que es posible convivir con el sexo que tenemos y construir un género propio, distinto, nuestro”. (Berkins, 2003: 67)

Resulta interesante pensar que una persona transgénero que subvierte el orden binario y se identifica completamente con el género “opuesto”, en realidad sigue reproduciendo los roles de género asignados para el género con el que se identifica, valga la redundancia. Pero los procesos de conformación identitaria pueden ser mucho más complejos que el mero hecho de identificarse con lo que la sociedad esperaría como “opuesto”, basándose en la creencia de que lo masculino es opuesto a lo femenino y viceversa. Esto se vuelve un mito pudiendo reconocer la fluidez del género en muchas personas trans o no binaries que sienten la comodidad en *“en ese vaivén más fluido”*, en palabras de una de las personas contactadas.

➤ **La repercusión del silencio en la salud**

A través de la información compartida por las familias en las entrevistas o en algunos encuentros de la Secretaría NATRANS, podemos dar cuenta de la alta incidencia de chicxs que antes de realizar su proceso de transición han sufrido o todavía sufren depresión.

“[...]por todo lo que estaba pasando. Estuvo con una depresión bastante aguda, con pensamientos de quitarse la vida” (Entrevista a Viviana, mamá de Maxi, abril del 2022, Buenos Aires).

“no me sentía bien para nada, en ese momento no quería saber nada de vivir, nada. Estaba muy mal. Antes, literalmente, no sé, me veía al espejo y me odiaba, no sé, cosas así. Me decía que era horrible...” (Entrevista a Nathy, chica trans adolescente, mayo del 2022, Buenos Aires).

“estaba encerrado siempre en la habitación a oscuras, era una pelea constante, estuvimos a punto de sacarle la puerta de la pieza porque era encerrarse y todo oscuro, no querer estar, no hablar conmigo en todo el día... fueron unos meses que se encerró así, yo no sabía qué hacer” (Entrevista a Carla, mamá de Santi, mayo del 2022, Buenos Aires).

Esto nos lleva a poner el foco de atención en los efectos que puede acarrear para la salud mental el hecho de no hallarse o no identificarse con el género asignado al nacer, sumado a la dificultad para expresar dicha situación (a veces de forma tardía). Como vemos, en la variedad de registros de campo, muchxs de lxs que sufrían depresión en la niñez,

cuando pudieron expresarse ya estaban en la etapa de la adolescencia, lo cual implica haber mantenido la situación “en secreto” durante años, lo que implica haber vivido todo ese tiempo bajo una identidad que no era la suya, si no la esperada socialmente. Este silencio genera una situación angustiante para le chiqux en sí, por supuesto, y también para sus familias, quienes en los testimonios compartían el malestar que les producía ver a su hijx en ese estado y no saber el motivo. “Yo en esa época no podía entender qué era lo que le pasaba a esa criatura que estaba tan mal” (*Entrevista a Laura mamá de Ian, mayo 2022, Buenos Aires*).

Los motivos son muy diversos y cada situación personal tiene sus particularidades, pero, recurrentemente, en los testimonios de lxs participantes se hace referencia a un intervalo temporal dedicado a una búsqueda interna de su identidad y un posterior temor a la reacción del otrx.

“-Pero si no nos decís no sabemos qué te pasa, ¿cómo te vamos a ayudar? ¿Qué te pasa?

-No pasa nada.

-¿Pero qué te pasa?

-No pasa nada”

(Entrevista a Ana, mamá de Nathy, mayo del 2022, Buenos Aires)

Hablamos de familias en las que habitan personas cisgénero, cuyo imaginario comúnmente se construye bajo el modelo binario. Estas, han de hacer un esfuerzo por comprender a los sujetos que discuten la norma, que en este caso, se trataría de sus hijxs. Para ello se involucran en un proceso de deconstrucción en el que se empieza a problematizar la naturalización del pensamiento binario y cis-heteronormado. Una de las madres militantes entrevistadas, que además es psicóloga, señalaba lo siguiente:

“conocí a muchísima gente trans en el camino y todo lo que me refieren de su infancia es la angustia de su infancia y de su adolescencia. La angustia de que no fue comprendido, que no fue escuchado, que tuvo que esperar a irse de la casa o esperar a que no sé... ‘Cuando mi papá se murió recién pude decir’. O sea muchas historias así y yo no quiero que mi hijo pase lo mismo” (*Entrevista a Adriana, mamá de Sara, noviembre del 2019, Buenos Aires*).

Atravesar este proceso en solitario, vemos que además de generar la situación angustiante en el núcleo familiar puede conllevar serios problemas de salud mental para la persona en sí. En varios casos la preocupación de las familias se disparó ante hechos alarmantes derivados de la depresión, como la manifestación de autolesiones, a partir de lo cual, iniciaron terapia con especialistas en salud mental (psicólogos, psiquiatras, etc).

“Tuvo problemas, se autoflagelaba, se cortaba los brazos y las piernas.” Entrevista a Carla, mamá de Santi, mayo del 2022, Buenos Aires).

“Él en quinto grado empezó a cortarse con la tijera en el colegio, había pasado primero en la casa del papá, después pasó en el colegio, entonces como pasó en el colegio, bueno, nos llamaron” (*Entrevista a Patricia, mamá de Thiago, mayo del 2022, Buenos Aires*).

Es importante señalar que la persona que hace la solicitud no sufre de una patología que debe ser rectificada. La persona hace la solicitud a otra con el objetivo de efectuar transformaciones que la conducirán a habitar mejor y más corporalmente el mundo. En palabras de Butler, “No se trata de conseguir la normalidad, sino de encontrar un modo de vivir y vivir bien”. Desde la secretaría NATRANS, quienes realizan un aporte teórico para el acompañamiento integral de las niñeces y adolescencias trans, han analizado los efectos de no atender este llamado. Estas prácticas discriminatorias en el seno familiar, habilitan prácticas autoritarias que obstaculizan los procesos de subjetivación y de expresión identitaria de le niñx. Algunas de ellas pueden ser: respuestas defensivas, falta de consentimiento de la dimensión de pérdida, falta de reconocimiento o rechazo a la dignidad de la palabra de le niñe o le joven, negación de intervención sobre el entorno social en situaciones que pudieran llegar a requerirlo, etc.).

➤ **Mejorando el porvenir**

Históricamente ha existido un discurso represivo contra toda aquella expresión de la identidad de género o la orientación sexual que no se corresponde con el modelo hegemónico, considerando dichas expresiones como “desviaciones”. Su repercusión en el desarrollo de la identidad de niñxs y adolescentes, pertenecientes a las disidencias sexuales, ha dado lugar a intervenciones clínicas, diagnósticos erróneos y patologizaciones producto de una violencia simbólica y estructural producida por esta confrontación con el modelo aceptado socialmente (el hetero-cis).

A pesar de los derechos adquiridos a partir de la Ley 26.061, de Protección Integral a niñas, niños y adolescentes, la Ley 26.150 de ESI (Educación Sexual Integral), la Ley 26.657 de Salud Mental y la Ley 26.743 de Identidad de Género, se puede afirmar que aún existe, por parte de la sociedad, el desconocimiento y rechazo hacia la población trans y no binaria o con diversidad en la orientación sexual, que se expresa en prejuicios, falsas creencias, frases hirientes, que las niñeces y adolescencias diversas reciben muchas veces con dolor, tristeza o depresión.

Claudia Freidenraij (2020), historiadora argentina y especialista en cuestiones de infancia, da cuenta de que reponer las condiciones sociales de la experiencia infantil es parte del trabajo que historiadorxs y antropólogxs procuramos realizar en nuestras investigaciones. De acuerdo con la autora, advertimos que los cambios en la infancia suponen siempre transformaciones en la posición de los adultos, en las relaciones intergeneracionales, en las configuraciones familiares, en las prácticas de crianza, en los discursos y en las políticas sobre la infancia.

Kate Millet revolucionó su mundo proclamando que "¡lo personal es político!", el cual terminaría siendo uno de los argumentos más utilizados como lema del movimiento estudiantil y de la segunda ola del feminismo. En sintonía con esto, y como veníamos señalando, desde esta investigación se abordan (a través de una perspectiva transfeminista y antropológica) las experiencias trans o no binaries de estxs niñxs y jóvenes adolescentes en sus hogares y en sus vínculos familiares. Estas niñeces y adolescencias generan reconfiguraciones en el núcleo familiar (a nivel micro) y cuestionan el orden social (a nivel macro) y esto nos permitirá abordar la conexión entre la experiencia personal y las grandes estructuras sociales y políticas.

Por su parte, los activismos últimamente han prestado más atención a las etapas de la infancia y adolescencia dentro del colectivo trans. Gabriela Mansilla (2018), madre de la primera niña trans en el mundo que obtuvo su DNI con cambio de género, apunta que:

"Hay que reconocer que, en el maravilloso y valiente activismo de este país, al que respeto y al que debo el impulso de la ley que te dio el derecho a un DNI, faltaba la bandera de la infancia trans. Entiendo que había tanto por lo que luchar y solucionar que la infancia quedó relegada para resolver y atender las urgencias adultas" (Mansilla, 2018: 67).

Haciendo referencia a la situación descrita sobre Gabriela Mansilla, activista por los derechos de las niñeces trans, a raíz de tener a su hija Luana, Susy Shock problematiza la infancia trans que no tiene este apoyo por parte de la familia o de la sociedad:

"Lulú está súper empoderada. El problema son el resto de los niños y las niñas que no tuvieron a Gaby de mamá, ¿entendés? Ese es el tema. Entonces no hablemos de Lulú o desde Lulú, hablemos de que seguimos destruyendo esas infancias y ahí hay que hablar entonces de todos y todas" (Wayar, 2018: 70).

El discurso represivo contra toda aquella expresión de la identidad de género o la orientación sexual que no se correspondiese con el modelo hegemónico, considerando dichas expresiones como "desviaciones", repercute en el desarrollo de la identidad de niñxs y adolescentes pertenecientes a las disidencias sexuales. En consecuencia, se ha dado lugar a intervenciones clínicas, diagnósticos erróneos y patologizaciones, producto de una violencia simbólica y estructural producida por esta confrontación con el modelo aceptado socialmente (el hetero-cis).

Entonces, dada la necesidad de atender esta realidad históricamente silenciada e invisibilizada, esta investigación se propone no sólo dar cuenta de ella, sino también contribuir teóricamente a especificar los rasgos singulares que adopta el cuidado a las niñeces y adolescencias trans o no binaries desde la familia. Todo ello en pos de una mejor intervención futura que permita acompañar una identidad que rompe con las

conformaciones hegemónicas, desde edades más tempranas como la infancia o la adolescencia.

➤ ***Antropología como ciencia ideal para la deconstrucción***

Este trabajo antropológico es abordado desde un enfoque cualitativo a través de la etnografía, que como indica Rockwell (1987), no es una simple técnica sino una estrategia metodológica que permite obtener información empírica en el espacio en donde se desenvuelven los acontecimientos estudiados, “documentar lo no documentado”.

El proceso de investigación consta de una primera parte constituida por la historización y contextualización de las categorías de “niñez”, “género” y “cuidado”, que estructuran el marco teórico de esta investigación y, por otra parte, es conformada por el análisis del trabajo de campo realizado hasta ahora.

En el transcurso del trabajo de campo se ha tenido en cuenta que la obtención de la información exige unas estrategias diferentes según sea el grado de privacidad que socialmente se le asigna, y como sabemos, la sexualidad infantil ha sido históricamente invisibilizada y desde la perspectiva social y educativa continúa siendo escondida.

Dada la especificidad del objeto de estudio propuesto, es importante destacar que la cuestión del acceso a la información adquiere matices peculiares. Como señala Jociles Rubio (1999) el acceso a la información y a los escenarios constituye uno de los mayores problemas de cualquier investigador, pero más en el caso del etnógrafo que busca no sólo consultar documentos o que los informantes le cuenten cosas, y con la mayor profundidad posible, sino estar presente en ellas con el fin de poder observarlas directamente.

De esta forma, se ha aplicado el método de la entrevista abierta en madres/padres, u otras personas del entorno cercano de estas niñeces o adolescencias trans o no binaries, por ser los cuidadores que les acompañan. Esto me permite reconstruir la forma en que las madres/padres componen claves de interpretación sobre lo que expresan sus hijos, como parte del proceso de configuración y afirmación de una identidad autopercebida en la infancia. Previamente al momento de la entrevista, se daba opción a las madres/padres de que su hijx en cuestión estuviera presente si lo deseaba, con el fin de darle voz a la persona trans o no binarie, dejando un poco de lado el discurso adultocéntrico, para poder ir construyendo el recorrido de sus experiencias en base a su propio testimonio. Mayoritariamente las madres manifestaban que se sentían más cómodas estando solas para hablar de este tema, aunque sí se produjeron algunas entrevistas con lxs chicxs presentes.

Por otra parte, en espacios específicos que abordan la temática en cuestión, como por ejemplo en las reuniones de familias miembros de la Secretaría NATRANS, o de familias que

llegan nuevas y requieren de asesoramiento, el método utilizado ha sido la observación participante. Esta combinación minimiza el peligro de que los resultados sólo sean aplicables a las entrevistas. Así, de acuerdo con Rockwell (2011) exprimimos al máximo estas experiencias, mientras construimos relaciones conjuntas de acercamiento, simétricas, mostrando disposición y sensibilidad para poder aprender más.

Así, hemos ido indagando en la concepción de cuidado y en sus implicaciones dentro de la familia en el transcurso, o si se quiere desafío de acompañar una identidad que rompe con las conformaciones hegemónicas, desde edades más tempranas como la infancia o la adolescencia.

➤ **Referencias bibliográficas**

- BELAUSTEIGUITIA, Marisa. (s/f). *Proyecto Mujeres y Género en América Latina [Conceptos]*. Instituto de Estudios Latinoamericanos, Freie Universität, Berlin. https://www.lai.fuberlin.de/es/elearning/projekte/frauen_konzepte/projektseite_n/frauenbereich/marisa/E_Konzepte/index.html (02 de febrero de 2022)
- BERKINS, Lohana. 2003. "Un itinerario político del travestismo". En: D. Maffía (comp.) *Sexualidades Migrantes. Género y Transgénero*. Buenos Aires: Scarlett Press. pp. 127-137.
- BROVELLI, Karina. 2019. "El cuidado: una actividad indispensable pero invisible". En: G. Guerrero, K. Ramacciotti y M. Zangaro (Comps.). *Los derroteros del cuidado*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. pp. 31-45.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- CABRAL, Mauro. 2003. "Pensar la intersexualidad, hoy". En: D. Maffia (Ed.), *Sexualidades Migrantes. Género y Transgénero*, Buenos Aires: Feminaria. pp. 117-126.
- DE LAURETIS, Teresa. 1991. "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica" En: M. C. Cangiomo y L. DuBois (comp). *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. pp. 73-113.
- FAUR, Eleonor. 2014. *El cuidado infantil en el siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michael. 1991. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*. México: Siglo XXI.
- FREIDENRAIJ, Claudia. 2021. "La infancia y la diversidad de arreglos familiares". Clase de la Capacitación universitaria extracurricular Infancias contemporáneas. Un enfoque histórico-social y antropológico. Facultad de Filosofía y Letras-UBA/Sholem, 2ª cohorte.

- JOCILES RUBIO, María Isabel. 1999. "Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico". *Gazeta de Antropología*, 15: art. 01
- MAFFIA, Diana. 2001. "Ciudadanía Sexual". *Feminaria*, XIV: 26-27.
- MANSILLA, Gabriela. 2018 . *Mariposas libres. Derecho a vivir una infancia trans*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- MILLET, Kate. 1995 [1970]. *Política sexual*. Valencia: Editorial Cátedra.
- Ley 26.061. 2005. Ley de Protección Integral de los derechos de las Niñas, niños y adolescentes. D.O 30767. 21 de Octubre de 2005.
- Ley 26150. 2006. Programa Nacional de Educación Sexual Integral. Boletín Oficial de la República Argentina. 24 de octubre de 2006.
- Ley 26.657. 2010. Ley Nacional de Salud Mental. D.O 32041. 2 de diciembre de 2010.
- Ley 26.743. 2012. Establécese el derecho a la identidad de género de las personas. Sancionada el 9 de mayo de 2012. Promulgada el 23 de mayo de 2012.
- MAFFIA, Diana; BERKINS, Lohana; CABRAL, Mauro; FERNÁNDEZ-GUADAÑO, Josefina; FISHER PFAEFFLE, Amalia; GIBERTI, Eva; RAPISARDI, Flavio y SOLEY BELTRAN, Patricia. 2003. *Sexualidades Migrantes. Género y Transgénero*. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- ROCKWELL, Elsie. 1987. *Repensando institución, una lectura de Gramsci*. México: Departamento de Investigaciones Educativas, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN.
- ROCKWELL, Elsie. 2011. *La experiencia etnográfica: Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- WAYAR, Marlene. 2018. *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Editorial Muchas Nueces.
- WITTIG, Monique. [1980] 2007. "El pensamiento heterosexual". En: *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.