

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

# Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

**CONTEMPORÁNEAS**

AÑO 10 / 19 / NOVIEMBRE 2024

**10º ANIVERSARIO**

## **ARTÍCULOS**

**Escriben**

María Epele, Mariano Del Pópolo,  
Cristian Alejandro Darouiche, Mayra Valcarcel,  
Cecilia Capovilla, María Sol Bruno,  
Elizeu Pinheiro da Cruz, Gabriel de Jesus Leão,  
Robson de Cássio Santos Dourado, Sian Lazar y  
Mariana Inés Godoy

## **RESEÑAS**



UNSAM  
EDITA



CENTRO DE ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA  
ESCUELA IDAES\_UNSAM

# UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: Carlos Greco

## ESCUELA INTERDISCIPLINARIA DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Decano: Ariel Wilkis

Fundador y Director Honorario: José Nun

Director Consulto: José Emilio Burucúa

Secretaria Académica: Mariana Álvarez Broz

## ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS

Revista del Centro de Estudios en Antropología

ISSN 2451-8050

**Directora** Silvia Hirsch, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

### **Coordinadora editorial**

Noelia Enriz, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

### **Asistencia Editorial**

Lucía de Abrantes, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Luisina Castelli, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Nahir Paula de Gatica, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Andrea Silvina Hojman, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Pedro Munaretto, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Editor responsable: Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales  
Redacción: Roque Sáenz Peña 832, C1035AAQ, CABA, Argentina  
www.idaes.edu.ar  
etnocont@gmail.comTel / Fax: 0054 11 4374 7007

Domicilio legal: Yapeyú 2068, San Martín (B1650BHJ), Argentina  
Maquetación: María Laura Alori  
Corrección: Fernando León Romero  
Créditos de la foto de tapa: Gerencia de Comunicación, UNSAM

## COMITÉ EDITORIAL

Máximo Badaró, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Claudia Briones, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

César Ceriani Cernadas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Mariana Chaves, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

María Epele, Universidad de Buenos Aires, Argentina

José Garriga, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Valeria Hernández, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Axel Lazzari, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gabriel Noel, Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de General San Martín, Argentina

Gustavo Sorá, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

## CONSEJO EDITORIAL

Marc Abélès, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Oscar Aguilera, Universidad Católica del Maule, Chile

Federico Besserer, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Veena Das, Johns Hopkins University, EUA

Claudia Fonseca, PPGAS-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tim Ingold, University of Aberdeen, Escocia

María Lagos, City University of New York, EUA

Gustavo Lins Ribeiro, Universidade de Brasília, Brasil

George Marcus, University of California, EUA

Sherry Ortner, University of California, EUA

Joao Pacheco de Olivera Filho, PPGAS-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Eduardo Restrepo, Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Maritza Urteaga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Ottavio Velho, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

## ARTÍCULOS

- Etnografías Contemporáneas, Diez años publicando antropología en la Universidad Nacional de San Martín*** 8  
por el equipo editorial
- El cuidado habrá sido cuestionado** 10  
O cómo las Etnografías críticas confrontan las tramas entre el cuidado y el poder  
por María Epele
- La participación de las Fuerzas Armadas de Chile en la respuesta a desastres** 34  
Amenazas a la seguridad, Estado de Excepción y performatividad militar  
por Mariano Del Pópolo
- Madre e hija trans** 62  
Los vínculos de parentesco entre las transfeminidades y travestis  
por Cristian Alejandro Darouiche
- El sendero Naqshbandi en clave femenina** 78  
Sufismo, género y espiritualidad en la Argentina  
por Mayra Valcarcel y Cecilia Capovilla
- Un juego de seducción** 98  
Apuntes metodológicos entre etnógrafa e interlocutores  
por María Sol Bruno
- Represamento de violência em modos de habitar territórios de mineração** 122  
por Elizeu Pinheiro da Cruz, Gabriel de Jesus Leão y Robson de Cássio Santos Dourado
- Antropología y la política de la alteridad** 144  
Una dialéctica latinoamericana y su relevancia para las antropologías del giro ontológico  
por Sian Lazar
- Territorio y mediación de conflictos** 172  
Técnica, valor moral y performance estatal  
por Mariana Inés Godoy

## RESEÑAS

### **Vivir y beber en Malvinas. Un antropólogo entre los Kelpers**

202

Thomas L. Melchionne, Buenos Aires: Editorial SB, 2023, 286 páginas.  
por **Rolando Silla**

### **Boliviantinos y argenguayos**

206

Una nueva generación de jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes en Buenos Aires. Natalia Gavazzo, Buenos Aires: Grupo Editor Universitario 2019, 118 páginas.  
por **Malena García Vildoza**



# ARTÍCULOS

# ***Etnografías Contemporáneas,*** **Diez años publicando** **antropología en la** **Universidad Nacional** **de San Martín**



por el **equipo editorial**

Este año celebramos el décimo aniversario de la Revista *Etnografías Contemporáneas* en formato digital. Esta revista, creada en el año 2005, fue publicada en formato impreso por la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín, editada por María Julia Carozzi, Alejandro Grimson, Daniel Miguez y Pablo Seman, y contó con artículos escritos por investigadores nacionales e internacionales, además de artículos traducidos y reseñas. Desde ese momento, su objetivo fue promover y difundir el conocimiento antropológico. En la primera editorial de la revista en el año 2005 se destacan tres orientaciones que muestran su continuidad a lo largo de la década:

- “una revista de etnografías dedicada a la discusión de investigaciones y problemas en ciencias sociales” (p. 5)
- “una revista realizada en Argentina. Surge en una coyuntura situada y particularizada por una tensión que es su marca local” (p. 6)
- “una revista originalmente impulsada por antropólogos argentinos abiertos al diálogo interdisciplinario” (p. 6).

La revista se discontinuó ante las dificultades de publicar en formato impreso. A partir del año 2014, por sugerencia de Alejandro Grimson, en ese entonces decano del Instituto de Altos Estudios Sociales de la UNSAM, retomamos la publicación de la revista en formato digital bajo la dirección y edición de Silvia Hirsch y Ana Fabaron, y en el marco del Centro de Estudios en Antropología creado en el 2013. Decidimos en ese reinicio que la revista estuviera compuesta de artículos libres, traducción de artículos del inglés y francés, dosieres temáticos y reseñas de libros. Gradualmente incorporamos a estudiantes de posgrado como parte del equipo editorial, a cargo del seguimiento de los artículos y el proceso de evaluación y edición. María Soledad Córdoba, y posteriormente Silvina Merenson, fueron editoras de la revista, y actualmente Noelia Enriz se desempeña como editora, mientras que Silvia Hirsch se ha mantenido como directora de la revista hasta la fecha.

La revista ha incorporado una amplia variedad de contribuciones basadas en estudios etnográficos como así también de carácter teórico. Además se han





publicado traducciones de destacados colegas de Europa, Estados Unidos y Brasil, tales como Marshall Sahlins, George Marcus, Didier Fassin, Joao Biehl, Veena Das y Sian Lazar entre otros, que se interesaron por dar a conocer sus publicaciones en castellano y aportar al campo académico local. Asimismo, la revista ha publicado numerosos artículos escritos por jóvenes investigadores, brindando de esta manera la posibilidad de dar a conocer la producción de conocimiento local como de otras partes de América Latina, aportando de esta manera al desarrollo de la antropología.

Cabe mencionar la publicación de 20 dosieres temáticos que incluyen: antropología aplicada, ambiental, género, antropología urbana, interculturalidad, salud y cuidados y fuerzas armadas, antropología digital, interculturalidad, pueblos originarios, archivos y documentos, giro afectivo, religiosidad, entre otros.

Con el apoyo de la Escuela IDAES, hemos avanzado en la indización de la revista, a nivel nacional e internacional. Asimismo, cabe destacar el apoyo técnico y editorial de UNSAM Edita que brinda el fundamental proceso de corrección, edición, maquetación y publicación de la revista en la página web de la UNSAM.

La revista *Etnografías Contemporáneas* propone constituir un espacio para la publicación de investigaciones recientes basadas en un enfoque antropológico, sin restricción temática, geográfica ni teórica. En la cual tanto académicos de trayectoria, como así también estudiantes de grado y posgrado encuentren un ámbito para publicar sus trabajos en una revista que desarrolla un minucioso seguimiento editorial de las publicaciones. A lo largo de esta década se han producido en nuestra región transformaciones políticas, sociales y religiosas que la revista ha reflejado en la publicación de artículos basados en trabajo de investigación empírico.

Editar una revista en una universidad pública argentina implica un enorme esfuerzo, vocación y compromiso de parte del equipo editorial, como así también de UNSAM Edita. Publicar una revista a lo largo de 10 años ha constituido un proceso de aprendizaje continuo, desde los aspectos técnicos como el OJS, las indizaciones, hasta la lectura, seguimiento y edición de artículos tan diversos en cuanto a sus temáticas y enfoques teóricos. Una tarea que implica una apuesta a la promoción del conocimiento académico local.

*Etnografías Contemporáneas* es el resultado de un esfuerzo colectivo, de una apuesta de dar a conocer las investigaciones recientes en el campo de la antropología, de ayudar al crecimiento del campo y brindar un espacio para que jóvenes investigadores publiquen y se inserten en el proceso de evaluación por pares y la mirada de colegas. Creemos fervientemente en lo que hacemos, por ello a pesar de las dificultades que atraviesa la universidad pública, seguiremos publicando esta revista, y lo haremos sin bajar la calidad, dedicación y entusiasmo.

Agradecemos profundamente a todos y todas las que han formado parte de la revista, y quienes forman parte de ella actualmente:

Matias Ronis Paschkes, Elea Maglia, Nahir de Gatica, Luisina Castelli Rodriguez, Andrea Hojman, Pedro Munaretto, Lucia de Abrantes, Malena García Vildoza, Sofia Guagnini, a las editoras, Ana Fabaron, Soledad Córdoba y Silvina Merenson. Al equipo de UNSAM Edita, su anterior directora, Daniela Verón, Javier Beramendi, Diego Higa, y Fernando León, Flavia Costa. A Mariela Frías, directora de la Biblioteca de la UNSAM por el apoyo constante brindando asesoramiento y alojando la revista en el Repositorio, y a Ariel Wilkis decano de la EIDAES y José Garriga por los recursos para lograr las indizaciones de la revista.

# El cuidado habrá sido cuestionado

## O cómo las Etnografías críticas confrontan las tramas entre el cuidado y el poder



por **María Epele**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,  
Universidad de Buenos Aires.  
mariaepele33@gmail.com  
(<https://orcid.org/0000-0002-6742-2510>)

### RESUMEN

Este trabajo problematiza la importancia de ciertas etnografías críticas de la salud, a través del análisis de las nociones del cuidado, sus gramáticas académicas, las políticas y tecnologías de gobierno que las incluyen y los efectos que producen. El objetivo de este trabajo es doble. Por un lado, examina las características particulares del trabajo etnográfico, sus tiempos, los modos en que han abordado ciertos problemas específicos de salud que incluyen micro-dinámicas de cuidado. Para este examen, se exploran las formas en que han confrontado las tramas entre el poder, economías y el cuidado en zonas de marginación social de la región metropolitana de Buenos Aires, por el otro lado. La elección del cuidado como material para argumentar sobre la relevancia y potencialidades de las etnografías, se fundamenta en su omnipresencia en las investigaciones antropológicas contemporáneas, aun después que esta noción fuera traducida en normativas del montaje del régimen de seguridad sanitaria durante la pandemia del Sars-coV-2. Por último, se abre la discusión acerca de los aportes específicos que las etnografías coproducen con las personas y conjuntos afectados para transformar las condiciones de vida y aflicciones que comprometen su bienestar, su salud y su supervivencia.

**Palabras Claves:** etnografías de la salud, cuidados, orientaciones críticas, sur global, zona de marginación social.

**Care will have been criticized in the near future. Or How Critical Ethnographies confront plots between care and power**

### ABSTRACT

This article problematizes the importance of critical ethnographies of health, through the analysis of the notions of care, its academic grammars, policies, government technologies and the effects they produce. The aim of this work is twofold. On the one hand, it examines the particular characteristics of these ethnographies, its temporalities, and the ways in which they address specific health issues, including micro-dynamics of care. On the other hand, it examines how the ethnographies of health question and confront the interweaving between power, economies and care in marginalized neighborhood in the Buenos Aires Metropolitan Region. The choice of care as conceptual subject to argue about the relevance and potentialities of ethnographic research, is based on its



omnipresence in contemporary anthropological research, even after this notion was translated into regulations within the health safety scheme during the pandemic of COVID-19. Finally, the discussion about the specific contributions that ethnographies co-produce with the people affected by afflictions, focuses on how this analysis can modify their living conditions, well-being, health and survival.

**Key Words:** ethnography of health, care, critical orientations, global south, zones of social marginalization

**RECIBIDO:** 27 de diciembre de 2023

**ACEPTADO:** 7 de agosto de 2024

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Epele, M. (2024). El cuidado habrá sido cuestionado. O cómo las Etnografías críticas confrontan las tramas entre el cuidado y el poder. *Etnografías Contemporáneas*, 10 (19), 10-32.

## Introducción

Algo respecto del trabajo antropológico ha sido profundamente conmovido, otra vez. En esta oportunidad, el cuestionamiento de la “utilidad”, e incluso, las sentencias de “inutilidad” de las ciencias sociales y de la antropología, se han derramado e impregnado hasta el más recóndito intersticio social. Dentro de este “clima de época” se hace necesario explorar la importancia de las etnografías de la salud. Aunque a primera vista, parecieran ser una de las más endebles formas de investigación antropológica frente a este tipo de embates, las etnografías de la salud, paradójicamente, se convierten en una de las formas más idóneas para confrontar las lógicas económicas, de poder y de conocimiento en tiempo presente, mientras sus efectos en términos de aficciones y sufrimientos todavía transcurren.

Este trabajo busca problematizar la matriz de la importancia teórica, social y política de ciertas etnografías de la salud, a través del análisis de las nociones del cuidado, sus gramáticas académicas, las políticas y tecnologías de gobierno que las incluyen y los efectos que producen. Las etnografías de la salud trabajan ensamblando materiales diversos, en tensión entre sí, y co-producidos con personas y conjuntos sociales, a través de la inmersión prolongada en contextos de vida e institucionales, donde las aficciones ocurren, se padecen y afrontan. A diferencia de otras metodologías cualitativas, el trabajo etnográfico produce aportes inéditos para problemas específicos, aunque se resisten a ser rápidamente procesados a través del dualismo teórico-aplicado de las coordinadas “utilitaristas” dominantes (Scheper Hughes, 1992; Biehl, 2016; Fassin, 2004).

Específicamente, el objetivo de este trabajo es doble. Por un lado, examina las características particulares del trabajo etnográfico, sus tiempos, los modos en que han abordado ciertos problemas específicos de salud que incluyen micro-dinámicas de cuidado y desde las perspectivas de las personas y contextos locales. Para este examen, se exploran las formas en que estas etnografías han confrontado las tramas entre el poder, economías y el cuidado en la región metropolitana de Buenos Aires, y también sus relaciones con el montaje del régimen de seguridad sanitaria durante la pandemia del Sars-Cov-2 (Basile, 2020; Singer et al., 2021; Powers y Rayner, 2021; Epele, 2021, 2023).

La elección del cuidado como materia para argumentar sobre la relevancia y potencialidades de las etnografías, se fundamenta no solo en su

omnipresencia creciente en las antropológicas contemporáneas, aun después del desgaste y corrosión que experimentara en el montaje del régimen de seguridad sanitaria, cuyos incumplimientos eran sometidos a sanciones y a una criminalización generalizada (Epele, 2021, 2023). Principalmente esta elección se basa en que el cuidado ha atravesado mis investigaciones sobre aficciones y sufrimientos en zonas de marginación social en las últimas tres décadas (Epele, 1997, 2007, 2008, 2010, 2011). No obstante, para cuando el cuidado se convirtió en un campo dominante y omnipresente, esta noción ya había perdido la centralidad en los análisis de mis etnografías, y la había sustituido por otras que tenían un mayor poder de resolución para trabajar problemas de salud a la misma escala y complejidad en que eran vividos (Epele, 2012, 2013).

Al partir del breve examen de las etnografías críticas de la salud (Scheper Hughes, 1992; Biehl, 2016; Fassin, 2004, 2012), el texto comienza con ciertos argumentos antropológicos que revisan como los saberes académicos sobre la salud son apropiados y transformados por parte de organismos multilaterales y aparatos estatales, para implementar programas dirigidos a los mismos conjuntos sociales con los que dichos saberes habían sido elaborados (Menéndez, 1995, 2005; Laurell, 2003; Cueto, 2013; Abadía, 2022). Luego, se examinan brevemente ciertos procesos en que las prácticas y saberes localmente relacionados al cuidado, participan en las experiencias de las aficciones, a través de fragmentos de notas de campo de ciertas etnografías que he realizado sobre diferentes problemas de salud. Desde estas perspectivas, los aportes específicos de las etnografías de la salud son problematizados en términos de la complejidad, escalas, perspectivas, transferencias y temporalidades que los modelan.

Finalmente, el potencial único de las etnografías para arrojar luz y modificar ciertos problemas de salud cuando todavía están transcurriendo, hace necesario reconsiderar y fortalecer las coordenadas en que estos aportes se realizan, ya que en general han sido erráticas y contingentes. Específicamente, se busca abrir la discusión sobre el desarrollo de las tecnologías académico-sociales adecuadas para amplificar en tiempo presente, la productividad de etnografías críticas orientadas a mejorar las condiciones de bienestar y de la salud de las personas y grupos sociales con los que trabajamos, conmoviendo e interpelando en simultáneo, nuestros modos de vivir y entender aficciones y sufrimientos como sociedad y en conjunto.

### **Etnografías, Intervenciones y Críticas**

Desde que la etnografía fuera esbozada como la metodología privilegiada en la antropología, esta forma de investigar ha sido sometida a recurrentes revisiones, actualizaciones, diferenciaciones y críticas. Entre las principales se destacan: las críticas de la escritura etnográfica y de sus tropos clásicos, las políticas etnográficas y sus epistemes; las experiencias en el trabajo de campo y sus formas de reflexividad; la emergencia de “nuevas” variedades etnográficas (etnografías multisituadas, foto-etnografías y las digitales, las etnografías decoloniales, las colaborativas, interculturales, las públicas, entre las principales); la diferenciación

entre antropologías y etnografías, y hasta el mismo cuestionamiento de su categorización como “método” (Clifford y Marcus, 1986; Fernández Juárez 2006; Rappaport, 2007; Rappaport, 2020; Marcus, 2018; Ingold, 2015; Peirano, 2021).

Las etnografías de la salud han asumido características, revisiones y desafíos que se corresponden con las problemáticas que abordan. Estas particularidades incluyen los modos en que las personas y diversos conjuntos sociales viven, entienden y afrontan ciertos padecimientos y dolencias en contextos de vida e institucionales, atravesados por complejos repertorios de saberes y prácticas (expertas, legas, originarias), terapéuticas, las respuestas y organizaciones sociales de los grupos afectados e intervinientes. Además, las etnografías problematizan, desde las perspectivas de las personas y conjuntos sociales, tanto otros conocimientos académicos y sociales sobre la salud, como diferentes programas, políticas e intervenciones –internacionales y nacionales– relativas a dolencias y enfermedades y formas de morir en contextos específicos. Al trabajar desde la inmersión en contextos de vida, a la misma escala y complejidad de las experiencias y procesos que se viven y entienden como problemáticos, las producciones etnográficas ensamblan artesanalmente materiales diversos generados desde diversos lugares, posiciones y voces de las personas y conjuntos involucrados y afectados, los que generalmente están en tensión y contradicción entre sí. Por último, las etnografías sobre problemas de salud son modeladas por las exigencias de diversas regulaciones institucionales éticas para cualquier investigación en salud (comités, consentimientos, confidencialidad, etc.), y que otros estudios antropológicos sobre otras temáticas en las mismas poblaciones están exentos.

Este trabajo examina la importancia de las etnografías críticas de la salud para develar y confrontar las complejas y diversas tramas entre el poder, economías y cuidados tanto en ciertos dominios de experiencias, como en políticas y tecnologías de gobierno en general y bajo la emergencia durante la pandemia por COVID-19 en particular. Este análisis se fundamenta, continúa, profundiza y contextualiza las críticas antropológicas sobre los programas e intervenciones internacionales en salud en el siglo XX y el nuevo milenio (Good, 1994; Greene et al., 2013; Adams, 2017; Biehl y Petryna, 2013, Abadía, 2022). Algunas de estas críticas focalizan en los procesos por los que ciertos conocimientos antropológicos y de ciencias sociales han sido apropiados por organismos multilaterales y aparatos estatales, y transformados en programas, intervenciones y políticas en salud, que tienen como objeto las mismas poblaciones con las que esos conocimientos han sido elaborados (Menéndez, 1995, 2005). Estos argumentos arrojan luz sobre aquellos procesos dominantes de producción, acumulación y transferencia de conocimientos académicos sobre el cuidado, y que han permanecido interdictos a las revisiones y miradas críticas. La escasa revisión de los procesos que han producido las gramáticas académicas y de intervención dominantes relativas y/o que incluyen al cuidado, facilitaron no solo su utilización en el montaje del régimen de seguridad sanitaria durante la pandemia del COVID-19, sino también su conversión posterior en un recurso conceptual omnipresente en los estudios, paradójicamente opuesto a las condiciones iniciales que justificaron su emergencia (Epele, 2021, 2023). Las etnografías que trabajan a contracorriente de estas gramáticas

académicas dominantes, se convierten en recursos estratégicos para reducir la brecha entre los constructos académicos y las realidades vividas y sufridas por los conjuntos afectados por ciertas dolencias.

La focalización en tramas de cuidados en ciertas dolencias, epidemias y sufrimientos sociales, analizadas a través de notas de campo registradas en zonas de marginación social, permite delimitar los aportes reales y potenciales de las etnografías de la salud (Epele, 1997, 2007, 2008, 2010, 2011). Por un lado, a diferencia de las maquinarias dominantes de producción, acumulación y transferencia de conocimientos académico-sociales estructurados en las temporalidades de futuro perfecto, este trabajo argumenta que los aportes de las etnografías reposan no solo en que están hechos a complejidad y a escala de las experiencias de ciertas aficciones. También y principalmente, al trabajar en tiempo presente, en lo contemporáneo, las etnografías pueden aportar en términos de revisión, crítica pública y modificación de lo problemático respecto al bienestar, la salud y la supervivencia, mientras transcurre y/o cuando todavía no se ha normalizado para las mismas poblaciones que lo padecen. Por otro lado, a diferencia de ciertos modos dominantes de investigación cualitativa y cuali-cuantitativa que generan resultados generalizables y traducibles en programas y políticas, implementadas a través de lógicas y aparatos de poder preexistentes y disponibles, las etnografías “suficientemente buenas”, confrontan y convierten las políticas en insumos a investigar (Scheper-Hughes, 1992). Esto se debe a que las etnografías críticas están orientadas a trabajar en términos de horizontalidad co-producida, con las personas y conjuntos participantes y afectados por ciertas aficciones y por los modos en que las instituciones y estos conjuntos sociales le dan respuesta. Por último, para que los aportes etnográficos tengan lugar, sin embargo, se hace indispensable el desarrollo de tecnologías académico-sociales, las que todavía son rudimentarias y erráticas, para que los amplifiquen y los transformen en decibles, audibles e inteligibles en intervalos temporales que tengan el potencial de modificarlos mientras todavía están en desarrollo o cuando sus consecuencias no han llegado a ser naturalizadas ni normalizadas.

### **El cuidado en cuestión**

Con el surgimiento del cuidado como dominio conceptual en antropología y en ciencias sociales se problematizaron ciertas actividades indispensables tanto para la producción del bienestar y la salud, como para la sustentabilidad de la vida que habían sido marginalizadas, invisibilizadas y devaluadas por estar asociadas a mujeres, clases trabajadoras y minorías (Tronto, 1994, 2015; Held, 2006; Fraser, 2016; Barbato, 2020; Edwards, 2009; Domínguez Mon, 2017). En las gramáticas académicas sobre el cuidado confluyen corpus heterogéneos de teorías, nociones, metodologías y argumentos elaborados desde las ciencias sociales, filosofías, antropologías y activismos. Por un lado, se encuentran los desarrollos que focalizan en el género, en los que confluyen diferentes disciplinas sociales (ciencias políticas y sociales, feminismos, ecologías, salud, etc.) y que han modelado las gramáticas académicas dominantes que intersectan cuidados, géneros,

clases, razas y geopolíticas (Rodríguez Enrique, 2015; Esquivel y Pereira, 2017; Faur y Pereira, 2018). Por otro lado, se encuentran los desarrollos que focalizan en la salud, en los que abordan el cuidado para superar las limitaciones de la biomedicina y tecnologías expertas, las racionalidades dualistas y centradas en la decisión individual (Foucault, 1996; Kleinman, 2009; Mol, 2008; Ayres, 2004; Bonet y Tavares, 2006; Hersch-Martinez et al., 2022). Además, los desarrollos sobre el cuidado desde las perspectivas decoloniales focalizan no solo en los modos colectivos de producción de salud y bienestar ecológicamente situados, sino principalmente en las diversas bases epistémicas y éticas en las que se edifican las tradiciones y prácticas locales (Pinheiro, et al., 2007; Restrepo y Escobar, 2005; Biehl, 2021). Desde estas gramáticas se han multiplicado las investigaciones y se han generado programas y políticas internacionales, gubernamentales y no gubernamentales para dar respuestas a los problemas que abordan.

Las perspectivas dominantes sobre cuidado en el mundo académico han sido elaboradas y revisadas a través de diferentes metodologías y técnicas de trabajo: problematización de ciertos argumentos, operacionalización en sistemas de categorías, investigaciones empíricas con metodologías cualitativas o cuali-cuantitativas (entrevistas, encuestas, grupos focales, etc.), investigación-participante, entre las principales. Estas máquinas de producción y de acumulación de conocimientos hicieron y hacen posible que fueran traducidos en programas y políticas nacionales e internacionales, orientados a modificar las prácticas y saberes relativos al cuidado en contextos sociales específicos, cuyos resultados variables e inciertos retroalimentan, a su vez, aquellas gramáticas dominantes.

Estos paradigmas y programas de intervención se constituyeron en modelos de referencia de la “instrumentalidad”, “practicidad” y “utilidad” de los conocimientos académicos y sociales, que los gobiernos y aparatos estatales reproducen en sus gobernanzas y políticas en geografías globales, regionales y locales. La topología vertical inherente al despliegue de ciertos programas e intervenciones, incluye los problemas vinculados a los procesos de apropiación y resignificación de las nociones y recursos académicos, co-construidos con aquellos conjuntos, a los que luego se “bajan” estas políticas.

La interrogación sobre los procesos por los que ciertos conocimientos antropológicos, son transformados en programas e intervenciones en el campo de la salud, nos remonta al surgimiento mismo de las antropologías de la salud, específicamente los múltiples cuestionamientos sobre los problemas y efectos paradójales que diversas políticas e intervenciones tuvieron sobre poblaciones originarias y de otras geografías (Good, 1994). Los diferentes paradigmas de conocimiento e intervención (medicina colonial, salud internacional y salud global), incluyeron transformaciones y continuidades, y en los que ciertas antropologías han tenido diferentes niveles y formas de participación (Greene et al., 2013; Adams, 2017; Biehl y Petryna, 2013, Abadía, 2022). Como ha sido señalado, el incremento constante de programas e intervenciones en el siglo XX, experimentó una transformación radical desde mediados de siglo, cuando los organismos multilaterales multiplicaron la implementación numerosos programas para mejorar la salud del “tercer mundo” (Restrepo y Escobar, 2005; Abadía, 2022).

Las revisiones y críticas de los programas internacionales en salud implementados en Latinoamérica, han participado en la consolidación y diferenciación de las antropologías de la salud como campo disciplinar en países tanto del norte como del sur global. Por un lado, las críticas antropológicas han focalizado en los modos en que los programas de salud participaban en políticas orientadas por agendas económicas y geopolíticas específicas, los que frecuentemente no resolvían los problemas en cuestión y producían otros nuevos; los vínculos entre los presupuestos teóricos que fundamentaban los programas de intervención para mejorar la salud del “tercer mundo” (empirismo, individualismo y utilitarismo) y su recurrente escasa eficacia; la mirada culturalista orientadas a transformar “creencias erróneas” locales en conocimientos “verdaderos” universales instrumentalizados por la biomedicina; el predominio de intervenciones restringidas a la provisión de nuevas tecnologías biomédicas frente a enfermedades particulares; los modos en que ciertas metas continúan y profundizan estrategias ya marcadas por recurrentes “insuficiencias”, “fracasos” y efectos contraproducentes (Good, 1994; Farmer, 2003; Cueto, 2013).

Por otro lado, la medicina social y salud colectiva, centradas en la salud como derecho y en sus determinantes sociales, económicos y políticos, incluyeron críticas de estas intervenciones internacionales en la región (Iriart et al., 2001, 2002; Casallas, 2017, Basile, 2020). Dentro del amplio espectro de críticas sobre este tipo de intervenciones (epistémicas, económicas, políticas, sexo-generizadas, etc.), quisiera detenerme en una en particular. Entre sus importantes aportes a la antropología de la salud, a la medicina social y salud colectiva, Menéndez (1995, 2005) ha problematizado la apropiación por parte de los organismos multilaterales de recursos académicos teórico-prácticos elaborados desde orientaciones críticas latinoamericanas. De acuerdo a Menéndez (1995, 2005), la implementación de programas del banco mundial de orientación neoliberal en el sector salud de México, incluyó las nociones y tecnologías de participación social y colectiva. Mientras que estas nociones y tecnologías habían sido elaboradas para la confrontación al poder y transformación de las políticas dominantes de los sesenta y setenta, en estos programas fueron reducidas a recursos técnicos entre medios y fines, específicamente, reducidas a actividades específicas relativas a la toma de decisiones, vinculadas a sujetos, micro-grupos, espacios domésticos y mujeres.

Cuando consideramos los argumentos de Menéndez sobre los procesos de apropiación y resignificación para esclarecer los programas e intervenciones sobre el cuidado, podemos destacar seis cuestiones principales. En primer lugar, no es casual que ciertas nociones como la participación social y el cuidado sean “buenas para ser subsumidas” a estos procesos, ya que asumen múltiples acepciones en lenguajes cotidianos y expertos, y tienen connotaciones semánticas positivas relativas al bienestar y sociabilidad. En segundo lugar, estos procesos diseccionan y extraen fragmentos y categorías de ciertas formaciones académicas y sociales, los que son incluidos y transformados en otras gramáticas orientadas por otras agendas histórico-políticas. En tercer lugar, la



discontinuidad temporal entre la co-producción de recursos conceptuales y prácticas sociales y su posterior apropiación por diversos organismos de poder que los resignifican para aplicarlos en otros contextos. En cuarto lugar, la modificación de los recursos apropiados bajo coordenadas contingentes de instrumentalidad, y de su conversión en términos de secuencias entre medios y fines. En quinto lugar, la transformación de los recursos académicos desde la confrontación con las lógicas de poder hacia su adaptación como solo recursos técnicos en otras estructuras políticas dominantes. Por último y en virtud de considerarlos en conjunto, estos procesos multiplican las contradicciones entre los programas y las acciones de sustentabilidad de la vida, los discursos normativos y las prácticas, los significados de las políticas y los sentidos que las personas afectadas les otorgan.

El montaje del régimen de seguridad sanitaria como respuesta a la irrupción de la pandemia del COVID-19 tuvo al cuidado como tropo central de sus gramáticas oficiales (discursos oficiales, políticas, normativas, programas, protocolos, procesos administrativos, etc.) (Bustos y Villafañe, 2020). A diferencia de las gramáticas del cuidado dominantes tanto en el mundo académico como en programas de intervención internacionales y nacionales, en el régimen de seguridad sanitaria los discursos y normativas sobre el cuidado fueron asociados con las medidas de seguridad basadas en el código penal, que criminalizaban y judicializaban los incumplimientos de las mismas, a través de la vigilancia, control y sanción por parte de las fuerzas de seguridad (Epele, 2021). Aun considerando las características inéditas del montaje de seguridad sanitaria del COVID-19, las estrategias implementadas continuaron y amplificaron con ciertas modificaciones, aquellos abordajes modelados para políticas de seguridad para zonas de marginación de la región metropolitana de Buenos Aires durante las últimas décadas.

Los procesos que transforman los conocimientos académicos en programas internacionales y nacionales de salud (cambios de agendas de problemas prioritarios; extracción y aislamiento de categorías, inserción en otras gramáticas, tecnologías y contextos histórico-políticos, discontinuidades temporales, etc.), se extreman cuando se convierten en tecnologías de gobierno. Las complejidades epistémico-políticas que dichos recursos conceptuales incluyen, son simplificadas y transformadas en epistemes lineales e instrumentales orientadas a objetivos explícitos, los que en su montaje presuponen la transparencia y traducción directa entre categorías y hechos, discursos y acciones, palabras y experiencias. Como Bateson (1985) ha señalado respecto a la confusión de los tipos lógicos, cuando se tratan como concretas nociones abstractas, pueden producir efectos y derivas inciertas en los estudios e intervenciones. Tratar la terminología académica como si fueran experiencias y palabras reales y positivamente connotadas, lleva a instrumentar tecnologías políticas y normativas en que el cuidado es tal o cual “cosa”, sin siquiera saber de otros modos de vida, haberse inmerso en ellos ni afrontado sus desafíos. Mientras que las normativas sobre el COVID-19 centradas en el cuidado buscaban promover acciones a través de lenguajes que resuenen familiares y ligadas al bienestar, la salud y la ética comunitaria,

sus incumplimientos estaban embebidos en las tradiciones más extremas que intersectan salud y criminalización en zonas de marginación sociales.

### **Genealogías del cuidado en zonas de marginación**

A diferencia de las gramáticas académicas dominantes sobre el cuidado y sus derivaciones en programas y tecnologías, las etnografías de la salud, específicamente de aquellas de orientación críticas, se convierten en abordajes estratégicos para la investigación y problematización en su multiplicidad, complejidad y a la misma escala de las experiencias y de contextos sociales específicos.

Vivo angustiada... y con bronca. Hace un año, y sigo mal, muy mal. Sigo pensando todo el día. Muy enojada. Por eso vengo acá (al centro de salud). No puedo entender..., no puedo [...] Apenas me enteré del covid, dije, me agarra y me mata. Tengo diabetes, presión, asma, muchos años. Como que me iba a tocar, pero le tocó a mi hija. Gabriela estaba bien [...] Un día me escribí que tenía fiebre. Agarré y me la traje conmigo.

Susana vivía en una habitación en una vivienda multifamiliar. El encuentro con ella tuvo lugar durante mi trabajo de campo en la post pandemia, Habiendo sido trabajadora doméstica, Susana decía que nunca había podido alquilar un departamento, “*una casa propia*”. Las dificultades de vivir en esta vivienda sobrepoblada “*con mucha gente, ruidosa*”, con baños compartidos, hacían casi imposible, seguir las normativas “de cuidado” explicitadas a través de los medios de comunicación y las redes sociales. Miguel, su hijo de treinta y cinco, enfermó primero. Cuando Susana se lo llevó a su casa para cuidarlo, tenía que esconderlo de los vecinos, lo hizo de noche. “*No te decían en la cara, la gente llamaba a la policía. Teníamos miedo, porque uno que te peleaste, te mete la denuncia*”.

Como Susana expresaba, a los múltiples miedos y pérdidas generados por la pandemia, se le agregaron en los primeros meses de confinamiento, las acusaciones y denuncias en contextos de proximidad. Dentro del montaje del régimen de seguridad sanitaria durante el confinamiento del año 2020, las acusaciones y denuncias en contextos de proximidad fueron habilitadas, legitimadas y promovidas por canales oficiales (internet, líneas telefónicas, etc.), como una tecnología de gobierno de la emergencia en el que el cuidado de sí y de otros se anudaba con la cuestionable “ética de la denuncia”.

En este contexto de zozobra, Susana pudo eludir las miradas ajenas. Miguel, su hijo, estuvo con fiebre unos días y se volvió a su vivienda. Susana principalmente no quería que se lo llevaran a los centros de aislamientos. Decían en el barrio, que se la habían llevado y que no había vuelto más. Miguel tenía problemas con la justicia, y Susana tenía miedo de la policía: “*lo agarran por el covid, lo dejan encerrado, o lo tiran por ahí*”. Para cuando Gabriela enfermó al final del 2020, la brecha entre las normativas de cuidado (distanciamiento social, barbijo, limpieza de manos y de materiales, etc.) y las prácticas cotidianas, habían aumentado. Como con Miguel, Gabriela estuvo una semana con su madre. Susana la atendía como siempre había cuidado a sus hijos/as, como cuando “*se*

*enfermaban de chicos*”, pero tratando “*de lavar todo*” para no contagiarse. Pero, después de unos días, Gabriela ya tenía dificultades para respirar: llamó a la ambulancia y la internaron. Estuvo dos semanas internada y murió. Desde la internación, Susana no vio más a su hija. Para cuando nos encontramos, cerca de un año después, Susana decía que todavía estaba angustiada y enojada porque su hija había muerto y no había podido despedirse: no podía entender porque ella seguía viva y su hija no. Sin embargo, su enojo era mucho más disperso: contra las médicas, el gobierno, la policía, los vecinos. Habían sepultado no solo a su hija: su experiencia se había convertido en invisible, indecible e ininteligible, salvo con “dos o tres” personas con los que había conservado el vínculo en la post-pandemia.

El particular anudamiento entre cuidado y criminalización y sus consecuencias en la implementación de la seguridad sanitaria en Argentina en el año 2020, ha sido objeto de diversas críticas. Si bien muy pertinentes, dichas críticas mayormente focalizan una suerte de “banalización” o “mal uso” del cuidado, por su asociación con la criminalización (Epele, 2007, 2011; Sirimarco, 2021; Faur y Pita, 2021). Algunas de estas críticas, sin embargo, parecen desconocer las complejas y variadas tramas entre el cuidado y el poder, entre sanciones y la criminalización, en los abordajes de ciertas aficciones y dolencias en zonas de marginación social (Epele, 2021). El rastreo genealógico de las diferentes tramas entre cuidado y criminalización en otros contextos históricos-sociales-políticos de la misma zona geográfica, hace posible revisar los poderes de resolución que la etnografía tiene para investigarlas. Con este fin, a continuación, voy a reescribir y analizar brevemente, solo algunas de las numerosas micro-dinámicas que intersectan cuidado, economías y poder relativas a ciertas aficciones y sufrimientos en la Región Metropolitana de Buenos Aires. Las secuencias de estas notas y de los procesos que señalan, está organizado retroactivamente, ya que de esta forma se hace más visible algunas de las complejas trayectorias del cuidado en las experiencias vividas como problemáticas para conjuntos sociales marginalizados.

### **Sobre la privatización del cuidado**

*“Lo cuidaba. Lo tenía que cuidar. Lo llevaba al médico. Le daba buena comida, le tiraba la droga a la basura, lo aguantaba. [...] Caía preso, iba; estaba re loco, lo aguantaba... lo echaba cuando se ponía violento. Me robaba los pocos mangos que tenía, yo trabajo. [...] Nos juntábamos y lo echaba. Así fue nuestra relación”*. Había llegado a Laura en el año 2003, después de meses de trabajo de campo en el barrio “la cantera”. Laura y unas pocas personas, era el último vestigio de la clase trabajadora que precariamente subsistía después de la crisis del 2001-2002. Sin embargo, la formación de este tipo de parejas heterosexuales orientada al “rescate” de consumo problemático de drogas exclusivamente de varones, se fue extendiendo en la década de los noventa mientras se multiplicaban las zonas de marginación social. Este tipo de formación de parejas se convirtió en una solución de compromiso entre la rápida expansión de consumo de cocaína y de las economías ilegales, el creciente desempleo y marginación, el incremento de desigualdad y pobreza, la

radicalización de los estereotipos de las posiciones de género más tradicionales, el achicamiento de la dimensión de las redes sociales y la profundización del encierro territorial, la generalización de la criminalización y del encarcelamiento de estas poblaciones. Al ser una una de las diversas estrategias informales localmente entendidas para el cuidado en el consumo de drogas, este tipo de formación de parejas se convirtió en una de las formas precarias y contraproducentes de resolver las consecuencias de los rápidos cambios de movilidad social y territorial, el montaje del dispositivo judicial-policial- sanitario relativo a los consumos de drogas y la multiplicación de barreras de acceso al sistema de salud.

Con privatización de cuidado se hace referencia al proceso por el que se desplazan funciones y prácticas que con anterioridad eran parte inherente de otros dominios de la vida cotidiana, prácticas e instituciones, hacia el terreno de la intimidad de los vínculos de pareja (Epele, 2008; 2011; Han, 2012). Este proceso de desplazamiento hacia lo privado, en este caso en parejas heterosexuales en las que los varones que tenían consumos problemáticos de drogas, al mismo tiempo que transfería prácticas y funciones, multiplicaba tensiones, conflictos y vulnerabilidades. Al mismo tiempo, este desplazamiento convertía la posición más tradicional y patriarcal del cuidado por parte de las mujeres, el centro de las expectativas de reparación y resolución de los varones con consumos intensivos de drogas, su integridad corporal, emocional y supervivencia. Como Laura comentaba, las tensiones y conflictos modulaban los vínculos con una creciente intensidad emocional, que en la mayoría de los casos lleva a la ruptura, la separación forzada o explosiones de violencia repetidas. A diferencia de la perspectiva de la co-dependencia en los abordajes de adicciones que hace la mónada de la pareja el centro del análisis y de la causalidad, la privatización de cuidado señala no solo los procesos que producen y reproducen este tipo de parejas, sino también las coordenadas de su posible transformación.

#### **Sobre el cuidado de sí en prácticas sociales**

*“No soy una de esas ‘falóperas’. No me gustan las jeringas. [...] Yo me cuido. Hago todo lo que dicen”*, me dijo Miranda, como una rápida respuesta automática frente a mi explicación sobre el estudio que estaba llevando a cabo. Al trabajar años en los barrios segregados al sur del Gran Buenos Aires, se hizo evidente que aquellas expresiones, eran frases en automático que repetían Miranda y otras personas con historias de consumo, frente a cualquier representante institucional (salud, seguridad, trabajo social, etc.) sobre temas que podía someterlas a sanciones morales y/o criminalización. Las frases como las de Miranda, estaban hechas de sedimentos de discursos médicos, preventivos, de medios de comunicación, y circulantes en centros médicos de atención en estas geografías. Este proceso de “hablar en espejo” por parte de las personas afectadas, consiste en asimilar y reproducir categorías, consignas y frases embebidas en discursos institucionales (ej. no uso jeringas, no comparto jeringas), que se corresponden con diferentes normativas, terapéuticas y (i)legalidades que incluso las sancionan y/o criminalizan.

Después de unos meses, Miranda me comentó que tiempo atrás se había inyectado y convivía con el VIH: *“todo el tiempo te dicen, te dicen, no tienen ni idea.*

*De gira...dos o tres días picándote, (las jeringas) se te doblan, rompen. Terminás agarrando cualquier cosa. No entienden nada, le decimos lo que está bien... lo que quieren escuchar'. Casi un año después del primer encuentro, ella aclaró que todavía, en ocasiones se inyectaba, 'no como antes'.*

De acuerdo a Miranda, el flujo principal de información acerca de cómo cuidarse era el “boca a boca” dentro de las redes de consumo en contextos marginalizados, no solo sobre los peligros ligados a los consumos problemáticos y a su criminalización (calidad de drogas, prácticas de riesgo, intervención policial, etc.), sino también sobre las características de los servicios de salud disponibles, específicamente la preparación y sensibilidad de los mismos con sus aficciones” (síntesis de notas de campo 1997).

Quando surgió el problema del *hablar en espejo* en la etnografía sobre consumos problemáticos de drogas, específicamente de cocaína, ya había delineado prácticas parecidas en el curso de la investigación del VIH-SIDA, que venía desarrollando desde años atrás en zonas de marginación. Mientras la pobreza, segregación territorial y marginación social iba escalando al ritmo del despliegue de las reformas neoliberales en la década de los noventa, estas formas de hablar surgían una y otra vez con algunas variaciones, cuando la intensidad de las sanciones morales y/o legales, se concentraban en torno a ciertas experiencias y acciones de las propias personas afectadas por ciertas dolencias, al mismo tiempo que se desconocían la profunda y creciente vulnerabilidad social y en salud. Con anterioridad a la implementación de políticas de la reducción del daño a fines de los noventa, la mayoría de las prácticas de cuidado relativas al consumo de drogas, focalizaban en las prácticas de inyección, las que eran informadas en contextos institucionales de salud, asistencia social, y principalmente, en el “boca a boca” dentro de las redes de consumo (Epele, 2007, 2010, 2011).

Con hablar en espejo hago referencia a una de las estrategias informales para afrontar vínculos desiguales sobre problemas relevantes para la salud. Cuando la criminalización intersecta problemas de salud, estas formas de hablar buscan minimizar los riesgos y peligros potenciales para personas y conjuntos afectados por ciertas aficciones frente a las acusaciones y sanciones sociales, morales y legales que los atraviesan. En vez de ser sujetos pasivos, el hablar en espejo es una entre otras formas de respuesta a este tipo de sanciones y penalización, como es el caso de reproducir los discursos oficiales, desarrollar enunciaciones que eluden revelar información que podría producir discriminación, estigmatización, y criminalización. Además de esta y otras prácticas lingüísticas y tecnologías enunciativas, las personas afectadas por ciertas aficciones sometidas a discursos y lógicas de criminalización respondían y responden con distanciamiento del sistema de salud (Epele, 2007, 2010).

### **Sobre el cuidado de sí y el morir**

*“Vamos a sentarnos ahí, a la sombra”, dijo Federico. El sol de diciembre, ya le “hacía mal”. Mientras caminábamos hacia los árboles, me dijo “espero el otoño... llegar”. A Federico lo había conocido meses atrás. Había llegado al centro de salud a comienzos del 1993, después de un largo derrotero –sin mucha*

suerte— por hospitales, centros y médicos para tratar el VIH-SIDA. Años antes de la medicación retroviral, Federico con 23 años narraba como se había visto obligado a dejar la vivienda familiar y había ido a vivir con una “*tía postiza*” en un monoblock cercano. Desde que había perdido el trabajo, hacía algunas changas cuando se sentía con ‘*fuerzas*’ para ir sobrellevando, con mucha dificultad, “*la diaria*”. El despliegue silencioso del VIH-SIDA en el conurbano bonaerense tuvo lugar mientras las vidas de la gente de trabajo, tal como eran conocidas, iban evaporándose rápidamente a simple vista por la avanzada neoliberal. Entre la precariedad y escasez de recursos económicos, la reducción de las redes sociales y familiares, conjuntamente con la progresiva debilidad corporal para obtenerlos y sostenerlos en un contexto generalizado de discriminación y marginación contra las personas afectadas, ese diciembre Federico estaba atormentado por no haber podido “*cuidarse bien*” porque el análisis “de las defensas” le había dado mal. Como un efecto secundario del derrotero por diversos servicios de salud de la región metropolitana de Buenos Aires, Federico ya había hecho suya la terapéutica dominante centrada en el cuidado de sí, el que consistía en el control y la atención de la dieta, el sueño, el descanso, el estrés, las relaciones sexo-afectivas, el tipo de relaciones sociales, hasta del tipo de pensamientos que tenía, específicamente aquellos relativos a “*la muerte*”, su muerte. Para Federico y para la mayoría de las personas que vivían con el virus, los mandatos y prescripciones biomédicas del cuidado de sí, agregaba incertidumbres y sufrimientos por la imposibilidad de llevarlas a cabo en la “*lucha diaria*” por la supervivencia.

A las pocas semanas de hablar de sus tribulaciones y sufrimientos sentados bajo el árbol, Federico, lamentablemente, falleció. Cuando llegó el otoño, sus palabras sobre el cuidarse y sus efectos indeseables, se replicaban en otras, demasiadas personas que debían afrontar la infección y los extenuantes laberintos de cuidado de sí. (Síntesis de nota de campo, 1993)

Esta nota de campo nos remonta a como las rápidas modificaciones de las cartografías sociales vinculadas a las reformas neoliberales en economía, política y en el campo de la salud, modelaron tanto la expansión como las respuestas a la epidemia. Siguiendo las características de los abordajes terapéuticos de las enfermedades crónicas estructurados en torno al estilo de vida, los tratamientos del VIH-SIDA focalizaban en proveer información sobre las prácticas cotidianas, los que tenían que ser llevadas a cabo para prevenir la irrupción de alguna de las enfermedades marcadoras. Antes de la medicación antirretroviral, el tratamiento centrado en el cuidado, que denominé en ese momento como *complejo de autocuidado*, cuya lógica consistía en delegar la atención, el control y la responsabilidad *de cuidar de sí* a las personas que padecían. La mayoría de las personas que vivían con VIH en zonas de marginación social no tenían trabajo ni vínculos estables. Algunas de ellas, como Federico eran obligadas a dejar sus hogares por consumo de drogas o su orientación sexual. Si bien la ley de SIDA del 1990 había contemplado y sancionado la discriminación y estigmatización, estas prácticas continuaron y con escasa sanción moral y/o legal por años.

Cuando la reducción drástica de las redes y soporte económico y social modificaba la vida cotidiana de las personas y conjuntos afectados en sectores segregados, las prescripciones de cuidar de sí, generaban los siguientes problemas: a) como la estrategia más importante de prevenir y/o posponer la irrupción de la enfermedad o la muerte, las prescripciones biomédicas de auto cuidado eran

imposibles de ser llevadas a cabo debido a la vulnerabilidad económica y social en la que estaban inmersas; b) Cuando el VIH-SIDA tenía altos niveles de mortalidad, el complejo de autocuidado no solo desplazaba la responsabilidad a los propios pacientes que sufrían de su propia enfermedad y muerte posible, sino multiplicaba con sanciones morales y sociales frente a su incumplimiento, y las barreras de acceso al sistema de salud, postergándolo hasta que era inevitable y a veces, muy tarde. c) Antes de la medicación antirretroviral, los vínculos entre el auto-cuidado y la postergación de la irrupción de las enfermedades marcadoras estaban basadas en una causalidad lineal de incierto fundamento científico respecto de la baja de la carga viral y activar enfermedades marcadoras de este síndrome. No era infrecuente, que las personas decían cumplir con las normativas de cuidado, no obstante, enfermaban, por lo que, en una lectura retrospectiva, cuestionaba la forma en que se habían cuidado. Por lo tanto, la moralidad envasada en los mandatos biomédicos del cuidado, agregaba a la “muerte social” y el “pánico moral” vigente en esos tiempos, el sufrimiento de la culpabilización por cualquier acción o inacción, acción “errónea” o “mala acción” real o posible, adjetivaciones que proliferaban y se convertían en una suerte de destino retroactivo (Epele, 1997; Crawford, 1994; Foucault, 2010; Epele, 2010).

### **El cuidado habrá sido cuestionado**

Las etnografías que investigan en el campo de la salud se caracterizan por abordajes y técnicas, tipos de resultados y temporalidades específicas, que las diferencian de otras metodologías cualitativas. Por un lado, las etnografías en sus diferentes variaciones (clásicas, investigación-acción, multisituadas, colaborativas, interculturales, etc.) trabajan con abordajes y técnicas (observación, participación, entrevistas, estrategias de identificación de problemas, análisis de narrativas, genealogías de terapéuticas, etc.) (Fassin, 2004; Biehl, 2016; Singer y Erickson, 2011). El trabajo etnográfico ensambla los materiales heterogéneos co-producidos, de diferente procedencia y genealogía, de acuerdo a las lógicas locales que, incluyendo la contradicción y tensión entre dichos materiales, son reconstruidas con la guía de las personas y conjuntos con los que se trabaja. Cuando se examinan los aportes de ciertas etnografías que han incluido el cuidado, en la investigación sobre diversos problemas de salud en zonas de marginación que los fragmentos de notas de campo y sus breves análisis expresan, estos se pueden agrupar en torno a cuatro núcleos principales.

a) El cuidado en plural y desde las perspectivas de las personas y conjuntos sociales en contextos específicos. El trabajo etnográfico hizo posible identificar las experiencias, prácticas y saberes vividos como problemáticos para las personas y grupos sociales afectados por ciertas aflicciones, sus modos de entenderlos y las formas de respuestas sociales e institucionales para afrontarlos.

b) El cuidado como problema co-producido. En las etnografías, el cuidado surgió como forma de denominar y entender ciertas experiencias, prácticas y saberes por parte de las mismas personas y conjuntos afectados y/o que participaban en las respuestas sociales o institucionales en contextos históricos,

geográficos y políticos específicos. Desde estos abordajes fue posible documentar las diferentes acepciones y prácticas relativas al cuidado en contextos sociales específicos (normativas expertas, institucionales, tradiciones locales), las contradicciones y tensiones entre ellas, y los efectos inciertos, sanadores y contraproducentes que incluían.

c) Las diversas micro-prácticas de cuidado, sus éticas, moralidades y consecuencias, estaban embebidas en las transformaciones económicas y políticas neoliberales. Además de la privatización, eliminación, restricción y pérdidas de recursos y derechos en el sistema público de salud, los análisis sobre las economías y políticas neoliberales incluyeron las transformaciones en las gobernanzas, relaciones entre el aparato estatal y los individuos, los procesos de subjetivación, los modos de gobiernos de sí y de otros.

d) Las prácticas y saberes del cuidado (auto-referenciales, normativas, etc.) tienen características particulares. Cuando la contradicción es inherente a estas lógicas de cuidado, la determinación de las tramas y entrapamientos producidos por las lógicas se hace indispensable para entender la producción del bienestar, la salud y la supervivencia.

e) Los abordajes, discursos, lógicas de poder, políticas y terapéuticas orientadas al cuidado se convirtieron en insumos de la investigación. Las etnografías a contracorriente de los procesos dominantes, irrumpen, discontinúan, develan, subvierten nuevos e inciertos modos de vivir, entender y responder respecto de las aficciones.

Sin embargo, este tipo de argumentaciones que cuestionan ciertos usos del cuidado, sus efectos inciertos y contraproducentes, no llegaron a integrarse en las gramáticas académicas dominantes. Como conocimientos hechos a medida y semejanza, a complejidad y escala de los abordajes etnográficos en el que fueran co-construidos, no son fácilmente generalizables en fórmulas para ser aplicados, salvo respecto a lo que claramente no habría que hacer bajo ninguna circunstancia, como sería el caso de la mezcla explosiva entre cuidado y criminalización. Además, y como efecto secundario de haber convivido y lidiado con tantas acepciones y dinámicas en las vidas, me llevaron a cuestionar la omnipresencia del cuidado en las producciones antropológicas y revisarla en términos de su poder de resolución para problematizar ciertas experiencias.

Cuando se focaliza en los aportes reales y posibles de las etnografías para la transformación de las problemáticas de salud, se hace necesario considerar ciertas dimensiones estrechamente conectadas. Por un lado, las etnografías requieren la inmersión por períodos prolongados de tiempo en los contextos de vida y/o institucionales, con el fin de determinar y entender no sólo las experiencias y procesos relativos a ciertas aficciones y las perspectivas de las propias personas afectadas, sus respuestas sociales e institucionales en términos de terapéuticas y cuidados. Considerando los trabajos de campo prolongados, las temporalidades particulares de las etnografías se corresponden con la posibilidad de realizar aportes específicos y diferentes respecto de otras metodologías cualitativas.

Las temporalidades inherentes a los modos dominantes de producción de conocimiento y de intervención pueden considerarse como variantes de los



modelos de desarrollo euroamericanos aplicados en el denominado “tercer mundo”. Basados en la temporalidad unilineal (pasado, presente, futuro), la fórmula que los estructura puede enunciarse del siguiente modo: cuando estos programas finalicen, habrán reproducido en otras geografías, los modos de vida, en este caso de la salud, que ya fuera logrado en países del norte global. En correspondencia con la temporalidad dominante en el liberalismo tardío (futuro perfecto), los programas e intervenciones dominantes en salud están embebidos por esta variante de la secuencia unilineal, ya sea desde su avance progresivo o de forma retroactiva. Bajo esta temporalidad, las acciones presentes son interpretadas bajo las coordenadas de discursos legitimados sobre el futuro que –supuestamente– estas acciones habrán producido cuando dichas acciones sean finalizadas (Restrepo y Escobar, 2005; Povinelli, 2012). Bajo este régimen temporal, se instalan como sentidos predominantes, aquellas metas para las que estas acciones habrán sido realizadas, y al mismo tiempo, se desdibujan y desaparecen los múltiples efectos y sufrimientos que involucran en el presente y con los que convivimos hoy con el fin de lograr tales metas, mañana.

A diferencia de las temporalidades de las maquinarias dominantes de producción, acumulación y transferencia de conocimientos académicos, las etnografías trabajan en términos de contemporaneidad, es decir, en un presente con un espesor y consistencia que se diferencia del ahora, de lo inmediato. En vez de entenderlo en términos de una totalidad homogénea y universal, la crítica del presente cuestiona la estructura temporal unilineal (pasado, presente, futuro) que fundamenta ciertos procesos, discursos y prácticas dominantes ligados a las transformaciones sociales (ej. desarrollo, progreso, modernidad, etc.) y que los convierte en inherentes y necesarios en las historias naturales y universales. Esta crítica hace posible el extrañamiento del presente, romper con la familiaridad con la que se asume, y entenderlo como la yuxtaposición de fragmentos y materiales (antiguos y nuevos, vestigios y creaciones), atravesados por discontinuidades, contingencias, incompatibilidades y contradicciones, y cuya unidad es ilusoria y artificial (Benjamin, 1968; Foucault, 1991; Rabinow, 2008; Rabinow y Marcus, 2008; Buck Morss, 1995). En tercer lugar, cuando las etnografías asumen algunas de las diferentes orientaciones críticas del campo de la salud, incluyen a las economías, lógicas de poder, políticas de conocimiento y de salud dominantes que participan en la producción y modulación de las aflicciones que abordan, como insumos a ser investigados y problematizados desde las perspectivas de las personas y conjuntos afectados. Estas características específicas del trabajo antropológico delimitan tanto el espectro de aportes potenciales y reales como los modos de efectivizarlos. Sin embargo, como el análisis sobre el cuidado y sus derroteros expresan, estos aportes en la actualidad son restringidos, es decir, todavía adolecen de múltiples dificultades y obstáculos, que los convierten en contingentes, rudimentarios y erráticos. Por último, generar las condiciones para que estos aportes lleguen a desplegar el potencial que encierran, se convierten en un objetivo prioritario de nuestro quehacer.

## Palabras Finales

Volviendo al comienzo de este trabajo, a la interrogación sobre los aportes de las etnografías respecto de las problemáticas de salud y para las mismas poblaciones con las que se trabaja, quisiera detenerme para finalizar, en una de las modalidades que asumen dichos aportes que, siguiendo a Fassin (2017), podría delimitarse en el hacer público, además y con la publicación de los resultados. El *hacer público* en este caso, consiste en confrontar críticamente y en tiempo presente, en ámbitos públicos y de debate, ciertas tramas entre poder, economías y salud que producen y afectan ciertas aflicciones, y que van a contracorriente de los modos dominantes –y convenientes– de entenderlas y gobernarlas. Privilegiar estos aportes de las etnografías se fundamenta en que no se traducen fácilmente en los formatos utilitarios disponibles y dominantes para transformar realidades desde tecnologías de intervención sustentadas en topologías verticales. A diferencia de los procesos dominantes de producción, acumulación y transferencia de conocimientos sobre el cuidado organizados principalmente en tiempos del futuro perfecto, las etnografías a contracorriente de las tramas de poder y cuidado, trabajan, o al menos, pueden trabajar en tiempos del presente, en términos de lo contemporáneo. Contemplando las definiciones ampliadas del tiempo presente y de lo contemporáneo, se abre la posibilidad de interrogar y modificar dichas problemáticas cuando todavía se están construyendo, con anterioridad a que se normalicen, naturalicen, sus efectos se solidifiquen y desconozcan como problemas.

En oposición a las formas privilegiadas de transferencias de conocimientos que diferencian instancias “aplicadas” y “teóricas”, estas prácticas críticas-públicas devienen en parte inherentes del trabajo etnográfico mismo, aunque sin reproducir aquellos dualismos que han atravesado la modelización tradicional relativa a la “aplicación” de sus resultados. Si bien estas prácticas *críticas-públicas* focalizan en problemas específicos de salud, los aportes desde las etnografías plantean estos problemas desde las perspectivas y experiencias de las personas y conjuntos sociales afectados.

Para que las etnografías sobre problemas de salud desplieguen su potencial de modificarlos, se hace necesario generar las condiciones para que dichas transformaciones tengan lugar, las que en la actualidad todavía son frágiles, erráticas y contingentes. Específicamente, se hace necesario desarrollar tecnologías académico-sociales (discursivas, audiovisuales, espaciales, públicos, etc.) para que los aportes etnográficos adquieran una envergadura y escala que conviertan en decibles, audibles e inteligibles en las arenas y debates públicos y políticos, con o sin intervención directa de las personas afectadas, debido a las cuestiones de confidencialidad que las atraviesan. Finalmente, la revisión de los procesos por las que ciertos conocimientos sobre el cuidado se han convertido en programas, intervenciones y tecnologías de gobierno, no solo hace posible desentrañar sus características y consecuencias. Este reexamen, hace posible despejar la necesidad del desarrollo de dichas tecnologías para que los aportes reales y potenciales de las etnografías sobre los problemas de salud se amplifiquen, siendo sensibles en tiempos, escalas y miradas de aquellas personas que los padecen y afrontan.

## Referencias bibliográficas

Abadía-Barrero C. (2022). Colonial, Postcolonial or Decolonial. En M. Singer, P. Ericson y C. Abadía-Barrero (Comps.), *A Companion to Medical Anthropology 2<sup>nd</sup> edition*. Wiley Publishing.

Adams, V. (2016). *Metrics. What Counts in Global Health*. Duke University Press.

Almeida Filho, N. y J. Silva Paim (1999). La crisis de la salud pública y el movimiento de la salud colectiva en Latinoamérica. *Cuadernos Médico Sociales* 75: 5-30.

Ayres, J. (2004). O cuidado, os modos de ser (do) humano e as práticas de saúde. *Saúde e Sociedade*, 13(3): 6-29.

Barbato, C. (Ed.) (2020). *El cuidado es político: reflexiones transversales en tiempos de precariedad*. Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro.

Basile G. (2020). SARS-CoV-2 en América Latina y Caribe: las tres encrucijadas para el pensamiento crítico en salud. *Ciencia & Saúde Coletiva* 25 (9): 3557-3562.

<https://doi.org/10.1590/1413-81232020259.20952020>

Bateson, G. (1998). Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre. Buenos Aires, Ediciones Lohlé-Lumen.

Benjamin, W. (1968). "Theses on the Philosophy of History". En *Illuminations* (253-267). Schocken Books.

Biehl, J. y A. Petryna (2013). Critical Global Health. En Biehl, J. y A. Petryna A (comps) *When People Come First: Critical Studies in Global Health* (1-20). Princeton University Press.

Biehl, J. (2016). La etnografía en el camino de la teoría. *Etnografías Contemporáneas*, 2 (3), pp. 226-25

Biehl, J. (2021). Descolonizando a saúde planetária. *Horiz. antropol.* 27 (59): 337-359. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832021000100017>

Buck-Morss, S. (1995). *La dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el Proyecto de los Pasajes*. Visor.

Bonet, O. y F. Tavares (2006). Redes em redes: dimensões intersticiais no sistema de cuidados à saúde. En Pinheiro, R. y R. Mattos (Eds). *Gestão em redes. Práticas de avaliação, formação e participação na saúde* (385-4000). CEPESOC.

Bustos, J. y R. Villafañe (eds) (2020). *Cuidados y mujeres en tiempos de COVID-19: la experiencia en la Argentina*. Documentos de Proyectos (LC/TS.2020/153). Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Casallas, A. (2017). La medicina social-salud colectiva latinoamericanas: una visión integradora frente a la salud pública tradicional. *Rev Cienc Salud* 15(3): 397-408. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.6123>

Clifford, J. y G. Marcus (1986). *Writing Culture. Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.

Crawford, R. (1994). The Boundaries of the Self and the Unhealthy other: Reflections on Health, Culture and AIDS. *Soc. Sci. Med.* 38 (10): 1347-1365. 10.1016/0277-9536(94)90273-9

Cueto, M. (2013). A Return to the Magic Bullet? Malaria and Global Health in the Twenty-first century. En Biehl, J. y A. Petryna (Eds) *When People Come First: Critical Studies in Global Health* (30-54). Princeton University Press.

Domínguez Mon, Ana (2017). Los cuidados de la salud en personas que viven con diabetes: enfoque etnográfico antropológico y perspectiva de género. *Salud Colectiva* 13 (3): 375-390, 10.18294/sc.2017.1156

Edwards, S. (2009). Three versions of an ethics of care. *Nursing Philosophy* 10: 231-240.

Epele, M. (1997). Lógica Causal y (auto)cuidado. Paradojas del control médico del VIH-SIDA. *Revista del Centro de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológicas Sociales*, 87-94.

Epele, M. (2007). La lógica de la Sospecha. Sobre Criminalización del Uso de Drogas, Complots y Barreras de Acceso al Sistema de Salud. *Cuadernos de Antropología Social*, 25: 151-168.

Epele, M. (2008). Privatizando el Cuidado. Desigualdad, Intimidación y Uso de Drogas en el Gran Buenos Aires, Argentina. *Revista Antípoda de Antropología y Arqueología de la Universidad de los Andes*. Enero-Junio 2008: 293-312.

Epele, M. (2010). *“Sujetar por la Herida. Una Etnografía sobre Drogas, Pobreza y Salud”*. Editorial Paidós.

Epele, M. (2011). Emergencies and Rescues: The Logics of Vulnerability and Care among Drug Users in Buenos Aires, Argentina. *Addiction Research and Theory*. 19(2): 161-169.

Epele, M. (2012). Sobre o Cuidado de Outros em Contextos de Pobreza, Uso de Drogas e Marginalização. *Revista Mana*, 18(2):247-268

Epele, M. (2013). El tratamiento como palimpsesto. Cuando la medicalización se convierte en crítica políticamente correcta. Cuadernos de Antropología Social. Cuadernos de Antropología Social N° 38, pp. 7-31.

Epele, M. (2021). “La multiplicación de las penas: cuestiones preliminares para el abordaje de acusaciones y denuncias de proximidad en tiempos de

pandemia”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 44: 119-144. <https://doi.org/10.7440/antipoda44.2021.06>

Epele, M. (2023). De Gramáticas y Emergencias. Algunas cuestiones sobre etnografías situadas bajo condiciones de seguridad sanitaria, *Revista Mana* 29 (2): DOI: 10.1590/1678-49442023v29n2e2023014.es

Esquivel, V. y F. Pereyra (2017). Las condiciones laborales de las y los trabajadores del cuidado en Argentina. Reflexiones en base al análisis de tres ocupaciones seleccionadas. *Trabajo y Sociedad* (28): 55-82.

Farmer, P. (2003). *Pathologies of Power. Health, Human Rights and the New War on the Poor*. University of California Press.

Fassin, D. (2004). Entre las Políticas de lo viviente y las Políticas de la vida: Hacia una Antropología de la salud. *Revista Colombiana de Antropología*, 40: 283-318.

Fassin, D. (2012). Ethnography as Political critique. *Anthropological Quarterly*, 85 (4): 1209 -1228.

Fassin, D. (2017). *If truth be told. The Politics of Public Anthropology*. Duke University Press.

Faur, E. y F. Pereyra (2018). Gramáticas del cuidado. En Piovani, J. y A. Salvia (Eds.). *La Argentina del siglo XXI: Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual: Encuesta Nacional sobre la Estructura Social* (497-532). Siglo XXI Editores.

Faur, E. y M. Pita (2021). Lógica policial o ética del cuidado: las múltiples caras del Estado. En G. Gutierrez Cham, S. Herrera Lima y J. Kemner J (Eds.).

*Pandemia y Crisis: El covid-19 en América Latina* (258-272) . Universidad Nacional de Guadalajara.

Fernández Juárez, G (comp.) (2006). *Salud e Interculturalidad en América Latina, antropología de la salud y crítica intercultural*. Abya-Yala.

Foucault, M. (2010). *The Government of Self and Others. Lectures of College de France*. Palgrave, Mc Millan.

Foucault, M. (1991). ¿*Qué es la ilustración?* En: *Saber y Verdad*. La Piqueta.

Fraser, N. (2016). Contradicciones entre el capital y los cuidados. *New Left Review* (100): 111-132.

Good, B. (1994). *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge University Press.

Greene, J., M. Basilio, H. Kim y P. Farmer (2013). Colonial Medicine and Its Legacies. En P. Farmer (Ed.). *Reimagining Global Health: An Introduction* (33-73). University of California Press, pp. 33-73.

Han, C. (2012). *Life in Debt. Times of Care and Violence in Neoliberal Chile*. University of California Press.

Held, V. (2006). *The ethic of care: Personal, political and global*. Oxford University Press.

Hersch-Martínez, P. y M. Salamanca-González (2022). El cuidado y los procesos de atención-desatención como referentes analíticos y operativos para la salud colectiva. *Rev. Fac. Nac. Salud Pública*, 40(1): e345191. doi: <https://doi.org/10.17533/udea.rfnsp. e345191>

Ingold, T. (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas* 2(2): 218-230.

Iriart, A., S. Estrada y S. Lamadrid (2001). Social medicine then and now: lessons from Latin America. *American Journal of Public Health*, 91(10): 1592-1601.

Iriart, C., H. Waitzkin, J. Breilh, A. Estrada y E. Merhy (2002). Medicina social latinoamericana: aportes y desafíos. *Revista Panamericana de Salud Pública* 12 (2): 128-136.

Kleinman, A. (2009). The art of medicine. Catastrophe and caregiving: The failure of medicine as an art. *The Lancet* 371: 22-23.

Laurell, A. (2003). What Does Latin American Social Medicine Do When It Governs? The Case of the Mexico City Government. *American Journal of Public Health*. 93 (12): 2028–2031.

Marcus, G. (2018). Etnografía Multisituada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000, *Etnografías Contemporáneas*, 4(7): 177-195.

Menéndez, E (1995). Participación social en salud como realidad técnica y como imaginario social. *Dimensión antropológica* 2 (5): 7-37.

Menéndez, E. (2005). Políticas del Sector de Salud Mexicano (1980-2004). Ajuste estructural y Pragmatismo de las propuestas neoliberales. *Salud Colectiva* 1(2): 195-223.

Mol, A. (2008). *The logic of care: Health and the problem of patient choice*. Routledge.

Peirano, M. (2021). Etnografía no es método. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 44: 29-43. <https://doi.org/10.7440/antipoda44.2021.aop.01>

Pinheiro, R. y R. Araujo de Matos (Eds.) (2007). *Razões Públicas para a Integralidade em Saúde: o cuidado como valor*. IMS/UERJ: CEPESC: ABRASCO.

Povinelli, E. (2012). The Will to be Otherwise. The Effort of Endurance. *The South Atlantic Quarterly*, 111 (3): 452-475. DOI 10.1215/00382876-1596236

Powers, T. y J. Rayner (2021). Pathogenic Politics: Authoritarianism, Inequality, and Capitalism in the COVID-19 Crisis. *Open Anthropological Research* 1: 159–166. <https://doi.org/10.1515/opan-2020-0113>

Rabinow, P. y G. Marcus (2008). *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Duke University Press.

Rabinow, P. (2008). *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton University Press.

Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43: 197-229.

Rappaport, J. (2020). *Cowards don't make history. Orlando Fals Borda and the origins of the participatory action research*. Duke University Press.

Restrepo, G. y A. Escobar A (2005). Other anthropologies and anthropology otherwise: steps to a world anthropologies framework. *Critique of Anthropology*, 25 (2), 99-128.

Rodríguez Enríquez, C. (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Revista Nueva Sociedad*, 256: 30-44.

Scheper Hughes, N. (1992). *Death without weeping. The Violence of Everyday life in Brazil*. University of California Press.

Singer, M. y P. Erickson (Eds.) (2011). *A companion to Medical Anthropology*. Wiley- Black well.

Singer, M. y B. Rylko-Bauer (2021). The Syndemics and Structural Violence of the COVID Pandemic: Anthropological Insights on a Crisis. *Open Anthropological Research* 1: 7-32. <https://doi.org/10.1515/opan-2020-0100>

Sirimarco, M. (2021). Entre el cuidado y la violencia. Fuerzas de seguridad argentinas en pandemia y aislamiento. *Revista de Estudios Sociales* 78: 93-109. <https://doi.org/10.7440/res78.2021.06>

Tronto, J. (1994). *Moral boundaries: A political argument for and ethic of care*. Routledge.

Tronto, J. (2015). *Who Cares? How to reshape a democratic politics*. Cornell University Press.





# La participación de las Fuerzas Armadas de Chile en la respuesta a desastres

## Amenazas a la seguridad, Estado de Excepción y performatividad militar



por **Mariano Del Pópulo**

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales,  
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe  
mariano.delpopulo@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6439-7911>

### RESUMEN

El artículo aborda la participación de las Fuerzas Armadas de Chile en la respuesta a desastres. Se toma como punto de partida el terremoto y tsunami del 27 de febrero de 2010, hasta el estallido social del año 2019 en ese país. A partir de la reposición de la perspectiva de los militares tanto a través de entrevistas como de documentos del Ejército de Chile, se propone la categoría de performatividad militar para comprender la creciente militarización de la respuesta a desastres en el país. A partir de estas fuentes, además, el artículo da cuenta de las transformaciones institucionales y doctrinarias ocurridas en las Fuerzas Armadas chilenas específicamente en materia de desastres, en donde se observa cómo se avanza en un enfoque centralmente represivo y centrado en garantizar el orden público.

**Palabras clave:** Fuerzas Armadas; Chile; desastres; performatividad; militares

**The participation of the Chilean Armed Forces in disaster response.  
Security threats, state of emergency and military performativity**

### ABSTRACT

The article addresses the involvement of the Chilean Armed Forces in disaster response, taking the earthquake and tsunami of February 27 as a starting point and until the social outbreak in the country in 2019. By revisiting the military perspective through interviews and documents from the Chilean Army, the concept of military performativity is proposed to comprehend the increasing militarization of disaster response in the country. Drawing from these sources, the article also chronicles the institutional and doctrinal transformations within the Chilean Armed Forces, particularly in the context of disasters, highlighting a shift towards a predominantly repressive approach focused on maintaining public order.

**Key words:** Armed Forces; Chile; disasters; performativity; military

**RECIBIDO:** 29 de enero de 2024

**ACEPTADO:** 10 de mayo de 2024



**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Del Pópolo, M. (2024). La participación de las Fuerzas Armadas de Chile en la respuesta a desastres. Amenazas a la seguridad, Estado de Excepción y performatividad militar. *Etnografías Contemporáneas*, 10 (19), 34-60.

Recientemente se ha llamado cada vez más la atención respecto a una creciente intervención e involucramiento de las Fuerzas Armadas de Chile en materia de seguridad interior. En junio de 2023, la Universidad de Chile publicó un documento titulado: “Las funciones de las Fuerzas Armadas en el orden público: La necesidad de limitar su participación para fortalecer a las policías”. En este documento se afirma que desde 2019 se intensificó el involucramiento de las Fuerzas Armadas en tareas de orden público en Chile, e identifica como antecedentes políticas como el Plan Frontera Norte de 2011 o el Plan Frontera Norte Segura de 2018 (Abbot et al., 2023). Además, el documento retoma lo expresado por otros autores como Pion-Berlin (2016), Robledo (2022), Monsalve Egaña (2022), Verdes-Montenegro (2021) o Calderón (2020), respecto a un creciente proceso de militarización de la seguridad en Chile.<sup>1</sup>

Por un lado, los autores antes mencionados han enfocado sus estudios al proceso que comenzó en octubre de 2019 tras el estallido social que conmovió al país y luego a la declaración del estado de Excepción en todo el territorio con la pandemia. Sin embargo, es posible ubicar el proceso de creciente involucramiento de los militares en tareas represivas o de seguridad pública en el terremoto y tsunami del 27 de febrero de 2010, cuando por primera vez desde el fin de la dictadura se declaró en Chile el estado de Excepción Constitucional, en el que se nombró a un militar como Jefe de Defensa Nacional para las regiones afectadas y habilitó a las Fuerzas Armadas a hacerse cargo de las tareas vinculadas a la Seguridad y el orden público, y finalmente subordinó a las Fuerzas de Seguridad al mando del Jefe de Defensa Nacional y de las Fuerzas Armadas.

En distintos trabajos, desarrollé la importancia de la participación de los militares en desastres en el período 2010-2019 (Del Pópolo, 2022; 2024) como principal antecedente al proceso de militarización de la seguridad que se abrió en Chile tras el estallido social de octubre de 2019. El indicador más claro de esto es que desde 1990 hasta el año 2009 el Estado de Excepción Constitucional por catástrofe no fue declarado en ninguna oportunidad, mientras que entre 2010 y septiembre de 2019 fue declarado en más de doce oportunidades.

El presente trabajo busca profundizar esta línea de investigación sobre el papel de los militares en desastres, y da cuenta de los cambios ocurridos en la

---

1. Autores como Diamint (2015), Pion-Berlin (2016) o más recientemente Verdes-Montenegro (2021), lo que sucede en Chile puede ubicarse en una tendencia regional denominada como nuevo militarismo (Diamint, 2015), de militarización (Pion-Berlin) o de convocatoria a los militares (Verdes-Montenegro, 2021) para ocupar funciones y tareas cada vez más relevantes, incluyendo el ámbito de la seguridad pública. Sin embargo, el estudio de esta tendencia regional que es abordada por los autores señalados, excede los objetivos propuestos en el artículo que se ciñe a la perspectiva de los militares chilenos sobre los desastres a partir del año 2010. Asimismo, la relación existente entre la creciente relevancia militar en la región, incluyendo a los desastres en Chile, con la estrategia estadounidense en la región y su influencia en ámbitos como las instituciones hemisféricas de defensa y seguridad, resulta una variable relevante que merece ser abordada en otros trabajos, pero que indudablemente se encuentra estrechamente vinculada, tal como dan cuenta autoras como Winer (2015), Cardinale (2016) o Rodríguez Rejas (2017). Ambas variables son relevantes pero no imprescindibles para dar cuenta de los objetivos planteados en el artículo.

doctrina militar y en la perspectiva de los integrantes de las Fuerzas Armadas sobre su rol tras los hechos ocurridos el 27 de febrero de 2010. En otras palabras, en este artículo se dará cuenta de la perspectiva de los militares chilenos sobre su rol y participación en situaciones de desastres, poniendo en evidencia cómo estos, pasaron a ser concebidos como una amenaza a la seguridad nacional o como situaciones que pudieran provocar amenazas a la seguridad.

A partir del trabajo de campo realizado en el Ejército de Chile, tanto a través de entrevistas a algunos de sus integrantes como del acceso a sus documentos oficiales, también se evidencia que la creciente participación de los militares en los desastres llevó a que determinados grupos sociales sean considerados como una amenaza a la seguridad, particularmente los ciudadanos de origen mapuche, por la presunta existencia de grupos radicales.

En primer lugar, en el artículo se reponen las características desarrolladas en el trabajo de campo y la perspectiva metodológica con la que se desarrolló el trabajo. Al respecto, se recupera la idea de Balbi (2012) sobre la perspectiva nativa como una construcción analítica y un instrumento heurístico desarrollado por quien realiza la investigación. En este sentido, y nuevamente a partir de Balbi (2012; 2020), estas categorías son integradas analíticamente con el marco teórico propio a través de lo que el autor denomina inversión de la teoría, confrontando las perspectivas nativas con la perspectiva teórica del autor.

Así, desde la perspectiva teórica de este artículo, se considera a los desastres como una construcción social producto de desigualdades materiales y opresiones existentes en la sociedad. Esta perspectiva pone en tensión la idea de “desastres naturales” como catástrofes originadas por la naturaleza, frecuentemente utilizada en este último sentido por los militares entrevistados. De esta manera, los desastres son abordados como categoría teórica desde un enfoque crítico, como se desarrolla en el próximo apartado, pero también como categoría nativa por los militares, en reiteradas oportunidades, bajo la idea de “desastres naturales”.

Luego, a través de entrevistas y fuentes documentales el artículo se propone recuperar la participación de los militares chilenos en el marco de la respuesta al terremoto y tsunami del 27 de febrero de 2010, y pone en evidencia cómo su papel estuvo centrado principalmente en tareas de seguridad y represivas. El siguiente apartado recupera voces de militares tanto retirados como en actividad que dan su visión de cómo el llamado 27F implicó un punto de inflexión en la participación militar en desastres. Además, al complementarlo con fuentes documentales, se observan los cambios doctrinarios planteados sobre la participación de las Fuerzas Armadas en estas situaciones. Finalmente, el artículo recupera la participación de los militares en desastres durante el segundo gobierno de Michelle Bachelet (2014 - 2018), donde a través de fuentes documentales se expone cómo la gradual orientación en el despliegue militar en desastres con un rol represivo, también llamado de “garantizar el orden público”, conlleva a una creciente clasificación de determinados sujetos y grupos sociales como amenazas a la seguridad, situación que se expone con mayor claridad en la Araucanía con personas integrantes del pueblo mapuche.

## Antecedentes y consideraciones metodológicas

Indudablemente, existen dificultades para la realización del trabajo de campo propio de la etnografía con los militares por las resistencias de estos a romper con la idea de la razón de Estado, que lleva a un secreto de parte de sus prácticas bajo el argumento de la seguridad nacional. Esto es reafirmado por autores como Frederic (2020) o Soprano (2015), quienes marcaron las dificultades con las que se encontraron a la hora de realizar trabajo de campo y entrevistas a militares incluso con el aval del Ministerio de Defensa.

Aun así, existen importantes investigaciones antropológicas y etnográficas con militares, entre las que se destacan las realizadas por Badaró (2013), Frederic (2008; 2016; 2020), Muzzopappa (2004) o Soprano (2013a; 2013b; 2015), entre otros. Algunas de ellas tienden a centrarse en aspectos de la cotidianidad militar: su formación curricular o profesional, e incluso momentos como los ejercicios de adiestramiento (Soprano, 2015), situaciones que también son difíciles de acceder aunque por su carácter cotidiano, y en parte, gracias a los vínculos con funcionarios o bien por ser parte de la gestión del Ministerio de Defensa. Los autores antes mencionados, lograron sortear estas dificultades en el acceso y han logrado dar cuenta de las formas de comprender el mundo, la formación militar, entre otros elementos, desde el punto de vista de los militares en diálogo con los marcos teóricos e ideológicos de los investigadores (Frederic, 2020; Soprano, 2015). En el marco de los estudios antropológicos, también se han realizado importantes aportes a los estudios militares como la participación argentina en la misión de paz de la ONU en Haití (Frederic, 2017). Por otra parte, la criminalización del pueblo mapuche y las tendencias a la militarización y la securitización de la cuestión, ha sido objeto de importantes investigaciones que han dado cuenta de ello tanto en Argentina como en Chile (Muzzopappa y Ramos, 2017; Muzzopappa, 2022).

Sin embargo, las investigaciones sobre el rol de los militares en desastres poseen una complejidad adicional: investigar el accionar de las Fuerzas Armadas durante el desarrollo de una operación militar que, en la mayoría de los casos, se trata de una emergencia con poco tiempo de planificación, dificulta aún más la posibilidad de observar el rol de los militares en el terreno de operaciones. Aunque existan planes de emergencia para el accionar militar en desastres que prevén ciertas dinámicas del accionar de los uniformados en estos contextos, la especificidad de esas coyunturas implica un grado de planificación, alistamiento y preparación que es, de alguna manera, “excepcional” y se ajusta a las particularidades del desastre. Por otra parte, durante la investigación, fue posible observar que para el caso de los militares chilenos, su accionar en el terreno durante estas operaciones implicaba un mayor grado de confidencialidad, alegando que la divulgación total o parcial de la información de esas operaciones podría ser perjudicial para sus intereses.

Asimismo, una dificultad adicional para la realización del trabajo de campo con militares es, indudablemente, la distancia. Parte de la investigación fue realizada desde Argentina, lo que impedía un trato cotidiano y personal de carácter

presencial con los sujetos. La pandemia por COVID-19 se impuso como una restricción fundamental en ese sentido, lo que impidió el desplazamiento hacia otros países. Sin embargo, y dadas también las nuevas lógicas que impuso la pandemia, se logró establecer un vínculo fluido con militares chilenos por distintas vías, como mail, whatsapp, y conversaciones y entrevistas abiertas y no estructuradas por la plataforma Zoom, lo que durante un tiempo permitió “reemplazar” parcialmente el trabajo de campo en el terreno y, además, facilitar el vínculo para el momento en el que la investigación pudo hacerse de forma presencial en Chile.

En este sentido, durante la realización del trabajo de campo en Chile, al ser un investigador argentino que realizaba una estancia temporal en el país, implicó también ciertas dificultades propias de lo que Muzzopappa y Villalta (2011) llaman las burocracias del Estado. Mientras que la realización de entrevistas abiertas con los militares con los que ya se tenía vínculo, pero de forma presencial y en los espacios institucionales se realizó sin inconvenientes, algo que incluso permitió “abrir el campo” y contactar a otros militares y funcionarios vinculados a la gestión de desastres (algunos de ellos también militares retirados), las respuestas institucionales ante los requerimientos para realizar visitas, entrevistas o trabajo de archivo en los espacios pertenecientes a las Fuerzas Armadas se vio atravesado por las mencionadas dificultades. Particularmente, el Ejército de Chile fue la institución que puso las mayores trabas para la realización de trabajo de archivo y visitas en la institución. Mientras tanto, los funcionarios civiles del Ministerio de Defensa, los militares retirados de la Organización Nacional de Manejo de Emergencias del Ministerio del Interior (ONEMI) o los militares en actividad en otras instituciones militares como la Armada o la Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos se mostraron con mayor predisposición para brindar las autorizaciones correspondientes para visitar el archivo y realizar entrevistas. Esto mismo se observó en los pedidos de acceso a la información pública de documentos elaborados por la División Doctrina del Ejército sobre la participación militar en desastres, donde el Ejército de Chile en virtud de la normativa vigente hizo entrega de los documentos requeridos, pero censurando parte de su contenido alegando que este debía mantenerse clasificado en pos de la seguridad nacional y para evitar que sea aprovechado por el “adversario”.<sup>2</sup>

En este sentido, el presente artículo se basa en el trabajo de campo realizado fundamentalmente a través de documentos y entrevistas. En relación con el trabajo documental, se enmarca en lo planteado por Muzzopappa respecto al abordaje con documentos en etnografías, entendiendo que este no implica reproducir meramente el sentido que los nativos o productores otorgaron a

---

2. En las respuestas a las distintas solicitudes de transparencia realizadas al Ejército de Chile, frecuentemente se hacía referencia a proteger las capacidades logísticas y de inteligencia, la seguridad militar y a “evitar que la información sea producto de un análisis de inteligencia del adversario, lo cual podría devenir en una pérdida de eficacia de operaciones militares futuras”, según consta en uno de los documentos de respuesta a la solicitud de transparencia firmado por el Estado Mayor del Ejército de Chile.

esa producción, sino que a partir de “recoger los procedimientos, significados y efectos de este procedimiento para los nativos, el análisis deberá realizarse en función y en confrontación con las categorías analíticas de la investigación” (Muzzopappa, 2022, p. 93).

Por otra parte, las entrevistas a militares retirados y en actividad del Ejército de Chile supuso una fuente indispensable para reconstruir la subjetividad de los actores respecto a su participación en el marco de los desastres. Desde la perspectiva de Guber (2019) la entrevista cabe en el método etnográfico por su carácter performativo, en tanto se entiende a la entrevista como una relación social a través de la cual “se obtienen enunciados y verbalizaciones [...] de manera que los datos que provee el entrevistado son la realidad que este construye con el entrevistado en el encuentro” (Guber, 2019, p. 31). Así, a través de ambas técnicas de recolección de datos e información fue posible integrar analíticamente las perspectivas nativas con el marco teórico propio.

### **La performatividad militar como categoría para comprender el rol de los militares en desastres**

En un texto ampliamente difundido en los estudios sobre desastres como parte de las ciencias sociales, Oliver-Smith (2002) propone comprender a los desastres como hechos que existen tanto en el mundo material como simbólico, probablemente, en un espacio híbrido entre ambos. En este sentido, el autor señala que los desastres son construcciones sociales, y que además, tienen consecuencias diferenciales en distintos grupos sociales. Los desastres se revelan en el vínculo y la imbricación entre fuerzas y agentes de la naturaleza, estructuras de poder y determinaciones sociales, así como valores culturales y visiones del mundo (Oliver-Smith, 2002).

Por otra parte, Oliver-Smith (2002) señala que existe abundante evidencia de que muchas catástrofes atribuidas a la naturaleza han sido generadas por la acción humana, colectiva y acumulada. La depredación de las condiciones ambientales y la crisis climática tienen consecuencias que suelen ser caracterizadas como desastres o catástrofes, a la vez que han sido causadas combinadamente por eventos naturales como por la práctica social y material humana. Así, la lógica de la acumulación del capital y de la creación del valor ha tenido consecuencias ambientales que recaen mucho más sobre quienes ocupan un lugar subalterno en la lógica de producción del valor y de acumulación del capital.

Autores como Gaillard (2021), Marchezini (2014) y Von Meding y Chmutina (2023), buscan constituir un enfoque crítico que supere los límites del binarismo naturaleza/amenaza-cultura/vulnerabilidad al señalar que es en este contexto que los discursos occidentales sobre estudios de desastres y políticas y acciones asociadas para reducir el riesgo de desastres se han extendido por todo el mundo como las únicas opciones disponibles para abordar los desastres (Gaillard, 2021; Chmutina et al., 2021; Marchezini, 2014).

Un claro ejemplo de esto es el denominado ciclo de gestión del riesgo de desastres, idea promovida tanto por académicos como por la Organización de

las Naciones Unidas en el Marco de Sendai para la Reducción del Riesgo de Desastres 2015-2030, que plantea las etapas por las que se atraviesa en un desastre: preparación, mitigación, respuesta y reconstrucción. Autores como Boshier et al. (2021), señalan que el ciclo de gestión del riesgo de desastres es parte del enfoque hegemónico occidental y que tiende a una perspectiva simplista y cíclica de la cuestión, que termina inevitablemente en la ocurrencia de un nuevo desastre, enfatizando mucho más en la respuesta (Frenkel, 2019) y en la etapa de reconstrucción tras ocurrido el desastre (Gould et al., 2016) que en las desigualdades que los producen. En este sentido, en el presente trabajo la idea de una etapa de reconstrucción tras el terremoto del 27F es utilizada de manera recurrente por los militares para referirse al período en el que los militares fueron desplegados tras haber finalizado el Estado de excepción con el fin de construir o reconstruir viviendas destruidas. Como se verá más adelante, es posible advertir que la categoría de “reconstrucción” es utilizada por los militares entrevistados con una clara coincidencia con la perspectiva teórica hegemónica y occidental sobre los desastres.

En el marco de los estudios críticos sobre desastres, los análisis sobre la participación militar en desastres no han proliferado. Sin embargo, es posible destacar algunos aportes al respecto. Chmutina et al., (2022) señalan cómo la categoría de vulnerabilidad ha devenido central en los análisis sobre desastres, particularmente desde la perspectiva constructivista. Al respecto, señalan cómo este enfoque y especialmente la categoría de vulnerabilidad tiende a una revictimización de quienes sufren los desastres y a una reproducción de los mecanismos y relaciones sociales y económicas que configuran desigualdades y estructuran esa vulnerabilidad. Particularmente en los desastres, las víctimas de los mismos pueden convertirse rápidamente en sujetos amenazantes a partir de situaciones como las fugas en las cárceles, que suelen darse en los desastres puesto que los edificios penitenciarios no cuentan con la infraestructura para alojar personas en el marco de estos desastres, o en los saqueos de alimentos producto de la falta de abastecimiento. Asimismo, señalan que el Estado también convierte a los grupos vulnerables en una amenaza a través de leyes y regulaciones que criminalizan su existencia misma (Chmutina et al., 2022). Desde la perspectiva de Gaillard (2021), controlar las fuerzas de la naturaleza para proteger a las personas y permitirles cumplir su deseo de libertad ha sido el núcleo del proyecto de la modernidad. En este sentido, los desastres y la llamada reducción del riesgo de desastres ofrecen una oportunidad para que los Estados afirmen su poder sobre su territorio y su población y, por ende, su soberanía.

Además, para Gaillard (2021) esto respalda lo que Foucault (2004) llamó la práctica teatral de la política o la puesta en escena a plena luz del día de la razón de Estado. Controlar los cuerpos y los comportamientos de las personas ha sido un foco central de la agenda de reducción del riesgo de desastres. Al hacer frente a los desastres, se espera que las personas se comporten normativamente y adopten medidas estandarizadas guiadas por las recomendaciones de la ciencia y los acuerdos internacionales, independientemente del contexto local y sus valores culturales (Gaillard, 2021). Así, la reducción del riesgo de desastres busca



un “comportamiento de cumplimiento” (Perry, 1994 en Gaillard, 2021). En este sentido, las políticas desplegadas en el marco de los desastres implica que determinados comportamientos sean considerados apropiados y otros inapropiados.

En este sentido, la participación de los militares es concebida como parte de las estrategias de la llamada reducción de riesgos de desastres del mundo occidental y capitalista. Los militares, por ejemplo, ocupan un rol fundamental tanto en la declaración de estados de excepción en el marco de la “etapa de respuesta” a los desastres como en la ayuda humanitaria que se garantiza a la población durante estos contextos. Gaillard (2021) señala que las agencias encargadas de gestionar las políticas de desastres, sostienen una estructura que muchas veces son herencia de las jerarquías militares y que se plantean una dinámica de “guerra” contra los desastres.

Durante los estados de excepción, además, se ejerce un estricto control de actividades penadas por la ley, como los saqueos o el robo. Se trata de, en término de Foucault (2004), una *raison d’Etat* o razón de Estado, entendido como aquello que es necesario y suficiente para que el Estado conserve su integridad. La convocatoria de las Fuerzas Armadas como elemento de última instancia en las situaciones de desastres, ya sea para tareas logísticas o “humanitarias” (como repartir alimentos) tanto como para garantizar el orden social puede comprenderse en este marco. En otras palabras, lo militar como excepcional en una situación de desastre implica apelar a una razón de Estado, a un interés superior para preservar el orden o la vida. En efecto, como señala Foucault (2004), el instrumento militar es considerado la institución más elaborada y avanzada para el control y la regulación, ya sea como demostración de fuerza ante otro Estado (en una guerra) o hacia dentro del Estado.

Relacionado con la idea de la práctica teatral de la política en los desastres que legitima una razón de Estado para invocar a la participación excepcional de los militares, podemos retomar la idea de performatividad de Butler (2007). La autora señala, para referirse al género, que la identidad se construye a través de actos, gestos y prácticas que son performativos en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. Lo mismo podría afirmarse del conjunto de actos, gestos y prácticas que convierten a un individuo en militar y lo legitiman como tal ante el conjunto de la sociedad en representación de la llamada violencia legítima del Estado. A ese conjunto que implican, por ejemplo, formas de vestimentas o la portación de determinadas armas (o no, depende del contexto) y que hacen de una persona un militar, podemos llamarle como performatividad militar,<sup>3</sup> cuyo acto performativo entendemos que busca instaurar una relación jerárquica y con capacidad disciplinadora en nombre del Estado en relación con el resto de ciudadanos.

La performatividad militar implica ese conjunto de discursos y prácticas que hacen a una persona un militar, y por tanto, una autoridad asociada a la violencia

---

3. En este apartado se realiza una sintética elaboración teórica de la categoría. La misma es abordada en profundidad en Del Pópolo (2024).

ejercida por el Estado en situaciones excepcionales como en desastres, y que es convocado en distintas ocasiones, tales como en los estados de excepción, para garantizar un estricto control social de la población. Es decir, la performatividad militar implica una teatralidad que hace de una persona o de un grupo de personas un militar, y con ello, deviene y se asocia la idea de la violencia que aplica el Estado “legítimamente”, como razón de Estado. Incluso en situaciones en que los militares son desplegados sin armas y en funciones que no impliquen misiones militares, como puede ocurrir en las situaciones de desastres, la performatividad de lo militar es fundamentalmente la razón de Estado, la violencia que aplica legítimamente el Estado en última instancia. Así, la noción de performatividad militar permite comprender cómo determinadas acciones o misiones que le son asignadas a los militares, aunque no implican tareas militares de combate o de seguridad, establecen jerarquías y poseen un carácter de autoridad y control. Sin embargo, a diferencia de otras autoridades estatales, e incluso en las situaciones de desastres, los militares representan una autoridad superior del Estado. Puede decirse, en este sentido, que los militares representan la última instancia de la razón de Estado, puesto que son convocados en situaciones excepcionales, ya sea porque las demás capacidades del Estado se ven desbordadas o porque se requiere utilizar la violencia de forma excepcional.

En este sentido, la categoría de performatividad militar también busca re-tomar debates sobre la limitación explicativa de la idea de “militarización de la seguridad” para explicar la creciente participación militar en determinados contextos, tales como desastres, o como lo señala Frederic (2020), en el caso de la participación de los militares argentinos en el apoyo a las fuerzas federales de seguridad en la lucha contra el narcotráfico. El despliegue militar en regiones que son consideradas como amenazantes, tal como ejemplifica la autora respecto a la *frontera norte* de Argentina durante el gobierno de Macri (2015-2019), puede ser comprendida como una reafirmación de soberanía a la vez que se implementa una estrategia de administrar poblaciones que:

se puede entender por la emergencia de una concepción de los altos mandos del Ejército sobre el ejercicio de soberanía, forjada en su experiencia durante la operación de paz en Haití, y reconocida por las autoridades civiles del gobierno de centro-derecha. Justamente, el Operativo Integración Norte (OIN), lanzado en 2018, último diseño en este proceso, expresa esa búsqueda. Por consiguiente, clasificar estos despliegues como militarización de la seguridad no deja traslucir cómo las Fuerzas Armadas son puestas en escena también para rectificar una soberanía que se declara amenazada o debilitada. (Frederic, 2020b, p. 25)

En otro fragmento, y en sintonía con la idea de performatividad militar como dinámica de control, respecto al despliegue militar en la *frontera norte* de Argentina, la autora afirma “que fue diseñado por un grupo de generales del Ejército argentino para dar presencia al Estado, un modo de ejercer soberanía dando seguridad, sin repetir ni copiar experiencias domésticas o transnacionales trágicas y fallidas” (Frederic, 2020, p. 33). La idea de ejercer soberanía dando seguridad, expresa con claridad la forma en la que la presencia militar adquiere un

carácter performativo, que sin necesariamente asumir tareas de carácter policial o de seguridad, constituyen relaciones de jerarquía y autoridad.

### **La participación de las Fuerzas Armadas de Chile en la respuesta a desastres: el terremoto y tsunami del 27F de 2010**

El 27 de febrero de 2010, en la zona centro del país, y con un epicentro a la altura de Cobquecura en la región de Ñuble, ocurrió un terremoto de 8.8 grados en la escala de Richter que es caracterizado como el segundo mayor terremoto en la historia del país, luego del de Valdivia de 1960. Como consecuencia del terremoto y el posterior tsunami que produjo, 521 personas murieron, 56 desaparecieron, y solo en las zonas de Valparaíso y Araucanía 370.000 viviendas fueron dañadas o destruidas.

36 horas después de ocurrido el terremoto, la presidenta Michelle Bachelet declaró el Estado de Excepción Constitucional por catástrofe para las regiones de Biobío y el Maule y luego para la región de O'Higgins. Esa fue la primera vez desde 1990 (cuando se dio por finalizada la dictadura de Augusto Pinochet) que en Chile se declaró el Estado de Excepción. Mientras que entre 1990 y 2010 este solo fue declarado tras el 27F, en el decenio siguiente (2010-2019, excluyendo la pandemia por COVID-19), el Estado de Excepción por catástrofe se declaró en 12 oportunidades.

En particular, la declaración del Estado de Excepción al día siguiente del terremoto del 27 de febrero, de acuerdo a Gould et al. (2016), estuvo estrechamente vinculada a la dinámica política de Chile y al cambio de gobierno que ocurriría en los días siguientes, en tanto Sebastián Piñera, presidente electo por primera vez por una alianza de derecha desde 1990, había manifestado públicamente la necesidad de decretar el Estado de Excepción. Tras la experiencia del 27F tanto desde las autoridades gubernamentales como desde las Fuerzas Armadas se construyó un relato vinculado a una mayor ocurrencia de desastres en el decenio siguiente al 2010: "Como nunca antes en nuestra historia, en la década 2010 – 2020 nuestro país sufrió grandes catástrofes con enormes pérdidas humanas y materiales" (Ejército de Chile, 2020a, p. 19). En el caso del terremoto de 2010, el Ejército de Chile desplegó una importante movilización. De acuerdo con la información oficial publicada por el Ejército, a las dos horas de ocurrido el sismo, ya se habían desplegado 5.500 efectivos y a las 72 horas el número de militares en terreno alcanzó los 14.000 con el fin de garantizar "orden y seguridad, mediante patrullajes diurnos y nocturnos, escoltas de convoy, búsqueda y rescate de personas, entrega de ayuda humanitaria y atención médica en hospitales de campaña" (Ejército de Chile, 2020b, p. Posteriormente, el Ejército también se vio involucrado con 11.000 efectivos militares que conformaron la Fuerza de Apoyo Humanitario (FAH), aportando en la construcción y reparación de viviendas.

Los mismos militares asumieron el discurso de que ante una situación de caos social e incertidumbre, las Fuerzas Armadas tomaron un rol protagónico en la respuesta al desastre que permitió "normalizar" la situación. De acuerdo a

la revista del Ejército de Chile, *Armas & Servicios*, tras ocurrido el terremoto en las primeras horas se vivieron “Daños en viviendas, cortes de suministros básicos, rutas y carreteras colapsadas, desabastecimiento y una ola de saqueos [...], hechos que desencadenaron que el 28 de febrero del 2010 el gobierno, encabezado por la Presidenta, decretara Estado de Excepción Constitucional” (Ejército de Chile, 2020a, p. 5). Por su parte, el Mayor Paulo Torres, Comandante del Regimiento N° 6 de Chacabuco, afirmó que tras ocurrido el terremoto la situación en la ciudad de Concepción era de caos e incertidumbre: “Había un caos completo. Había gente que intentaba tomar vehículos a la fuerza, yo lo vi, no me lo contó nadie. Mucha gente desesperada” (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 8). En este sentido, para Torres el rol fundamental que cumplieron las Fuerzas Armadas en la respuesta al desastre fue “tomar las armas para garantizar el orden público interior” e “instaurar el Estado de derecho y devolver la tranquilidad a la ciudadanía” (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 16).

En relación con la cuestión del orden público, el diario *La Tercera* titulaba en su editorial del día 2 de marzo: “El gobierno debe garantizar el orden público sin dilaciones”, afirmando que “Los graves hechos de violencia, saqueos y pillajes ocurridos en las últimas horas en Concepción y en Santiago han puesto de manifiesto una debilidad y tardanza incomprensibles en las medidas adoptadas por el gobierno para garantizar el orden público” (La Tercera, 2010a, p. 3), y tres páginas después el mismo diario titulaba que “El desborde del orden público agravaba la pesadilla de las víctimas de la tragedia en Biobío” (La Tercera, 2010a, p. 6).

Respecto al rol de los militares, el mismo diario titulaba en la página ocho que las “FF.AA. envían más tropas para controlar saqueos y vandalismos” (La Tercera, 2010b, p. 8). Al día siguiente, el diario titulaba “Saqueos finalizan y se inicia entrega de ayuda”, asegurando que “El despliegue de millares de efectivos de las FF.AA. en Concepción y en las zonas aledañas permitió poner fin a los desmanes que marcaron la jornada del lunes” (La Tercera, 2010b, p. 1).

Tanto desde las Fuerzas Armadas como desde los medios de comunicación se reforzó la idea de una respuesta tardía en el gobierno, en particular a la hora de garantizar el orden público, y fundamentalmente le adjudicaron la responsabilidad a la administración de Bachelet por los errores en la respuesta al desastre. Sin embargo, aunque el Estado de Excepción se declaró 36 horas después del terremoto y tras las presiones públicas del entonces presidente electo Sebastián Piñera, a través de esta investigación se pudo corroborar que las Fuerzas Armadas comenzaron a realizar tareas de seguridad interior y de control del orden público previo a la declaración del mismo. En la entrevista al Mayor Paulo Torres, él señala que en la tarde del 27 de Febrero se hizo presente en su unidad y sus autoridades militares le ordenaron ir a equiparse para patrullar las calles y realizar “reconocimientos”: “Ya bajo esa premisa se realizaron reconocimientos y para los reconocimientos empezaron a salir oficiales y acompañados de suboficiales. Conscriptos no llevábamos” (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 10). En particular, señala que los militares recibían la

orden de sus superiores de hacerse presentes en las zonas de los supermercados o donde llegaba información de saqueos:

me tocó reconocer el sector de Chiguayante, lo que era la Avenida Pedro de Valdivia, un supermercado que estaba recién saqueado. Y claro, nosotros llegamos y éramos dos suboficiales y un capitán, que era yo. La gente se dispersó de inmediato, arrancó con lo que estaban saqueando el supermercado. Nosotros en ese momento no teníamos ninguna atribución, no había ninguna institucionalidad que nos respaldara como en Estado de Excepción Constitucional declarado. (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 10)

Al consultarle qué implicaba realizar un “reconocimiento”, Torres respondió que “reconocimiento era ir a ver básicamente en que condiciones estaban los lugares que se nos había informado rápidamente que estaban siendo saqueados” (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 10). Luego de realizar el reconocimiento y tras dispersarse la gente, Torres señaló que se activó un puesto de comando en su regimiento, para realizar tareas de inteligencia sobre cómo respondía la población civil, y en particular, en situaciones de conflictividad: “esa situación de inteligencia nos indicaba qué lugar teníamos que ir a hacer los reconocimientos, los avistamientos de cómo estaba el panorama social. Más que nada la respuesta social, de las personas ante el evento” (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 11).

El hecho de que los militares se hicieran presentes en estas zonas, implicaba asumir tareas que no les correspondían por ley, en tanto no aún no se había declarado el Estado de Excepción. En la descripción del accionar del Mayor Paulo Torres, se evidencia también el efecto de lo que antes denominamos como la performatividad militar que busca garantizar el orden y el disciplinamiento social a través de la presencia de los uniformados en el terreno, al señalar que “nosotros llegamos y éramos dos suboficiales y un capitán, que era yo. La gente se dispersó de inmediato, arrancó con lo que estaban saqueando el supermercado” (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 10). Es decir, intencionalmente los militares se dirigieron a una zona donde ocurrían saqueos, a pesar de saber que “no había institucionalidad que los respaldara”, con el objetivo deliberado de disciplinar a la población a través de su presencia. Así, en las primeras horas del desastre, la performatividad militar, aunque ilegal, se demostraba eficaz para garantizar el objetivo disciplinario que se proponía.

Tras el 27F, el despliegue militar continuó incluso tras el fin del Estado de Excepción, que duró treinta días: “Luego vendría la reconstrucción. En esta tarea, más de 11 mil efectivos militares conformaron la Fuerza de Apoyo Humanitario (FAH) [...] quienes comenzaron sus labores el 1° de abril del 2010, desplegándose por seis meses en 117 comunas” (Ejército de Chile, 2020a, p. 5). Para el Mayor Paulo Torres, el apoyo a la comunidad se dió fundamentalmente treinta días después de ocurrido el terremoto, cuando ya no había Estado de Excepción Constitucional y la tarea de las Fuerzas Armadas dejó de ser garantizar el orden público:

El apoyo en sí, viene ex post a los 30 días que te comentaba recién y de ahí viene fuerte. Con este tema de la reconstrucción del país y obviamente nuestro

espacio temporal, vendría siendo la reconstrucción de Concepción digamos y sus comunas alrededores. (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 17)

Es decir, finalizado el Estado de Excepción, la presencia militar continuó. Si bien los militares ya no realizaban tareas de seguridad interior, seguían teniendo presencia en las calles y comunidades. Torres problematiza el “pasaje” de una tarea a otra: eran los mismos militares que hasta una fecha se encontraban desplegados para garantizar el orden público y a partir del día siguiente, estaban abocados a la “reconstrucción”:

porque pasar de poner el orden público a la reconstrucción es un tremendo tema. No es un tema menor. Nuestra esencia es ser sumamente militares, estamos preparados para todas estas situaciones, nos formamos para la guerra, etc, etc. Pero distinto era empezar la reconstrucción. (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 17)

Si bien durante la denominada “etapa de reconstrucción” las tareas de los militares eran claras y estaban específicamente dedicados a reconstruir hogares e infraestructura destruida por el terremoto, cabe preguntarse si en términos simbólicos la continuidad de la presencia militar no implicaba también una dinámica de militarizar la vida cotidiana de las personas o específicamente la continuidad de un orden militarizado con el objetivo de administrar a las poblaciones que previamente habían sido considerado como conflictivas. Después de haber cumplido durante treinta días tareas de seguridad y “manteniendo el orden público”, aunque no se encontraban con armas y patrullando, la presencia militar podía tener un carácter performativo en garantizar un orden o un disciplinamiento a través de su presencia en la etapa de reconstrucción. En un sentido similar, Torres señala: “Entonces agotamos todos los medios por tratar de apoyar y dejar a la gente, darle una tranquilidad por último a tener un techo donde poder dormir a la noche” (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 20). En este sentido, la reconstrucción de casas podría haberse garantizado a través de personal con formación específica en esa tarea. Sin embargo, la presencia de los militares a la que refiere Torres puede comprenderse en un doble sentido de la reconstrucción del hogar y de la performatividad militar que con su presencia garantiza “seguridad” y disciplinamiento.

Esto adquiere más sentido si se tiene en cuenta que a los militares se les asignó tareas para las cuales no tenían la formación ni el conocimiento y se les hizo una capacitación específica para ello. Así lo admite Torres:

Mi misión era construir media agua, casas básicas y, al principio, no sabíamos nada, pero para ello tuvimos una orientación técnica. Se hizo una academia con gente de la especialización de acá del regimiento que pertenece a la sección de mantenimiento y nos dijeron, nos orientaron a como colocar el piso, nivelar el piso, las paredes, los forros, las ventas, el techo, etc. (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 20)

Así, el despliegue militar en el terreno realizando estas tareas de “reconstrucción” a la vez que permitía sostener la presencia militar en las calles para

garantizar el orden público, también podía generar un efecto positivo en la perspectiva de la población civil respecto a las Fuerzas Armadas. En este sentido, el 10 de marzo el diario *La Tercera* publicó en su titular que una “Encuesta del gobierno revela fuerte recuperación en la valoración de las FF.AA” (*La Tercera*, 2010c, p.1). Es decir, el despliegue militar también validaba a la institución misma en un contexto de crítica a la administración saliente.

### **La institucionalización del modelo chileno: militarización de la respuesta a desastres y Estado de Excepción como regla**

En el comienzo del gobierno de Piñera se sostuvo un Estado de Excepción en las regiones afectadas que duró hasta fines del mes de marzo, lo que marcó una continuidad con la decisión adoptada por la administración anterior.

En este sentido, entre los entrevistados militares existe un consenso respecto al punto de inflexión que el 27F significó y comenzó a jerarquizar la cuestión en el ámbito de la Defensa y las Fuerzas Armadas. Para el Coronel Marcelo Montesinos del Estado Mayor Conjunto de las Fuerzas Armadas de Chile (EMCO), el 2010 fue un golpe político que llevó a avanzar en la gobernanza de los desastres (M. Montesinos, entrevista, Santiago de Chile, 28 de marzo de 2022). En un mismo sentido, el militar retirado Guillermo Del Castillo expresaba: “Obviamente el terremoto y tsunami de 2010 marca un punto de inflexión ahí. Yo creo que después de ello se produjo un remezón en la sociedad chilena en que había que tomar decisiones. Las autoridades de gobierno, la comunidad en general, la sociedad se empezó a interesar.” (G. Del Castillo, entrevista, Santiago de Chile, 21 de marzo de 2022, p. 12). Para Bernardo Castro, “el terremoto de febrero de 2010 marca un punto de inflexión. Y eso tiene determinadas consecuencias institucionales” (B. Castro, entrevista, Santiago de Chile, 22 de marzo de 2022, p. 3).

Asimismo, los militares entrevistados planteaban una situación excepcional que caracteriza a Chile y a su relación con los desastres, lo que justificaba una mayor intervención de las Fuerzas Armadas en la cuestión. Buena parte de los militares entrevistados para este trabajo comprenden a los desastres como fenómenos con un origen en la naturaleza, y luego, como una amenaza. Así, el militar retirado y ex asesor del Ministerio de Defensa Nacional de Chile y de la Oficina Nacional de Emergencias de Chile (ONEMI), Bernardo Castro, caracteriza a Chile como “un país de catástrofes. Es un país altamente vulnerable a múltiples amenazas” (B. Castro, entrevista, Santiago de Chile, 2 de junio de 2021, p. 8), en referencia a los desastres que pueden afectar al país. Por su parte, el Coronel Marcelo Montesinos del Estado Mayor Conjunto de Chile considera a Chile como un país “multiamenaza”, azotado por el “flagelo” de los desastres, incluyendo al calentamiento global, que produce que Chile sea un país devastado por fenómenos como sequías, incendios, tsunamis, aluviones. Esto lleva a considerar a Chile como un “país laboratorio” por todos los desastres que se producen (M. Montesinos, entrevista, Santiago de Chile, 28 de marzo de 2022).

Como consecuencia de los hechos ocurridos a partir del 27F, los militares entrevistados consideraban que los militares debían involucrarse de forma creciente en la cuestión, y esto era justificado a través de la normativa vigente y particularmente de la Constitución Nacional de 1980. Durante la entrevista al Coronel Marcelo Montesinos, señaló que la participación de las Fuerzas Armadas en desastres se encontraba justificada por el Artículo 1° de la Constitución que plantea la obligación del Estado de resguardar la seguridad nacional, así como dar protección a la población y a la familia. En la entrevista, Montesinos señaló que aunque la Constitución se encontraba en proceso de reformas, desde su perspectiva este artículo debía continuar, y que desde su interpretación, es obligación de las Fuerzas Armadas hacerlo cumplir mientras esté vigente, incluyendo en situaciones de desastres. En un sentido similar, el militar retirado y ex asesor del Ministerio de Defensa Nacional de Chile, Bernardo Castro, afirmaba:

lo primero que dice en el Artículo 1 de la actual Constitución de la República en su inciso tercero, señala que es un deber del Estado el dar protección a la persona, a sus bienes, al patrimonio. Esa es la base constitucional de donde está la reducción de la gestión del riesgo en Chile. (B. Castro, entrevista, Santiago de Chile, 28 de marzo de 2022, p. 12)

Así, integrantes de las Fuerzas Armadas planteaban no solo desde su visión personal y particular, sino también en representación del Estado Mayor Conjunto como el caso del Coronel Marcelo Montesinos, una justificación de la participación de los militares en los desastres a partir de la idea de seguridad nacional y de garantizar su resguardo. Por tanto, los desastres eran concebidos como una situación que podría poner en riesgo la seguridad nacional, a la vez que tras la experiencia de 2010 se planteaba la necesidad de que los militares ocupen un rol preponderante en estas situaciones.

En este marco, se produjeron cambios en la formación de los militares chilenos orientados a formarlos en la participación en desastres. Del Castillo señala que “previo a 2010 no se incorporaba la gestión del riesgo de desastres en la educación militar” (G. Del Castillo, entrevista, Santiago de Chile, 8 de julio de 2021, p. 9); además, destaca que a partir del 2010 comenzaron a realizarse documentos de lecciones aprendidas por parte del Ejército: “Yo nuevamente hago hincapié en ello, que tiene que ver más que nada con la formación militar. Nosotros llamamos lecciones aprendidas al conjunto de experiencias que se levantan durante una situación determinada” (G. Del Castillo, entrevista, Santiago de Chile, 8 de julio de 2021, p. 16). Por su parte, el Mayor Paulo Torres quien realizó la formación militar básica a fines de la década de 1990 señala que en su instrucción no había “absolutamente nada, nada de la formación de riesgo de desastre” (P. Torres, entrevista, Santiago de Chile, 20 de noviembre de 2022, p. 10). En cambio, en la entrevista realizada a Gustavo Ávila quien ingresó al Ejército en 2014 en el arma de infantería y se retiró voluntariamente en 2020, señala que quienes se habían formado previo a 2010 “teóricamente no lo tenían tan conceptualizado” (G. Ávila, entrevista, Santiago de Chile, 25 de noviembre de 2022, p. 22). En cambio, señala que en su experiencia en la formación en la escuela militar desde



el primer año “siempre había como un apartado que era operaciones distintas a la guerra” (G. Ávila, entrevista, Santiago de Chile, 25 de noviembre de 2022, p. 22), a lo que añade que: “En todo mi proceso de formación siempre existía esto de hablar de las RUF, de hablar de operaciones distinta a la guerra, de operaciones de paz, de cómo nosotros nos desplegamos en ayuda a la comunidad” (G. Ávila, entrevista, Santiago de Chile, 25 de noviembre de 2022, p. 22).

Respecto a los contenidos específicos que veían en el marco de las operaciones militares distintas a la guerra, señala que era material muy amplio que iba desde los distintos “fenómenos naturales” que se podían producir en Chile hasta tácticas de “control de muchedumbre”: “Yo me acuerdo de un ejercicio, por ejemplo en el que un grupo de mis amigos, de mis compañeros eran manifestantes y nosotros eran militares e hicimos el ejercicio a ver cómo correctamente se hace esto” (G. Ávila, entrevista, Santiago de Chile, 25 de noviembre de 2022, p. 22). Así, la formación de los militares en operaciones militares distintas a la guerra tenía un sentido no solamente de pensar la gestión de los desastres sino fundamentalmente el control social y cómo garantizar el “orden público”.

En este sentido, en el año 2011, la División Doctrina del Ejército publicó el Manual “Operaciones Militares Distintas a la Guerra en Territorio Nacional” donde se destaca que Chile ha sufrido a lo largo de su historia una serie de acontecimientos que han marcado un antes y un después sobre lo que debe ser la participación de las Fuerzas Armadas en asuntos ligados a la ayuda “en situaciones de emergencia, catástrofes y/o desastres naturales” (Ejército de Chile, 2011, p. 11). En el caso de Chile, según el documento, esto se expresa a través de las Operaciones Militares Distintas a la Guerra, dentro de las cuales se identifican tres operaciones: las de ayuda humanitaria; las operaciones de búsqueda y rescate; y las de apoyo militar a autoridades civiles.

Como este documento evidencia, tras el 27F, se avanzó en un desarrollo doctrinario sobre la participación de las Fuerzas Armadas en la respuesta a desastres, con una perspectiva fuertemente centrada en las tareas de seguridad en casos de Estados de Excepción. Esto sería ratificado en el Plan de Emergencia y Protección del Ministerio de Defensa Nacional del año 2012, en el cual se elaboraron por primera vez Reglas del Uso de la Fuerza (RUFs) específicas para situaciones de desastres. El documento ratifica la idea de que Chile es un país que por su posición geográfica “se encuentra expuesto a casi todos los tipos de amenazas de origen natural que podrían generar situaciones de emergencia y catástrofes” (Ministerio de Defensa Nacional, 2012, p. 2). Esto refuerza la idea de la naturaleza como amenaza a la seguridad y como un factor ajeno y separado de la producción y reproducción del orden social y económico.

### **De la excepción a la regla: Estado de excepción y participación de las Fuerzas Armadas en desastres durante el segundo gobierno de Bachelet**

Michelle Bachelet asumió su segundo mandato como presidenta de la República de Chile el 11 de marzo de 2014. Veinte días después, en la noche del 1° de abril de 2014, se produjo un terremoto en la región norteña de Iquique, con epicentro

en la ciudad de Tarapacá, y pocas horas después del terremoto ocurrió un tsunami. Tras estos eventos, el 2 de abril, la Presidenta Bachelet declaró el Estado de Excepción Constitucional por catástrofe para las regiones de Tarapacá y Arica y Parinacota. Diez días después comenzó un gran incendio en la zona de bosques de Valparaíso, lo que llevó a la declaración del Estado de Excepción en esa región. En los cuatro años de su segundo mandato, Bachelet declaró el Estado de Excepción por catástrofes en nueve oportunidades.

En los decretos de Estado de Excepción de Tarapacá y Arica y Parinacota, se hacía referencia a la necesidad de tomar medidas extraordinarias para proteger a las personas y los bienes, sean públicos o privados. Por su parte, el Decreto 946 que declaraba el Estado de Excepción en Valparaíso afirmaba que era necesario “atender la seguridad pública en las zonas afectadas, pues se ha dispuesto la evacuación de numerosas viviendas que han quedado sin resguardo” (Decreto 946, 2014, p. 1). Más adelante, el Ejército destacó su despliegue en el caso del terremoto mencionado en su revista *Armas & Servicios* de 2020 a modo de balance:

Luego de este sismo, el personal del Ejército colaboró en las regiones de Arica y Parinacota y de Tarapacá cumpliendo misiones de seguridad, traslado de personas a albergues y colaboración con los centros de acopio. Para ello se desplegaron 2.352 efectivos provenientes de Arica, Iquique, Antofagasta, Santiago y Valdivia, mediante el empleo de 46 vehículos de apoyo. (Ejército de Chile, 2020b, p. 17)

Respecto al terremoto de Iquique, el diario *La Tercera* cubrió en su edición del día 2 de abril, el despliegue de las Fuerzas Armadas en Iquique, en donde citaba al Ministro del Interior, quien afirmó que se había producido una fuga masiva de más de 300 internas de la cárcel de Iquique, con lo cual las Fuerzas Armadas y Carabineros garantizarían la seguridad de la zona (La Tercera, 2014a). Al día siguiente, el Ministro de Defensa afirmó en el diario *La Tercera* que tenían unidades militares desplegadas en toda la zona. A diferencia de lo ocurrido en 2010, el diario *La Tercera* valoraba positivamente la respuesta del gobierno, y hacía referencia al Ministro del Interior en su quinta página: “Peñailillo supera con éxito su primera gran emergencia” (La Tercera, 2014b, p. 5).

Tras el terremoto y tsunami de Iquique, la división Doctrina del Ejército de Chile elaboró un documento de lecciones aprendidas. Respecto a las acciones implementadas por las Fuerzas Armadas, el documento destaca: “vigilancia a supermercados y gasolineras, patrullajes preventivos, despeje de caminos y canales de regadío, descarga y armado de casas de emergencia, junto con la entrega de ayuda humanitaria” (Ejército de Chile, 2014, p. 7).

Entre las lecciones aprendidas, el documento reconoce la incomodidad que generaba en la población que los militares continúen patrullando las calles y apostados en distintos lugares de las ciudades transcurridas varias semanas del terremoto y ya recuperada la normalidad:

después de un par de semanas, y habiéndose alcanzado la tranquilidad dentro de las ciudades, las patrullas militares con misión de patrullaje o aquellas apostadas en lugares específicos pueden llegar a molestar o incomodar a la ciudadanía,

existiendo en algunos casos hostigamientos verbales, produciéndose en ocasiones, incluso pérdida del respeto. (Ejército de Chile, 2014, p. 20)

El documento expone las consecuencias negativas de la militarización de la respuesta a desastres, particularmente cuando esta es sostenida en el tiempo, teniendo en cuenta que los Estados de Excepción Constitucional tienen una duración de treinta días. Así, mientras que en el terremoto del 27F de 2010 se destacaba la valoración positiva de la población a la labor de seguridad de las Fuerzas Armadas, en el caso de Iquique eran los mismos militares quienes reconocían los problemas que conlleva la militarización de los mismos.

Esta experiencia permite reflexionar respecto a los límites de la performatividad militar como dinámica disciplinaria en poblaciones que dejan de percibir positivamente a las Fuerzas Armadas como garantes del orden y las conciben como una presencia negativa que, de acuerdo a los militares, genera molestias e incomoda a la ciudadanía, lo que produce una situación inversa a la buscada, como la mencionada “pérdida del respeto”.

Por otra parte, el documento también menciona los riesgos del accionar militar en casos de evacuaciones con población particularmente vulnerable respecto a las desigualdades que estructuran las sociedades, y reconoce los riesgos físicos existentes para estos sujetos (Ejército de Chile, 2014). Este riesgo se agrava en el marco de los Estados de Excepción si los propios militares desconocen las normativas respecto al uso de la fuerza y los límites que estas establecen. En este sentido, el documento reconoce que las RUFs “no se pudieron operacionalizar desde un primer momento, ya que solo se pudo disponer de las reglas en detalle a partir del cuarto día después del primer terremoto”, frente a lo cual los militares actuaron, al igual que en 2010, con “criterio propio” (Ejército de Chile, 2014, p. 35). Finalmente, el documento reconoce que los mismos militares asumieron que no tenían la capacitación suficiente en materia de seguridad pública en tanto son “actividades que no se encuentran previstas actualmente en los programas de instrucción anuales” (Ejército de Chile, 2014, p. 35).

A pesar de estas falencias en la tarea central que le fue asignada a las Fuerzas Armadas en el marco de la respuesta al terremoto y tsunami de Iquique de 2014, el Ejército de Chile señalaba que, “la presencia de la fuerza militar en todo el territorio nacional permite satisfacer, de manera eficiente y eficaz, los requerimientos que la sociedad demanda” (Ejército de Chile, 2014, p. 38), lo que reforzaba una perspectiva que presenta a las Fuerzas Armadas como eficientes para responder ante situaciones de emergencia donde buena parte de las instituciones se encuentran sobrepasadas, a pesar de la falta de formación para esta tarea que es reconocida por los mismos militares.

Anteriormente destacamos que la función principal que desempeñan las Fuerzas Armadas en la respuesta a desastres en el marco de los Estados de excepción, está vinculada a garantizar el orden y la seguridad pública entendiendo a estos como la protección de los bienes y la propiedad pública y privada, así como prevenir o enfrentar hechos como los saqueos y otro tipo de delitos, particularmente en los primeros momentos de la respuesta a los desastres donde se considera que se generan situaciones de “caos” o “imprevisibilidad” que pueden llevar al desorden o al “vandalismo”. Como se expresa en el documento de

lecciones aprendidas de las lluvias y aluviones de Atacama en 2015, se construye una idea de que la seguridad se ve amenazada en tanto el desastre lleva a situaciones que pueden ser aprovechadas por delincuentes:

Durante el desarrollo de esta fase, la situación de seguridad interior de la región se vio abocada principalmente a la contención de posibles actos de vandalismo y saqueos, dirigida tanto al comercio establecido como también a las viviendas afectadas que fueron dejadas por sus moradores, ya que los daños producidos impedían habitarlas.

En el caso específico de Copiapó, lo anterior se vio agravado por el hecho de que la mayor parte de las poblaciones conflictivas de la ciudad no fueron afectadas por el aluvión, por lo que los delincuentes aprovecharon esta condición de indefensión de las viviendas abandonadas y comercio para cometer robos, principalmente durante horas de oscuridad. (Ejército de Chile, 2015, p. 61)

En ese mismo documento, aunque sin mencionar hechos concretos, se hace referencia a cómo las vías terrestres se vieron afectadas por el aluvión, lo que impedía el patrullaje interno de las ciudades, con lo que para hacer frente a los saqueos y focos de delincuencia “la sensación de inseguridad de la población se vio aumentada, decretándose la restricción del desplazamiento y reunión de personas mediante toque de queda” (Ejército de Chile, 2015, p. 61). De acuerdo al documento, se realizaron 110 detenciones por desacato al toque de queda, “contabilizándose en total 177 detenciones en la región” (Ejército de Chile, 2015, p. 64), sin aclarar el motivo de las 67 detenciones restantes, aunque el documento afirma que solo se llevó a cabo una detención por robo (Ejército de Chile, 2015, p. 63). Por otra parte, se hace referencia a un aumento de la actividad delictual “en las poblaciones conflictivas producto del narcotráfico, los cuales efectúan su actividad delictual preferentemente durante horas de oscuridad y que a causa del toque de queda no habían podido concretar la venta de sus productos” (Ejército de Chile, 2015, p. 62), aunque el documento no indique si se realizaron detenciones o hechos ilícitos concretos vinculados al narcotráfico. Sin embargo, el diario *La Tercera* recogía las palabras del Alcalde de Taltal, quien afirmaba que los saqueos se producían porque la gente no tenía para comer, mientras que el alcalde de la comuna de Almagro pedía por favor que llegara ayuda urgente ante la falta de alimentos (La Tercera, 2015).

Por otra parte, la mayor ocurrencia de incendios en las regiones centro y sur del país llevaron a un mayor involucramiento de las Fuerzas Armadas a través de sus Brigadas de Refuerzo ante Incendios Forestales (BRIFEs), tal como lo señala el documento del Ejército de Chile titulado “El empleo de la fuerza terrestre en el combate de incendios forestales”, el cual refiere fundamentalmente a los incendios de 2017 en la región Metropolitana y de Aysén y de 2019 en Biobío, la Araucanía y Los Ríos. El documento señala que el origen de estos incendios son “antrópicos”, y destaca “la posible negligencia de empresas eléctricas, que dio lugar a la generación de fallas eléctricas e incendios” (Ejército de Chile, 2019, p. 16). El documento plantea entre en sus lecciones aprendidas que las unidades que participaron, tanto en tareas de seguridad y orden público como en el apoyo al combate al incendio (BRIFEs) “no contaban con instrucción

relacionada” (Ejército de Chile, 2019, p. 29), ni con el equipamiento y vestimenta necesario “tales como chalecos balísticos, coderas, rodilleras y antiparras, visores nocturnos y cámaras térmicas” (Ejército de Chile, 2019, p. 29), lo que no permitió un desempeño óptimo de las fuerzas militares empleadas. En este sentido, el documento concluye que “en el caso del empleo de las BRIFEs, cobra especial relevancia el contar con personal capacitado y certificado para desempeñarse en este tipo de unidades, ya que el desconocimiento de las labores por realizar puede desencadenar en una tragedia mayor” (Ejército de Chile, 2019, p. 40). De este modo, nuevamente las Fuerzas Armadas expresaban limitaciones para su participación en la respuesta a desastres, particularmente en un contexto de creciente involucramiento de las mismas en el combate contra incendios.

Asimismo, el documento señala que algunas de las brigadas de la Corporación Nacional Forestal (CONAF) “fueron amenazados por grupos radicales por actuar en conjunto con medios del Ejército (BRIFEs)” (Ejército de Chile, 2019, p. 38), a la vez que el documento admite el rechazo que generaba en la población los patrullajes realizados por las Fuerzas Armadas en las zonas afectadas por los incendios:

Uno de los principales factores que influyó en la planificación y ejecución de las operaciones, fue el manifiesto rechazo de la población civil durante los patrullajes que se efectuaron en algunas rutas al interior de comunidades de la región, principalmente en la provincia de Malleco. (Ejército de Chile, 2019, p. 38)

Al respecto, resulta necesario aclarar que se trata de una región fundamentalmente habitada por pueblos mapuches que consideran a estos territorios como ancestrales y ocupados por el Estado o por individuos privados que no les permiten el autogobierno ni el ejercicio de su identidad cultural (Ejército de Chile, 2019). En este sentido, el documento señala la existencia de una “amenaza” representada por grupos de “etnia mapuche” que rechazan la presencia militar en la zona:

Por otra parte, se pudo identificar una amenaza existente en la región de La Araucanía representada por algunos grupos de etnias mapuches radicales que rechazan la presencia militar en la zona, quienes demuestran un descontento generalizado manifestado en actitudes hostiles y con demostraciones de violencia. Lo anterior deja en evidencia que no es posible transitar en forma libre y sin contar con protección balística para el personal. (Ejército de Chile, 2019, p. 41)

Así, además de caracterizar a grupos de etnias mapuches como amenazas a la seguridad, los militares indican la necesidad de contar con “protección balística”, y la disposición para el uso de la fuerza por parte de los militares ante estos sujetos.

Se trata, en definitiva, de una región históricamente conflictiva por la represión sufrida por los pueblos mapuches y la caracterización de algunos sectores mapuches como terroristas por parte del Estado chileno (Del Pópolo, 2017); este conflicto continúa hasta la actualidad, con un Estado de Excepción Constitucional por emergencia de más de dos años de duración en la llamada

“Macrozona Sur”, que comprende a la Araucanía y parte de territorios habitados por pueblos mapuches.

Por un lado, resulta de utilidad retomar nuevamente la idea de los límites de la performatividad militar en los Estados de Excepción en el marco de desastres como dinámica que busca disciplinar y garantizar el orden público, produciéndose en ocasiones el efecto inverso al buscado por el Estado, producto de subjetividades previas existentes en torno al rol de los militares. Por otra parte, el evidente sesgo existente en el Ejército de Chile en torno al pueblo mapuche al señalarlos como amenaza producto del rechazo al despliegue militar, situación que se replicaba en otras regiones del territorio chileno.

### **Conclusiones**

A lo largo del artículo se expone cómo la creciente participación de las Fuerzas Armadas en desastres tiene consecuencias directas, a través de lo que denominamos como performatividad militar, en un proceso de aumento de la militarización de la seguridad con el objetivo de administrar poblaciones en un contexto que es considerado como amenazante, o que bien, da lugar a situaciones de amenazas a la seguridad. Asimismo, el artículo se inserta en la discusión entre dos campos: los estudios antropológicos sobre militares y los estudios sociales sobre desastres, buscando generar vasos comunicantes entre ambos y nuevas reflexiones en torno a la participación militar en desastres en Chile.

La respuesta al terremoto y tsunami del 27 de febrero de 2010, signada por la declaración del Estado de Excepción por primera vez desde el retorno de la democracia y por un amplio despliegue militar con el fin de que las Fuerzas Armadas se hicieran cargo de la seguridad y el “orden público”, marcó un parateguas en lo referido a la participación militar en desastres, que desde ese hecho fue en aumento.

Esto implicó también una serie de transformaciones doctrinarias en las Fuerzas Armadas, que impactaron, por ejemplo, en la formación de los militares mediante la incorporación de las llamadas operaciones militares distintas a la guerra dentro de las cuales se incorporó a la participación militar en desastres, con un claro enfoque represivo y de control del orden social.

Tanto las entrevistas como los documentos elaborados por el Ejército con posterioridad a su participación en la respuesta al 27F, evidencian que primó entre los militares una concepción de los desastres como amenaza de la naturaleza, o bien que podía dar lugar a “amenazas” tales como el robo o el vandalismo, hasta el supuesto aprovechamiento por parte de grupos vinculados al narcotráfico.

A partir de la experiencia del 27F, se propone la categoría de performatividad militar para comprender al conjunto de actos, gestos y prácticas propias de los militares como institución estatal que en el marco de la respuesta a desastres buscaba garantizar el orden público y la seguridad, entendidas como el disciplinamiento a acciones delictivas que atentaban contra los bienes o la propiedad privada. Sin embargo, es posible evidenciar a través del relato de los militares y de los documentos publicados por el Ejército de Chile cómo la participación

de las Fuerzas Armadas en desastres ha tenido como consecuencia una mayor intervención de los militares en la vida cotidiana de las personas afectadas por desastres con una tendencia disciplinaria, y en algunos casos, de estigmatización y de construcción de la idea de amenaza, tal como sucede con las poblaciones mapuches que son catalogadas como una amenaza a la seguridad del Estado.

## Referencias bibliográficas

Abbott, F., Dávila, M., Frühling, H., Mohor, A., Monsalve, S., & Sepúlveda, A. (2023). Las funciones de las Fuerzas Armadas en el orden público: La necesidad de limitar su participación para fortalecer a las policías. Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo de la Universidad de Chile. <https://uchile.cl/dam/jcr:e6f0da2e-d5ce-445a-aab0-0a317a968ceb/Policy%20Brief%20Policy%20Brief%20-%20Las%20funciones%20de%20las%20Fuerzas%20Armadas%20en%20el%20orden%20p%u00b1lico%20%5B17-07-2023%5D.pdf>

Badaró, M. C. (2013). *Historias del Ejército Argentino: 1990-2010: Democracia, política y sociedad*. Edhasa.

Balbi, F. (2020). La inversión de la teoría en la etnografía en antropología social. *Revista del Museo de Antropología*, 13(2), 203-214. <http://dx.doi.org/https://doi.org/10.31048/1852.4826.v13.n2.25508>

Balbi, F. A. (2012). La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. *Intersecciones en antropología*, 13(2), 485-499.

Bosher, L., Chmutina, K., & van Niekerk, D. (2021). Stop going around in circles: Towards a reconceptualisation of disaster risk management phases. *Disaster Prevention and Management: An International Journal*, 30(4/5), 525-537.

Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.

Calderón, E. (2020). El militarismo sudamericano tras el velo del Covid-19. *Temas y Debates*, 40, 397-406.

Cardinale, M. E. (2018). *Seguridad Internacional y Derechos Humanos: En busca de una mirada autónoma para América del Sur*. Universidad Abierta Interamericana Editorial.

Chmutina, K., Sadler, N., von Meding, J., & Abukhalaf, A. H. I. (2021). Lost (and found?) in translation: Key terminology in disaster studies. *Disaster Prevention and Management: An International Journal*, 30(2), 149-162.

Chmutina, K., von Meding, J., Williams, D. A., Vickery, J., & Purdum, C. (2022). From pity to fear: Security as a mechanism for (re)production of vulnerability. *Disasters*. <https://doi.org/10.1111/disa.12568>

Decreto 946, 2 (2014).



Del Pópolo, M. (2017). La estrategia imperial de Estados Unidos y su incidencia en las políticas de defensa y seguridad de Chile (2008-2016) [Tesis de grado, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires]. <https://www.ridaa.unicen.edu.ar/handle/123456789/1502>

Del Pópolo, M. (2022). *Militares y terremotos. Las relaciones entre Estados Unidos y Chile y la militarización de los desastres naturales, 2010-2018* (1a edición). El Colectivo; Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe -IEALC.

Del Pópolo, M. (2024). *Militares y desastres: Las diferencias en la participación de las Fuerzas Armadas de Argentina y Chile ante la Doctrina de Seguridad de las "Nuevas Amenazas" (2010-2019)* [Tesis de doctorado]. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales.

Diamint, R. (2015). A new militarism in Latin America. *Journal of Democracy*, 26(4), 155-168.

Ejército de Chile. (2011). Operaciones Militares Distintas a la Guerra en Territorio Nacional.

Ejército de Chile. (2014). Experiencias del terremoto y tsunami que afectaron a las ciudades de Arica e Iquique el 1 y 2 de Abril.

Ejército de Chile. (2015). El empleo de la fuerza terrestre en la Operación «Atacama».

Ejército de Chile. (2019). El empleo de la fuerza terrestre en el combate de incendios forestales.

Ejército de Chile. (2020a, febrero). A 10 años del terremoto del 2010: Unidos por una causa. *Armas & Servicios*, 5.

Ejército de Chile. (2020b, septiembre). Ejército en las Catástrofes. Fuerza Polivalente que ayuda a levantar a Chile. *Armas & Servicios*, 16-19.

Foucault, M. (2004). Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978.

Frederic, S. (2016). Intervenciones del conocimiento antropológico en terreno militar. *QueHaceres*, 3, 58-69.

Frederic, S. (2017). Explicar la eficacia de una operación de paz, buscando reconocimiento como militares: La experiencia de los Cascos Azules Argentinos en Haití. *Revista del Museo de Antropología*, 10(1), 117-128.

Frederic, S. (2020). Crisis de soberanía y militarización de la frontera norte. La fragilidad estatal ante la amenaza de los crímenes organizados en Argentina. *Revista CS*, 31, 17-41.

Frederic, S. A. (2008). Los usos de la fuerza pública: Debates sobre militares y policías en las ciencias sociales de la democracia. Universidad Nacional de General Sarmiento; Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

Frenkel, A. (2019). “Disparen contra las olas”: Securitización y militarización de desastres naturales y ayuda humanitaria en América Latina. *Íconos*, 183-202.

Gaillard, J. (2021). *The invention of disaster: Power and knowledge in discourses on hazard and vulnerability*. Routledge.

Gould, K., García, M. M., & Remes, J. (2016). Beyond «natural-disasters-are-not-natural»: The work of state and nature after the 2010 earthquake in Chile. *Journal of Political Ecology*, 23(1), 93-114. <https://doi.org/10.2458/v23i1.20181>

Guber, R. (2019). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores.

La Tercera. (2010a, marzo 2). El gobierno debe garantizar el orden público sin dilaciones. *La Tercera*, 5.

La Tercera. (2010b, marzo 3). Saqueos finalizan y se inicia entrega de ayuda. 1.

La Tercera. (2010c, marzo 10). Encuesta del gobierno revela fuerte recuperación en la valoración de las FF.AA. *La Tercera*, 1.

La Tercera. (2014a, abril 2). Más de 300 internas se fugan de la cárcel de Iquique. *La Tercera*, 3.

La Tercera. (2014b, abril 3). Peñailillo supera con éxito su primera gran emergencia. *La Tercera*, 5.

La Tercera. (2015, marzo 27). Denuncian especulación de precios y aplican racionamiento de productos. *La Tercera*.

Marchezini, V. (2014). La producción silenciada de los «desastres naturales» en catástrofes sociales / The silenced production of «natural disasters» in social catastrophe. *Revista Mexicana de Sociología*, 76(2), 253-285.

Ministerio de Defensa Nacional. (2012). *Plan de Emergencia y Protección del Ministerio de Defensa Nacional del año 2012*.

Molina Johnson, C. (2012). A propósito de la 'Seguridad Ampliada'. Centro de Estudios Estratégicos - ANEPE.

Monsalve Egaña, S. (2022). La militarización encubierta del orden público: Aproximación a partir del caso de Chile. *Izquierdas*, 51.

Muzzopappa, E. (2022). El quehacer antropológico con documentos y archivos. *Etnografías Contemporáneas*, 8(15).

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

Muzzopappa, M. E. (2004). Modernización, identidad y autonomía. Los dilemas de las Fuerzas Armadas chilenas (1988-2004). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Muzzopappa, M. E. (2022). De despliegues y saturaciones. Sobre la militarización como categoría política. *Cuestiones Criminales*, 5(10), 91-117.

Muzzopappa, M. E., & Ramos, A. M. (2017). Encontrar al terrorista: De la Seguridad Nacional al Código Penal. (En)clave Comahue, 22, 101-120.

Oliver-Smith, A. (2002). Theorizing disasters: Nature, power, and culture. En *Catastrophe and culture: The anthropology of disaster* (pp. 23-47). School of American Research Press.

Pion-Berlin, D. (2016). *Military missions in democratic Latin America*. Springer.

Rivas, P. (2014). Estrategia Nacional de Seguridad y Defensa de Chile: Sistematización de sus críticas y alcances. *Estudios de Seguridad y Defensa*, 4, 121-152.

Robledo, M. (2022). Militarización, emergencia del militarismo civil y erosión democrática en América Latina. Documentos de trabajo (Fundación Carolina): Segunda época, 74, 1.

Rodríguez Rejas, M. J. (2017). *La norteamericanización de la seguridad en América Latina*. Ediciones Akal.

Soprano, G. (2013a). La profesión militar en los estudios sobre fuerzas armadas y sociedad. *Lecturas, interpretaciones y usos desde la Argentina actual*. Cuadernos de Marte, 5, 63-97.

Soprano, G. (2013b). Ser militar en la Argentina del siglo XXI: entre una vocación, una profesión y una ocupación. *Avá*, 23, 00-00.

Soprano, G. (2015). La producción de una etnografía durante la navegación en un buque de guerra de la Armada Argentina: Reflexiones sobre el carácter dialógico del conocimiento antropológico. *Cuadernos de antropología social*, 42, 73-90.

Verdes-Montenegro, F. J. (2021). Militarización visual en momentos de crisis: Los casos de Lenin Moreno y Sebastián Piñera durante las movilizaciones de octubre de 2019. *Revista Relaciones Internacionales*, 94(1), 111-130.

von Meding, J., & Chmutina, K. (2023). From labelling weakness to liberatory praxis: A new theory of vulnerability for disaster studies. *Disaster Prevention and Management: An International Journal*, 32(2), 364-378. <https://doi.org/10.1108/DPM-10-2022-0208>

Winer, S. (2015). *Doctrina de inseguridad mundial: Paraguay como laboratorio de Estados Unidos en la región (1°)*. Prometeo Libros.



# Madre e hija trans

## Los vínculos de parentesco entre las transfeminidades y travestis



por **Cristian Alejandro Darouiche**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,

Universidad Nacional de Mar del Plata

cristiandarou@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1502-5759>

### RESUMEN

El siguiente artículo presenta un análisis sobre las nociones de familia y los procesos de emparentamiento de madre-hija, entre las mujeres trans y travestis de la ciudad de Mar del Plata, producto de sus formas de sociabilidad y sus condiciones de vida materiales. Esta investigación utiliza la metodología cualitativa, considerando que esta es la forma más eficaz para entender y describir la forma en la que el mundo es comprendido, experimentado y producido por las actrices. Dentro de las posibilidades que ofrece el enfoque cualitativo, se eligió el trabajo de campo etnográfico, ya que el mismo busca comprender las formas en las que las nativas interactúan, se presentan y establecen relaciones. En suma, esta investigación pretende inscribirse principalmente en los debates sobre parentesco y relaciones familiares, mostrando las formas en que las mujeres trans intentan tejer –no sin conflictos– vínculos afectivos de cuidado y solidaridad duradera entre sí, en el contexto particular de sus condiciones de vida. Se apuesta a discutir que no existe una única forma de familia, sino que por el contrario, esta es una ficción cultural y política que sirve para el ordenamiento de las relaciones sociales y la construcción de la realidad social.

**Palabras claves:** trans, travestis, parentesco, sociabilidad.

**Trans mother and daughter.**

**Kinship ties between transfemininities and transvestites**

### ABSTRACT

This article presents an analysis of the notions of family and relatedness of mother-daughter relationship trans and transvestite women in the city of Mar del Plata, as a result of their forms of sociability and their material living conditions. This research is based on qualitative methodology, considering that this is the most effective way to understand and describe the way in which the world is understood, experienced and produced by the actresses. Within the possibilities offered by the qualitative approach, ethnographic fieldwork was chosen, since it seeks to understand the ways in which native women interact, present themselves and establish relationships. In short, this research aims to register mainly in the debates on kinship and family relationships, showing the ways in which trans women try to weave –not without conflicts– affective bonds of care and lasting solidarity among themselves, in the particular context of their living conditions. There is not a single form of family, but on the contrary, this is a cultural and political fiction that serves to order social relations and the construction of social reality.

**Key words:** trans, transvesties, kinship, migration, sociability.



**RECIBIDO:** 31 de mayo de 2023

**ACEPTADO:** 20 de noviembre de 2023

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Darouiche, C. (2024). Madre e hija trans. Los vínculos de parentesco entre las transfeminidades y travestis. *Etnografías Contemporáneas*, 10(19), 62-77.

## Introducción

El siguiente artículo presenta un análisis sobre las nociones de familia y los procesos de emparentamiento (Carsten, 2007, p. 515) entre las mujeres trans y travestis<sup>1</sup> de la ciudad de Mar del Plata, a partir del entendimiento de sus formas de sociabilidad y sus condiciones de vida materiales.<sup>2</sup> Esta arista ha sido la menos explorada dentro del campo de los estudios trans,<sup>3</sup> por lo tanto, este trabajo es un intento de aportar nuevas dimensiones de análisis y conceptualizaciones, tanto al campo de los estudios de parentesco como en los estudios de las identidades trans\* y travestis latinoamericanas, analizando el vínculo de madre-hija trans. Sin embargo, para la descripción y explicación de esta dimensión, se retoman las conclusiones de investigaciones previas que analizaron la sociabilidad, describiendo las diferentes relaciones sociales que las personas trans\* y travestis crean bajo determinadas condiciones de vida materiales.

Las configuraciones familiares y los *nuevos modelos familiares* son fenómenos que han llamado la atención tanto de la antropología como de la sociología. Giddens (1991, p. 189) en su famoso libro *Sociología* afirma que la diversidad de familias y formas de agregados familiares es una característica distintiva de nuestra época actual (divorcios, monogamia, familia monoparental, familias extensas, familias recompuestas, entre otras). A su vez la perspectiva socio-histórica permite entender que la familia es susceptible de variar extraordinariamente de acuerdo a diferentes condiciones políticas, económicas, ideológicas y jurídicas correspondiente a cada sociedad (Torrado, 2003).

Pero un punto de vital importancia para discutir los vínculos familiares es el lugar del parentesco. Desde sus inicios las ciencias sociales examinaron y repensaron las relaciones entre parentesco y la ideología familiar. En el campo de la sociología, el primero en problematizar la ideología de la familia fue Durkheim (citado en Segalen, 2013, p. 28). Este autor, sin dejar de lado el parentesco, compara en sus formas de residencia y consumo los grupos domésticos que le son

---

1. En el siguiente trabajo se hace referencia a las identidades autopercebidas por las propias sujetas de esta investigación.

2. El presente artículo se desprende de una tesis de Licenciatura en Sociología defendida en el año 2019 en la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. A su vez la investigación fue financiada por el Consejo Interuniversitario Nacional dentro de la categoría de Becas a la Estimulación Científica año 2018.

3. Cuando se utiliza el concepto trans\* se hace referencia tanto a las transmasculidades y transfeminidades. Vale recordar que este es un concepto paraguas creado tanto por el activismo como por los estudios académicos.

contemporáneos, otros de sociedades exóticas y los de las sociedades antiguas. En esa comparación intenta dar cuenta de las transformaciones culturales, sociales y jurídicas que operaron, y cómo fueron cambiando las formas de residencia y lo que se entiende por familia u hogar (Citado en Segalen, 2013, p. 32)

Por su parte, la antropología se interesó en la familia y el grupo doméstico, pero al centrarse en el sistema de parentesco, lo reconoció como uno de los principios de la organización social. Los antropólogos ven al parentesco como un sistema de referencia social y analizan las formas de alianzas y filiación, distinguiendo sistemas de filiación unilineal, bilineal y complementaria, filiación indiferenciada o cognaticia (Segalen, 2013). Los antropólogos entendían que las relaciones de parentesco en las sociedades no occidentales ofrecían la pertenencia a clanes o linajes como a su vez el acceso a bienes, derechos y obligaciones.

Luego de los análisis de Durkheim, la sociología dejó de lado su interés por el parentesco y se centró solamente en la familia como una de las principales instituciones de las sociedades modernas, entendiéndola como la fuente de socializaciones y la transmisión de valores y normas. Por otro lado, en la antropología el parentesco siguió ligado al estudio en las sociedades exóticas, de las formas de alianza y filiación (biológica), para demostrar la simplificación que existía en occidente. Recién durante la segunda mitad del siglo XX, tanto en el campo de la antropología como en el de la sociología, se producen algunas renovaciones de enfoque.

Un ejemplo claro de esas renovaciones o nuevas propuestas es la que realizan los estudios feministas y de género. Sintéticamente, evidencian y reflexionan sobre las desiguales posiciones estructurales y simbólicas entre hombres y mujeres en distintos sistemas de parentesco, además de criticar fuertemente la asociación esencialista entre parentesco y biología (Stone, 2007, p. 416). Numerosas investigaciones sostienen que los sistemas de parentesco concebidos sobre las bases de relaciones consanguíneas y heteroconyugales son producto de determinados contextos políticos y culturales de los cuales se derivan concepciones políticas sobre lo que representa *una familia* (Schneider, [1979] 2007; Pichardo, 2009; Vespucci, 2017). En tal sentido, Butler ([2004] 2007, p. 21) afirma que la sociología ha mostrado que existe y persiste una considerable cantidad de relaciones de parentesco que no se ajustan al modelo familiar nuclear que depende de las relaciones biológicas sanguíneas. En última instancia, lo que se intentará explicar es que las relaciones de parentesco y familiares no están determinadas por la biología sino que son construcciones políticas, sociales y culturales e históricas particulares. Por tal razón, no pueden hacerse análisis de esas relaciones sin tener en cuenta los contextos sociales y sin recuperar lo que los sujetos entienden por vivir en familia y en lazos de reciprocidad afectiva y de cuidado.

En buena medida como resultantes de los acalorados debates y avances sobre nuevas legalidades en diversos países, han proliferado investigaciones sobre nuevas familias y nuevas parentalidades gays, lésbicas y trans (Grossi, 2003; Pichardo, 2009; Cardozo, 2010; Vespucci, 2017) que dejan al descubierto las tensiones entre los dominios de lo biológico y lo social para concebir y agenciar las relaciones de parentesco. Estas investigaciones han erosionando la concepción de lo



biológico como único fundamento para el parentesco. La pionera en este tipo de investigaciones es Kate Weston (2005), quien estudió la sociabilidad en gays y lesbianas que sufrían discriminación por parte de sus familias biológicas y recreaban vínculos familiares con sus pares.

Hay dos conceptos de suma importancia en el acervo teórico-metodológico de esta investigación. El primero es el concepto de *solidaridad duradera difusa* de Schneider ([1979] 2007, p. 438) que fue generalmente traducido como amor, cuidado, solidaridad y, en términos nativos, *estar ahí* para cuidar y ser cuidado. Esta *solidaridad duradera difusa* se espera que se dé fuertemente en los llamados parientes de sangre o consanguíneos: por ejemplo entre padres-hijos, hermanos, primos, etc., incluyendo a la pareja, aunque algunas veces esta solidaridad puede no ser tan duradera. Este parentesco deviene y reproduce un modelo de familia y parentesco norteamericano (extensible en principio a occidente) que conecta la pareja afectiva-cópula (hetero)sexual-descendencia-consanguinidad. José Ignacio Pichardo (2009), en su investigación sobre familias homoparentales, retoma el concepto como problema para ver cómo se da en personas gays y lésbicas que no tienen hijos y que incluso están enemistados con sus parientes debido al rechazo y la expulsión sufrida por su orientación sexual. Se pregunta Pichardo quién ejerce aquí esos cuidados o solidaridades afectivas. En este trabajo vamos a retomar este concepto pensando en la población de mujeres trans y travestis. Nos preguntamos cómo es que por fuera de sus vínculos de parentesco biológicos, ellas establecen formas de sociabilidad y relaciones de cuidado que permiten ciertas redefiniciones de lo que es una familia.

El segundo concepto importante del acervo teórico, proveniente del ámbito de la antropología y posterior al concepto de Schneider, es el concepto de *emparentamiento* creado por Janet Carlsen (2007). Esta autora introduce el concepto como un intento de superar la discusión sobre la relación entre naturaleza y cultura, para presentar al parentesco como un proceso que se materializa entre las personas por medio de diferentes acciones como compartir comida, hogar y cuidados mutuos. En esta investigación, entonces, se concibe que el parentesco puede analizarse como una organización social que puede conformar una unidad doméstica (o no) dentro de la cual se establecen relaciones sociales ligadas a la movilización de recursos para el cuidado mutuo, el apoyo emocional, la reproducción y el mantenimiento de la vida. En este sentido queremos leer los vínculos que se desarrollan entre mujeres trans y travestis en la ciudad de Mar del Plata.

En suma, esta investigación pretende inscribirse principalmente en los debates sobre parentesco y relaciones familiares, y muestra las formas en que las mujeres trans y travestis intentan tejer –no sin conflictos– vínculos afectivos de cuidado y solidaridad duradera entre sí, en el contexto particular de sus condiciones de vida. Se apuesta a discutir que no existe una única forma de familia, sino que por el contrario, esta es una ficción cultural y política que sirve para el ordenamiento de las relaciones sociales y la construcción de la realidad social.

Para sustentar estas afirmaciones, esta investigación analiza las dinámicas de sociabilidad y las nociones de familia que tienen las mujeres trans y travestis de

la ciudad de Mar del Plata que ejercen la actividad de sexo comercial callejero.<sup>4</sup> Una de las particularidades que presenta la ciudad es que la mayoría de las sujetas son personas migrantes de países limítrofes (Perú, Paraguay, Ecuador). Esta característica añade el cruce entre la migración y la posibilidad de establecer vínculos familiares electivos, y cómo esos vínculos estructuran condiciones materiales de existencia.

En el próximo apartado se harán algunas descripciones metodológicas, para luego pasar a las discusiones y los resultados obtenidos en relación a los vínculos de parentesco de las mujeres trans y travestis de la ciudad de Mar del Plata.

### **Metodología**

Esta investigación utilizó la metodología cualitativa, considerando que esta es la forma más eficaz para entender y describir la forma en la que el mundo es comprendido, experimentado y producido por las actrices. Dentro de las posibilidades que ofrece el enfoque cualitativo, se eligió el trabajo de campo etnográfico, ya que el mismo busca comprender las formas en las que las nativas interactúan, se presentan y establecen relaciones. A su vez, la etnografía también permite una comprensión sobre cómo las actrices sociales se conciben a sí mismas y a sus otros. El trabajo de campo etnográfico, definido como el estar ahí (Guber, 2012, p. 45), permitió participar en la vida cotidiana de las personas, en espacios y lugares, donde llevan a cabo la mayoría de sus actividades, y captar además lo que ellas hacen, cómo hablan, y cómo negocian el sentido de su vida. El trabajo de campo fue realizado durante el período 2018-2019 en la ciudad de Mar del Plata.

Respecto de las herramientas metodológicas, la investigación hizo uso de la observación participante y las entrevistas cualitativas en profundidad. La observación participante se realizó en diferentes ámbitos de sociabilidad de las mujeres trans y travestis (espacios de militancia, celebraciones de cumpleaños, velorios, espacios urbanos de sexo comercial, entre otros) y en diferentes ámbitos domésticos y de la intimidad. Con la aplicación de dicha técnica se pudo acceder a un conocimiento sobre los comportamientos de la población de estudio en las situaciones naturales de su ambiente y de su vida cotidiana.

Las observaciones participantes estaban orientadas principalmente a capturar las dinámicas de sociabilidad entre las sujetas. Se prestaba mucha atención a los intercambios, a los comportamientos y a su vez en las acciones que ellas desplegaban para crear vínculos –o romperlos– y cómo eso impactaba en las

---

4. En el siguiente trabajo se hablara de sexo comercial y no de prostitución o trabajo sexual. Esta opción es un intento de matizar las múltiples posiciones que se encontraron en el campo. Es de público conocimiento que el 70% de la población de mujeres trans y travestis tiene como único ingreso económico la prostitución y/o el trabajo sexual, por no tener oportunidades reales de trabajo, y eso las coloca en una situación de vulnerabilidad y no elección. Pero también es sabido que hay muchas personas travestis y trans que se autoidentifican como trabajadoras sexuales. En el campo se encontraron ambas posturas, algunas se identificaban como trabajadoras sexuales y otras estaban en la calle porque no tenían otra oportunidad laboral formal. Es por eso que trabajo decide hablar de sexo comercial entendiendo las implicancias políticas y epistemológicas de utilizar el término tanto de *en situación de prostitución* como de *trabajadoras sexuales*.

nociones de familia. Los eventos más extremos (en términos sociales) que se presenciaron —una enfermedad y un velorio— fueron parte de entender cómo ellas actuaban en relación a las categorías de amistad, de familia, y sobre todo en relación a la comunidad ante esas situaciones. A su vez, estos eventos, también se analizaron inscribiéndose en las condiciones de vida particulares “en relación con la ciudad” y estructurales “en relación con su comunidad”.

Las entrevistas cualitativas en profundidad fueron una herramienta metodológica de profundización sobre el análisis y expansión explicativas de categorías recogidas en las observaciones participantes. Es decir, en esa instancia, se intentó reponer algunas cuestiones socio demográficas, cuestiones de sociabilidad, y, sobre todo, explicación y descripción de las relaciones sociales y las relaciones de parentesco, en particular el vínculo de madre/hija trans.

El guión de la entrevista sobre las nociones de familia estuvo creado con categorías del propio campo. Es decir, cuando se preguntaba sobre el vínculo de parentesco madre-hija trans, todas entendían, o conocían, o tenían esas relaciones, por lo que da cuenta de una forma de familia creada y reproducida a durante varios años por las personas trans\* y travestis. En una entrevista, una mujer trans de oriunda de Perú se mostró alegre al saber que había personas intentando investigar esta temática. Ella aseguraba que este gesto académico, se inscribía en una acción de justicia o reconocimiento, ya que era darles voz a personas que, a lo largo de su vida, crearon relaciones sociales de cuidado, contención y ayuda mutua en contextos de vulnerabilidad social.

### **Algunos antecedentes sobre los vínculos familiares trans\***

En el contexto de visibilización de los movimientos LGTB (Lesbianas, Gays, Trans,\* Bisexuales), uno de los principales discursos que circulaba por las organizaciones, más allá del reclamo de sus derechos, era la discriminación familiar que existía en sus vidas. Esa discriminación era transversal a muchas personas, sin importar la clase, y la misma se manifestaba en la pérdida y/o distanciamiento de sus parientes biológicos; expulsión de sus hogares, y en acciones como la quita del apellido, o la herencia, entre otras. La discriminación familiar fue uno de los ejes centrales de la discusión sobre la aceptación y el respeto de las vidas de las personas LGTB.

En el campo de los estudios académicos, una de las primeras investigadoras que analiza cómo la expulsión familiar reorganiza los vínculos de parentesco fue Kate Weston (2003). La autora se centra solo en el caso en las comunidades gays y lésbicas de San Francisco de los años ochenta, y describe cómo las personas concebían como vínculos familiares a sus amistades, amantes, y ex amantes, producto de la pérdida de sus parientes biológicos tras la salida del armario. Esta es una investigación referente en el marco de los estudios de parentesco, solo que Weston se ocupó de las personas gays y lesbianas, pero no abordó el caso de personas trans.\*

Un antecedente significativo dentro de los estudios familiares, que principalmente se centra en el caso de las personas transfemeninas,<sup>5</sup> es el documental del

---

5. Se utiliza el término transfemeninas para hablar de aquellas personas que se autoidentifican

año 1998, *Paris is burning*, dónde la directora Jennie Livingston intenta capturar los espacios de sociabilidad de las personas negras y pobres de Nueva York. En ese documental se observa que tras la expulsión familiar, las personas transfe-meninas se organizan y agrupan en relación a una casa y una madre –autoridad de la casa–, y que además de ayudar a competir en los *ballroom* (bailes), contiene, compañía, y es un sostén económico y afectivo.

Para el caso latinoamericano de las sociabilidades y las redes de cuidado podemos retomar los primeros análisis de Kornblit, Pecheny y Vujosevich (1998) en donde lxs autores investigan sobre la vida y la formación de la identidad de las personas gays y lesbianas, y cómo ellas re-organizan sus vidas en función de la discriminación social. Pero centrándonos en los estudios trans\* y travestis, podemos citar a lxs primerxs antropologxs como Josefina Fernández (2004); Helio Silva, (1993) y Don Kulick (1997) quienes dan cuenta de muchas de las aristas de la vida de las travestis, pero que principalmente han sido lxs primerxs en ocuparse sobre las condiciones de vida de las personas travestis y cuáles eran las dinámicas de sus sociabilidades.

Observamos que en sus descripciones de la sociabilidad –donde se articula la prostitución y migración interna– aparecen algunas figuras como las madrinhas: personas más grandes que se hacen cargo de las chicas más jóvenes, las invitan a vivir a sus casas y algunas veces les cobran dinero por ese lugar (Fernández, 2004; Hélio Silva, 1993; Kulick, 1997).

De la misma manera, y con los mismos significados aparece la figura de la madrinhas en otras investigaciones realizadas en otras latitudes latinoamericanas. Un ejemplo de estas investigaciones es la de la antropóloga brasileña Larissa Pelúcio (2005, p. 230). En esta investigación Pelúcio se refiere a las madrinhas como un vínculo de vital importancia para la entrada a la sociabilidad y los ambientes, también para el aprendizaje y los códigos de la calle o para la iniciación de la transición. Al igual que Pelúcio, las investigaciones posteriores, que han centrado sus análisis en otros factores, como por ejemplo la migración (Perez Ripposio, 2021; Vartabedian, 2014; entre otros), han reproducido e insistido en la figura de madrina o transfiolas, entre otras categorías, sin mencionar la figura de las madres.

Si bien esta investigación respeta ese tipo de nominación a esos vínculos, también pretende realizar algunas críticas conceptuales y epistemológicas. La primera de esas críticas es señalar que esas investigaciones han tenido un sesgo completamente economista sobre esos vínculos. Por ejemplo, se han centrado en la ayuda económica para migrar; el aprovechamiento económico, o el intercambio de dinero por ofrecer un lugar para vivir. Consideramos que al centrarse en ese sesgo no han podido capturar la heterogeneidad de los vínculos entre las personas trans\* y travestis, ni han podido dar cuenta de que existen otros tipos de vínculos anclados más a lo familiar.

A su vez también consideramos que estas investigaciones siguen reproduciendo un ideal de sociabilidad (tanto social como familiar) donde no existen relaciones de

---

como travestis, transgéneros, transexuales, mujeres trans. Es decir todas aquellas identidades trans que se identifican con características del género femenino.

poder, ni distinciones de capital, y diferentes posiciones dentro de la estructura social, ni de los grupos y las comunidades. Esas limitaciones han impedido profundizar en una distinción entre madres y madrinas, solapando las primeras a las últimas, y generando una demonización sobre el primer vínculo.

En esta investigación intentamos complejizar el análisis, primero con el entendimiento del escenario cultural, político y social en el que surgen esas relaciones, y segundo, con el análisis de sus desprendimientos. Se considera un aporte al campo de los estudios de parentesco, ya que aseguramos que las relaciones sociales entre las mujeres trans y travestis, en primer lugar, son vividas como relaciones *de familia* por ellas mismas, como también observamos que implican un tipo de organización social emplazada alrededor de significados relacionados con el cuidado, el cariño y la reproducción de la vida.

Es importante hacer énfasis sobre esto último: el parentesco funciona de manera social, política y económica. Funciona, también, bajo determinados escenarios y el desafío es poder mostrar las diferentes formas de organización y no solapar relaciones sociales producto del capitalismo, o las condiciones de precariedad, a las relaciones de familia.

### Los vínculos de madres/hijas

En consonancia a una realidad que demuestran varias investigaciones (Fernández, 2004; Berkins y Fernández 2005; Wayar, 2007), los relatos de las entrevistadas afirman que el asumir una identidad trans\* es un proceso que ocurre desde muy temprana edad<sup>6</sup> y al cual la mayoría de sus familias de origen (madres/padres, hermanos/hermanas) se oponen o no aceptan. En el caso particular de las entrevistadas de esta investigación, las familias se oponían, pero además ejercían violencias de diferentes tipos: física (cortes de pelo y golpes), psicológica (insultos o malos tratos), correctiva (haciéndolas realizar trabajo que implican desgaste físico o trabajos relacionados con el rol masculino). El hecho de no ser respetada y sufrir discriminación familiar, sumado al clima de violencia que algunas relatan debido a problemas familiares, lleva a que las personas huyan de sus hogares a muy temprana edad. Desde ese momento comienzan una nueva vida lejos de sus parientes biológicos y en algunos casos en nuevas ciudades o países.

Según lo relatado por las informantes y lo recogido en las observaciones, la madre trans es una persona que te ayuda, que desinteresadamente se preocupa por vos y te da una mano cuando la estás pasando mal. La relación de madre e hija trans es una relación que surge de la amistad de dos personas, una de una edad mayor y otra menor. Siempre se conocen en el boliche, por gente en común o en la calle, cuando la mujer trans y/o travesti es expulsada de sus hogares y la madre la recibe, le comparte el hogar y el alimento (Cartsen, 2007; Wayar, 2007). Es importante remarcar que la elección de la madre, mayormente aparece en ese momento de quiebre con los familiares biológicos y la pérdida del hogar.

---

6. Si bien varias investigaciones académicas y el activismo afirman esta realidad, también se sabe que el proceso de asunción de la identidad de género también puede ocurrir en la adultez.

- E: ¿Qué es una madre?
- P: Bueno creo que la familia que una elige, para mi, bueno yo tengo mi mamá mi papá mi familia, pero yo siempre tuve aparte de eso una amiga, que le tengo mucho estima y respeto, que fue quien me ayudó, y me pudo ayudar cuando la estaba pasando mal familiarmente y además cuando estaba en la calle, yo le tengo mucho respeto y gratitud. Madre es quien te ayuda, te guía, te enseña las cosas de la vida, porque no todas tenemos la oportunidad de que nuestros padres y nuestras madres nos acepten.
- E: ¿Es alguien mayor siempre?
- P: Sí, con más experiencia vivida.
- E: ¿Y te ayuda con modificaciones corporales?
- P: Y, depende, no te dice qué, pero te va dando pautas ella para que tu misma vayas construyendo tu imagen sola. Si te ayuda económicamente, te enseña. Es un vínculo muy lindo, porque vos elegís de acuerdo a las personas trans más grandes a las que le tenés respeto, a la que te da una mano.
- E: ¿Y cómo es la convivencia?
- P: Al principio vivís con ella, pero después ella te ayuda a que te puedas independizar a hacer tu vida, pero lo que pasa es que muchas después se olvidan de las madres. (Fragmento de una entrevista a una mujer trans oriunda de Perú, año 2019)

La selección de la madre suele ser una filiación voluntaria entre ambas personas y comienza con el nombramiento de una como hija y de la otra como madre. Surge del compartir cosas juntas, como la casa, las comidas, las noches, la construcción identitaria, los romances, entre otras actividades. Una mujer trans puede conocer a muchas personas más grandes, pero elige solo a una como madre, por admiración, o por diferentes cualidades físicas y acumulación de capital social, económico y simbólico.

Otra característica específica del vínculo de madre es que ella suele ser la primera persona que ayuda en el proceso de transición de su hija: le enseña técnicas de maquillaje, le presta sus primeras ropas, pelucas y tacos, le da consejos sobre depilación, ingesta de hormonas y otras cuestiones estéticas. Es importante esta enseñanza debido a que muchas de las transfeminidades no pueden acceder a esos saberes dentro del hogar de sus vínculos biológico. La madre trans aparece como una persona que ayuda a escapar de las imposiciones sexo-genéricas porque enseña las estrategias para subvertirlas y construir una persona y un cuerpo acorde a su autopercepción. A su vez, la madre muchas veces brinda su hogar a la hija para que ella pueda vivir más libre, aunque bajo ciertas condiciones y normas domésticas, hasta que ella pueda juntar su dinero.

Otro de los rasgos generales de las madres trans es que se preocupan y brindan cuidado y atenciones en temas referidos a la salud, problemas económicos y problemas de orden legal. También es una persona a quien pedirle consejos, en quien buscar ayuda y con quien poder confiar, ya que se trata de establecer un máximo nivel de confianza. Respecto de esta cuestión, es interesante hacer saber que en el campo, muchas de las personas cuando atravesaban alguna dificultad de orden más de salud, siempre era su madre la que se ocupaba, le insistía a que fuera al hospital, hablaba con los médicos, entre otras prácticas. Siempre estaba

el control sobre el cuidado, sobre *hacer bien las cosas*, ya que la madre sentía la responsabilidad de tener que cuidar a su hija.

Las hijas, por su parte, son personas que deben cuidar a su madre, tener una conducta de atención y de respeto hacia ellas. Hacer las cosas bien como no caer en adicciones o tener malas compañías; se trata de tener una vida acorde a las buenas conductas para enorgullecer a su madre dentro del ambiente o la comunidad. Que las hijas no respeten a su madre o se comporten mal con otras chicas suelen ser motivos de discusión y oportunidad para responsabilizar a la madre trans por la conducta de su hija.

Esta características suelen ser repetidas en varios de los grupos sociales de personas trans y travestis a los que se accedió por medio del trabajo de campo etnográfico. Se puede observar que gran parte de las personas transfemeninas crean vínculos en los que se despliega una *solidaridad duradera y difusa* basado principalmente en una copia (no fiel) de los vínculos familiares biológicos. Muchas veces, cuándo aparece la recomposición familiar entre las transfeminidades y los vínculos biológicos, las madres e hijas trans no se olvidan de ese vínculo. Aparece una ampliación de la red familiar, de los vínculos de cuidado. La madre biológica y la madre trans conviven en las acciones y subjetividad de varias personas.

Cuando se afirma que este vínculo aparece en varios grupos de mujeres trans y travestis, nos referimos a que es un vínculo que se da mayormente entre personas nativas, personas que ejercen o no la actividad de sexo comercial. Pero para este trabajo se realizará un recorte más específico y se centrará en el grupo de personas trans migrantes que realizan la actividad de sexo comercial callejero en la ciudad de Mar del Plata, para dar cuenta además cómo la formación de relaciones sociales familiares electivas se cruza con un eje bastante inexplorado como la migración.

En la comunidad trans antes mencionada, la relación de madre e hija es una relación de *emparentamiento* y de creación de familia. En primer lugar, la madre es quien ayuda a migrar a su hija a la ciudad, es quien le presta el dinero y la recibe en su casa brindándole el calor del hogar, comida y algo de dinero para poder sobrevivir los primeros días. El dinero del pasaje siempre es devuelto por la hija al cabo de un tiempo. Sobre esta práctica me contaron que algunas veces existe un *aprovechamiento* por parte de algunas personas que prestan el dinero queriendo cobrar el doble, pero cuando eso ocurre siempre es reprobado por sus compañeras.

Hoy nos juntamos con Priscila y con Mari,<sup>7</sup> estuvimos charlando mucho sobre el vínculo de madre e hija y la relación entre la migración. Lo primero que hablamos fue la idea reproducida de que la madre si es importante para las primeras cosas, y que muchas veces ella te va a ayudar a migrar, te va a presentar a alguien, te va a prestar el dinero, pero si vive ahí te va a recibir. Otra cosa son las madrinas, que esas algunas veces si se quieren *aprovechar* de las chicas. Las madres en

---

7. Todos los nombres de las sujetas de esta investigación son ficticios tal como lo sugieren los protocolos de investigación en Ciencias Sociales.

la migración es una pieza clave, sobre todo si la madre vive en otro país. Ella te va a *orientar y además te va a recibir*, porque sabe que algunas veces podés estar mejor. También puede pasar que ella se vuelva al país de origen, pero sigue siendo tu madre.

Otro factor es las que se aprovechan ahora, que esas son las *madres de migración*, o *las madrinas*, que bueno podés conocer gente buena o gente mala, es un poco y un poco, pero *la figura de madre es una figura de familia, respetable, es una figura importante*, decían ellas. No hay que confundir y tampoco hay que demonizar porque es una forma en la cual muchas chicas consiguen mejores oportunidades de vida y consiguen entablar vínculos de cuidado, de ayuda, entre otras. (Diario de campo, 22 de septiembre de 2018).

La madre y su hija viven muy poco tiempo juntas, en realidad pocos días; la hija prefiere irse para no molestar la vida –algunas veces matrimonial– de la madre. La madre ayuda a su hija a conseguir un lugar, ya sea con otras chicas o en hoteles y pensiones que ella ya frecuentó durante su llegada a la ciudad. Como la migración sucede siempre en cadenas, muchas veces la hija viene con la madre que ya estuvo, conoce o vive aquí. Aunque no comparten la vivienda por mucho tiempo, ellas pasan buena cantidad de tiempo juntas cocinando, en la calle, durante las tardes, en reuniones, haciendo trámites, atenciones médicas, etc.

La madre tiene un rol importante en la presentación de la hija en la zona de trabajo ya que facilita las disputas por el territorio y la parada con otras personas. Ella es quien le indica dónde va a trabajar, en qué esquina y con quién establecer relaciones y con quién no. También es quien le va a dar indicaciones en relación con la policía para que se maneje con cautela, además de alfabetizarla sobre las leyes del nuevo país, las formas de trato con los clientes, etc. Según lo narrado por las propias entrevistadas, nadie le cobra dinero por estar paradas ni la madre tiene el interés de explotarlas sexualmente. Las hijas son libres de trabajar el tiempo que ellas quieran, cuando quieran, pero en las esquinas asignadas y respetando a las demás compañeras de la zona.

Las madres, a su vez, cumplen un rol profundo de cuidado y asistencia a la vida de las mujeres trans: cuidados relacionados con situaciones de enfermedad como acompañarlas al hospital y ayudarlas en situaciones de adicciones, pero también conversar sobre el estado de salud y transmitir saberes referidos al cuidado del cuerpo, etc. Realizan prácticas de asistencia cuando las hijas tienen problemas legales con la policía y están detenidas o presas, como así también cuando tienen problemas económicos o de necesidades básicas insatisfechas. Es un pacto de reciprocidad que incluye la ayuda en situaciones extremas. Por su parte, las hijas también tienen deberes y obligaciones de cuidado y asistencia con sus madres.

Es importante hacer un pequeño debate en relación a una investigación que trabaja sobre una misma población pero en otro lugar geográfico. El autor Perez Ripossio (2022) trabajó sobre las migraciones trans sudamericanas hacia Argentina. En esta investigación el autor analiza las formas de migrar y cómo son las receptividades, las sociabilidades y las dificultades que viven las chicas en el AMBA. Sin embargo el autor, en su investigación, sigue realizando la misma categorización de estos vínculos como vínculos de madrinas y sobre los que se



destaca el aprovechamiento, y las relaciones de poder, aunque –para ser justos– también nombra algunas ventajas y oportunidades del vínculo.

Sin embargo el autor no aclara cuáles pueden ser las diferencias entre vínculos de madrinazgos y los vínculos de madre, ya que muchas veces ese vínculo puede ser una misma persona, o ese vínculo puede ser disociado, y la madrina puede ser una persona que ayuda solo en la migración y la madre es aquella persona que no está en el país y compartió algún momento de su vida con esa persona trans. Pero el autor no matiza, y directamente, en un borramiento epistemológico, no menciona a las madres, la función y la importancia que tiene el vínculo sobre la identidad transfemeninas.

Sabría el autor, y quienes hacen trabajo de campo, que la figura de madre, aparece en los chistes, en el resaltamiento de las cualidades de una persona, en la figura de algunas trans y travestis mayores, y hasta en las prácticas discursivas diarias de muchas personas trans y travestis de una generación etaria bastante homogénea, pero de diferentes características sociodemográficas como las migrantes y/o las nativas. Es irónico que la renovación de los estudios trans\* y de diversidad no hayan podido resaltar esta dimensión de las relaciones sociales, e intentar contribuir más al conocimiento de las formas y estrategias que diferentes grupos crean resistencias de cuidado, ayuda mutua, en situaciones precarias y de vulnerabilidad.

Insistimos en la posibilidad de analizar las relaciones de parentesco que se crean en la comunidad trans y travestis, por fuera de los vínculos biológicos, analizando las condiciones de vida, los tipos de sociabilidad y las formas en las que las personas elaboran estrategias para la reproducción de la vida, la elaboración de cuidados y ayuda mutua, como también las estrategias de vivienda doméstica.<sup>8</sup> El análisis no debe solaparse por las visiones ideales de los investigadores sobre lo qué es una familia y sobre las dinámicas de poder que se establecen en determinados grupos sociales. Sobre todo es importante contribuir al análisis de las diferentes maneras en las que las personas y las comunidades se fugan de los modelos tradicionales de familia.

Las relaciones entre madre e hija suele ser una relación entre dos personas individuales, aunque algunas veces esa noción de familia se extiende hacia otras chicas que se reconocen como hermanas, hijas de una misma madre. Entre ellas puede existir una buena relación o no y la madre algunas veces suele interceder para componer las relaciones entre hermanas. Las relaciones entre hermanas de una misma madre también están basadas en situaciones de cuidado entre ellas, pero algunas no tienen la misma potencia que tiene la relación entre madre e hija. Lo llamativo de las relaciones entre hermanas es que ambas pueden elaborar estrategias de cuidado y de contención hacia una madre trans.

Al momento de hacer trabajo de campo, una mujer trans migrante de avanzada edad, atravesó una situación delicada de salud. En ese momento varias de sus hijas, que habían llegado al país por medio de ellas, organizaron rondas de

---

8. Este punto es de vital importancia, ya al día de la fecha, a pesar de todas las políticas públicas, las personas trans y travestis todavía son el grupo al que le cuesta acceder a las viviendas debido al prejuicio y la discriminación (Darouiche, 2019, entre otros).

cuidado para asistir al hospital. También ante la falta de oportunidades económicas que tenía esa madre, ellas como hijas, tuvieron que realizar y programar diferentes actividades para recolectar dinero. Además lo llamativo de esa situación fue que varias de ellas, por más de considerarse hijas de una misma madre, entre ellas no se hablaban o habían tenido alguna que otra discusión. Pero ante el evento extremo de salud ellas actuaron como una familia.

¿Por qué esta investigación considera que las relaciones entre madre e hija trans son una relación de emparentamiento y una relación de familia? Si bien aseguramos que es una relación que nace de la amistad, estas relaciones cuadran con las propias del ámbito familiar por, en primer lugar, tener fuertes significados asociados con el cuidado y la atención mutua, es decir, debido a *la solidaridad duradera y difusa*. Ellas mismas dicen que la madre es una persona considerada familia, alguien importante en sus vidas, ellas son las que te ayudan, las que te forman y sobre todo son aquellas con las que es posible “contar”. En segundo lugar, porque es un vínculo que perdura en el tiempo y, a pesar del distanciamiento, ellas siempre continúan en contacto y reconociéndose como familia. En tercer lugar, porque ellas dicen que al estar solas en un país en el que no conocen a nadie, la madre brinda cuidado, atenciones y las ayudas necesarias. La madre trans convive dentro del universo de los vínculos que pueden considerarse como familia de una persona trans.

Al apostar a esta forma de analizar las formas de familia electivas entre mujeres trans y travestis abre la posibilidad de pensar, y preguntar, ¿cómo se relacionan las personas trans y las personas gays en términos familiares?; ¿qué ocurre dentro de la comunidad LGTB y sus relaciones sociales, es posible mostrar una reorganización familiar y una vinculación electiva?

Se vuelve de vital interés además mostrar las formas de vida que tienen los miembros de la comunidad LGTB -y sobre todo las personas trans y travestis-, ya que su invisibilización acarrea falta de argumentos ante algunas dificultades legales. Al presenciar eventos extremos como velorios y/o enfermedades, se encontró que muchas de las madres trans no podían tomar decisiones y/o acompañar a sus hijas por no ser parientes directo -algo entendible-, pero los agentes estatales tampoco entendían que esas personas habían sido expulsadas y/o discriminadas por sus familias y lo único que tenían era a esa madre trans.

### **A modo de conclusión**

En este trabajo se buscó analizar los procesos de emparentamiento y las nociones de familia que construyen las transfeminidades y travestis de la ciudad de Mar del Plata. A través del trabajo de campo se presentó el vínculo de madre-hija, entendiendo esta relación como un vínculo familiar electivo, en el cual se despliegan y aparecen solidaridades duraderas y difusas, traducidas en amor, cuidado, compartir el hogar y el alimento. Entendemos este proceso de *emparentamiento* producto, en primer lugar, de las exclusiones que viven (vivieron) las personas transfemininas en sus vínculos familiares biológicos al asumir una nueva identidad de género. En segundo lugar, también propio de las condiciones sociales,

políticas y culturales de la ciudad, entre ellas la migración, la falta de oportunidades laborales, el ejercicio del sexo comercial, etc. Este trabajo es una apuesta a la incorporación de los vínculos de parentesco y al estudio de las nuevas formas familiares producidas por fuera de los parientes biológicos y en condiciones de vida particulares.

## Referencias bibliográficas

Berkins, L. (2005). *La gesta del nombre propio: informe sobre la situación de la comunidad travesti en Argentina*. Editorial Madre de Plaza de Mayo.

Butler, J. (2007) [2004]. ¿El parentesco es siempre de antemano heterosexual?. En *Conversaciones feministas. Parentesco* (19-60). Ediciones Ají de pollo.

Cardoso, F. (2010). *Parentesco e paternidade de travestis em Florianópolis Cadernos NIGS pesquisas, vol. 1. N, 1*. Universidade Federal de Santa Catarina.

Carsten, J. (2007). La sustancia del parentesco y el calor del hogar: alimentación, condición de persona y modos de vinculación (relatedness) entre los Malayos de Pulau Langkawi. En Parkin, R. y Stone, L.: *Antropología: Antropología del Parentesco y de la familia* (515-544). Editorial del Centro de Estudios Ramón Areces.

Darouiche, C. (2019). Condiciones de vida, sociabilidad y vínculos de parentesco entre las mujeres trans que realizan sexo comercial en la ciudad de Mar del Plata [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.

Fernández, J. (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Edhasa.

Giddens, A. (1991). Familia, matrimonio y vida privada. En *Sociología*, (pp. 189-228). Editorial Alianza.

Grossi, M. P. (2003). Género e parentesco: familias gays e lésbicas no brasil. *Cadernos Pagú*, 24, 261-280.

Guber, R. (2012). *La etnografía. Método. Campo y Reflexividad*. Siglo XXI.

Kornblit, A. L., Pecheny, M. y Vujosevich, J. (1998). *Gays y lesbianas. Formación de la identidad y derechos humanos*. La Colmena.

Kulick, D (1998). *Travesti. Sex, gender, and culture among Brazilian transgendered prostitutes*. University of Chicago Press.

Pelúcio, L. (2005). Na noite nem todos os gatos são pardos. Notas sobre a prostituição travesti. *Cadernos Pagú*, 25, 217-248.

Perez Ripossio, R. (2021). Proyectos migratorios de travestis/trans que residen en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Motivos, hostilidades y desafíos. *Estudios sociales contemporáneos*, 25, 76-98.

Perez Ripposio, R. (2022). Sociabilidades y migración de las travestis/trans sudamericanas en el AMBA: solidaridades, tensiones y conflicto. *Cuadernos de Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, (19)2, Doi: <https://doi.org/10.15517/c.a..v19i2.51220>

Pichardo, J. I. (2009). *Entender la diversidad familiar: relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*. Ediciones Bellaterra.

Schneider, D. (2007) [1979]. ¿De qué va el parentesco?. Parkin, R. y Stone, L. *Antropología: Antropología del Parentesco y de la familia* (427-166). Editorial del Centro de Estudios Ramón Areces.

Segalen, M. (2013). *Sociología de la familia*. EUEDEM.

Silva, H. (1993). *Travesti. A invenção do feminino*. Relume-Dumará.

Stone, L. (2007). Introducción. En Parkin, R. y Stone, L. *Antropología: Antropología del Parentesco y de la familia* (407-426). Editorial del Centro de Estudios Ramón Areces.

Torrado, S. (2003). *Historia de la Familia en la Argentina Moderna (1870-2000)*. La Flor.

Vartebedian, J. (2014). Migraciones trans: travestis brasileñas migrantes trabajadoras del sexo en Europa. *Cadernos Pagu*, 42, 275-312.

Vespucci, G. (2017). *Homosexualidad, familia y reivindicaciones. De la liberación sexual al matrimonio igualitario*. UNSAM-edita.

Wayar, M. (2007). La familia, lo trans, sus atravesamientos. En *Conversaciones feministas. Parentesco* (61-70). Ediciones Ají de pollo.

Weston, K. (2003). *Familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*. Ediciones Bellaterra.

# El sendero Naqshbandi en clave femenina

## Sufismo, género y espiritualidad en la Argentina



por **Mayra Valcarcel y Cecilia Capovilla**

**Mayra Valcarcel**

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones de Estudios de Género.

mayravalcarcel@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-0002-2731-833X>

**Cecilia Capovilla**

Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral,  
Universidad Nacional del Litoral/

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

cecicapovilla07@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3965-221X>

### RESUMEN

Este trabajo recupera las investigaciones de ambas autoras con el objeto de describir y analizar, desde una propuesta comparativa, las modalidades de conversión y sociabilidad femenina dentro de la orden sufi Naqshbandi Haqqani en Argentina. Exploraremos similitudes y contrastes emergentes entre los testimonios y experiencias de aquellas mujeres que participan de la cofradía en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y quienes integran comunidades rurales que la orden conformó en distintas provincias (Mendoza, Córdoba, Río Negro). Comenzaremos situando brevemente la presencia Naqshbandi en la geografía musulmana local. En segundo lugar, a partir de los testimonios de las interlocutoras y escenas destacadas del trabajo etnográfico, describiremos los itinerarios y procesos de conversión. En tercer lugar, una vez presentadas las relaciones de género dentro del sufismo, reflexionaremos acerca de la configuración de femiñidades que oscilan –en sus múltiples intercambios, tensiones y desplazamientos– entre el islam y las espiritualidades Nueva Era. Tomaremos como ejemplo la danza y práctica del giro sufi en espacios urbanos, así como los saberes y experiencias sobre ginecología en los entornos rurales.

**PALABRAS CLAVE:** mujeres, sufismo, conversión, espiritualidad, Argentina.



## ABSTRACT

This paper recovers the research of both authors to describe and analyse, from a comparative approach, the modalities of female conversion and sociability within the Naqshbandi Haqqani Sufi order in Argentina. We will explore similarities and contrasts emerging between the testimonies and experiences of those women who participate in the brotherhood in the Metropolitan Area of Buenos Aires (AMBA) and those who integrate rural communities that the order formed in different provinces (Mendoza, Córdoba, Río Negro). We will begin by briefly situating the Sufi presence in the local Muslim geography. Secondly, based on the testimonies of the interlocutors and outstanding scenes of the ethnographic work, we will describe the itineraries and processes of conversion. Thirdly, after gender relations within Sufism have been presented, we will reflect on the configuration of femininities that oscillate—in their multiple exchanges, tensions, and displacements—between Islam and New Age spiritualities. We will take as examples dance and Sufi turn in urban spaces, as well as the knowledge and experiences around gynaecology in rural environments.

**Keywords:** women, Sufism, conversion, spirituality, Argentina.

**RECIBIDO:** 15 de diciembre de 2023

**ACEPTADO:** 24 de mayo de 2024

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Valcarcel, M. y Capovilla, C. (2024). El sendero naqshbandi en clave femenina. Sufismo, género y espiritualidad en Argentina, *Etnografías Contemporáneas*, 10(19), 78-96.

## Introducción

El sufismo en Argentina adquiere ciertas particularidades que, en diálogo con procesos de alcance transnacional, distinguen el desenvolvimiento de esta tradición mística del islam dentro del paisaje socio-religioso local. La documentación de la presencia histórica del islam en el país se remonta al período finisecular y la migración o diáspora árabe. Pueden hallarse registros de instituciones islámicas desde principios del siglo XX (Montenegro, 2023). Desde entonces, las comunidades musulmanas y sus entidades han atravesado distintos procesos en los que las diferencias sectarias y los idearios árabes e islámicos se intersectaron de formas para nada unívocas (Montenegro, 2015; 2023).

El revivalismo islámico iniciado en la década de 1970 en Oriente repercutió posteriormente en diversos países de Occidente con los que había nexos culturales, migratorios, económicos y políticos preexistentes. Este proceso de reinención de la comunidad islámica (Lapidus, 1997) se encontró facilitado por el auge de las comunicaciones, la integración de las sociedades y el nuevo contexto transnacional; recobrando sentido la idea de un islam que trasciende las fronteras nacionales y étnicas. En Argentina la reestructuración del islam se produjo a partir de los años 80, en un contexto en el cual las instituciones musulmanas y árabes locales se encontraban en un proceso de reconfiguración por el recambio generacional.

En consonancia, la reapertura democrática marcó el inicio de una etapa de transformación y diversificación religiosa nacional, proceso que se intensificó desde 1990. A partir de entonces resulta posible observar que a la heterogeneidad de las comunidades musulmanas con raigambre en la migración histórica (alauitas, drusos, sunnitas y shiitas), se le sumarán los cambios en las estrategias institucionales y formas de habitar el espacio público nacional (Montenegro, 2014), así como a la introducción de nuevas vertientes y movimientos islámicos.

Esta pluralización del caleidoscopio musulmán puede explicarse, en parte, por las migraciones y redes transnacionales que posibilitaron el advenimiento de otras corrientes en el escenario local. Pensemos, por ejemplo, en la introducción de las cofradías sufíes Mouridiyya y Tijaniyya a través de las migraciones provenientes de África Subsahariana (Capovilla, 2022, 2023b), o la difusión del movimiento Yamaat Tabligh y, más recientemente, el arribo de la corriente Ahmadiyya.<sup>1</sup> Pero el dinamismo del campo islámico argentino también se sostiene en la activa participación de los y las conversas en distintas comunidades. En esta línea, cabe señalar la expansión y consolidación local de las órdenes sufíes Halveti Yerrahi (Yerrahiyya) y Naqshbandi Haqqani (Naqshbandiyya) de la mano de argentinos/as que “abrazaron el islam”.<sup>2</sup> Un dato para nada menor es que, en el contexto local, ambas órdenes están compuestas mayoritariamente por conversos/as.

Esta peculiaridad impulsa el presente artículo, nacido del intercambio colaborativo y la reflexión conjunta acerca de los trabajos de investigación doctoral llevados a cabo por las autoras desde metodologías cualitativas y etnografías multisituadas (Marcus, 2001), donde se hizo uso de enfoques descriptivos-interpretativos. Mientras una de las investigaciones, desarrollada en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) entre 2013-2020, analiza los itinerarios femeninos de conversión en distintas adhesiones o vertientes islámicas (sunnita, shiita y sufi); la otra se despliega entre 2016 y 2023 en comunidades rurales Naqshbandi Haqqani radicadas en diferentes entornos montañosos: Pampa de Mallín Ahogado (Río Negro), San Esteban (Córdoba), La Consulta y Las Vegas (Mendoza).

En esta ocasión, nos proponemos abordar la conversión femenina y las relaciones de género dentro de la orden Naqshbandi Haqqani. Se describirá y

---

1. La Yamaat Tabligh es una congregación que difunde el islam a través de grupos de prédica itinerante. Surgió en 1926 en Mewat (próximo a Delhi, India) y se trata de uno de los movimientos islámicos contemporáneos más importantes y numerosos. En la Argentina se introdujo décadas atrás mediante misioneros provenientes de Sudáfrica. Actualmente cuenta con distintos puntos de reunión en Buenos Aires, Quilmes y Mar del Plata, en los que participan musulmanes oriundos de África y la región indo-pakistaní, pero también argentinos conversos. Por su parte, la Ahmadiyya es una corriente no reconocida como como islámica por gran parte de la comunidad de creyentes, fundada en el siglo XIX en Qadian (región del Punjab, India). El movimiento arribó a Argentina cerca de 2017; si bien su principal punto de encuentro y difusión se encuentra en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, cuenta con pequeños grupos en Santa Fe, Santo Tomé, La Plata, Córdoba, San Luis y Ushuaia.

2. Ambas órdenes presentan en su composición una proporción bastante semejante entre hombres y mujeres. Se trata de personas pertenecientes, en su mayoría, a los sectores medios de la sociedad. El rango etario es amplio, incluyendo hombres y mujeres de alrededor de 60 o 70 años que se iniciaron en el sufismo en los años 90 o comienzos de los 2000; así como adultos/as jóvenes que rondan los 30.



analizará, desde un enfoque situado y comparativo, la configuración de una espiritualidad femenina que oscila –en sus múltiples intercambios, tensiones y desplazamientos– entre el islam y los lenguajes y las prácticas espirituales vinculadas al amplio espectro de la Nueva Era (Carozzi, 2000). Para ello, se explorarán las similitudes y contrastes que emergen entre los testimonios, experiencias y prácticas de aquellas mujeres que integran y transitan la cofradía en AMBA, y quienes habitan las comunidades residenciales que la orden conformó en distintos entornos rurales del país.

Antes de sumergirnos en la profundidad del análisis, introduciremos algunos elementos que resultan necesarios para comprender las características de esta orden. En segundo lugar, describiremos los itinerarios de conversión y formas de participación. En tercer término, abordaremos las relaciones de género dentro de la orden. Esto nos permitirá comprender el marco a partir del cual se configura la espiritualidad femenina islámica. Finalmente, desarrollaremos el sendero sufi en clave femenina a partir del análisis de algunos ejemplos puntuales, tales como la práctica de danza y giro sufi, el *dhikr* y los encuentros femeninos, la ginecología en los entornos rurales.

### La orden Naqshbandi Haqqani

La orden Naqshbandi Haqqani (en adelante, Naqshbandi) es una vertiente de la cadena inicial de la *tariqa* (sendero) Naqshbandiyya, fundada en el siglo XII en Asia Central por Baha-ud-Din Naqshband Bukhari. Desde sus inicios esta corriente esotérica se expandió por el mundo musulmán, teniendo una fuerte presencia en Oriente Medio y Asia del Sur. Actualmente su sede central se encuentra en Lefke (Chipre);<sup>3</sup> fue establecida allí por el Shaykh 40°, Muhammad Nazim Adil al-Haqqani al-Qubrusi (1922-2014, Chipre), quien fuera discípulo de Abdullah Fa'izi ad-Daghestani. Mawlana Shaykh Nazim, como habitualmente se lo conoce, dirigió la *tariqa* desde la década de 1970 hasta su fallecimiento en 2014, siendo una figura clave en la difusión del sufismo Naqshbandi en Europa, Asia, América del Norte y Latinoamérica.<sup>4</sup>

Varias órdenes sufíes vivenciaron un proceso de expansión transnacional direccionado hacia países occidentales a partir de 1970. Argentinos que tenían intereses y conocimientos sobre misticismo (adquiridos a través de literaturas, viajes y experiencias diversas) entraron en contacto con la *tariqa* Naqshbandi. Los procesos de localización y difusión en Argentina son recuperados en estudios que, en líneas generales, analizan los aspectos que adquiere la orden, los

---

3. Se lo denomina como “la *dergāh* madraza”, allí arriban discípulos de todo el mundo que desean experimentar la máxima expresión del estilo de vida Naqshbandi y compartir momentos con su maestro. Además de funcionar como un lugar de retiro, reunión y formación espiritual, cuenta con albergues y desarrolla un sistema de producción de alimentos del que participan residentes y visitantes junto a su Shaykh. Este espacio ideal es emulado –de acuerdo con las características y el contexto de cada lugar– por las comunidades de conversos en todo el mundo.

4. Desde entonces el puesto 41° de la silsila Naqshbandi es ocupado por su hijo, Sheikh Muhammad Mehmet Adil al Haqqani.

procesos de conversión y las tensiones que emergen con relación a la ortodoxia y la heterodoxia.

Sin descuidar los orígenes históricos e islámicos que caracterizan a la orden, Langner (2019), Salinas (2015, 2020), Valcarcel (2021) y Capovilla (2023a, 2023b) coinciden en señalar que, en el contexto local, mantiene límites porosos con otros lenguajes y prácticas espirituales. Por su parte, Pilgrim (2018), quien analiza una comunidad rural de la tariqa situada en la Patagonia, disiente con las autoras al mencionar que, dada la fuerte adherencia de la orden al islam ortodoxo, su trayectoria histórica y la composición social de sus seguidores, no se vincularía tan fluidamente con otras espiritualidades. Otras propuestas, en cambio, se detienen en las relaciones transnacionales y la consolidación de líderes locales carismáticos dentro de un doble juego signado por la orientalización de la espiritualidad en Occidente y la asimilación del sufismo en el mercado espiritual local (Montenegro, 2022, p. 262).

Los inicios de la tariqa Naqshbandi en Argentina se remontan a las ciudades de Buenos Aires y Mar del Plata; sin embargo, prontamente se expandió hacia otras provincias. Actualmente cuenta con más de una veintena de puntos de reunión semanales; en algunos casos son *dergāhs* establecidas, en otros se trata de espacios que alquilan para tal fin o en domicilios personales que funcionan *ad hoc* como tales.<sup>5</sup> Por ejemplo, cuando hace algunos años el *dergāh* de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires tuvo que trasladarse, los y las participantes comenzaron a reunirse en el taller de una de las integrantes. Recordemos, además, que algunos grupos de discípulos, motivados por las enseñanzas y consejos de Mawlana Shaykh Nazim, apostaron por un cambio de vida radical y se establecieron en contextos rurales donde edificaron *dergāhs* y mezquitas (Capovilla, 2023a, p. 6). También registramos discípulos que, al estar radicados en espacios en los que no hay otros miembros de la tariqa, viajan esporádicamente hacia la *dergāh* más cercana para participar de la *umma* (comunidad de creyentes).

### Modalidades de conversión y participación

De acuerdo con los relatos de las entrevistadas, pertenecientes en su mayoría a los sectores medios, las conversiones femeninas suelen ocurrir entre los 25 y 40 años; aunque hay testimonios de mujeres que ingresan al sufismo antes o después de esa edad. En muchos casos (al igual que en las vertientes sunnita y shiita) el primer contacto con el sufismo se da a partir de un lazo interpersonal o afectivo, el cual no se reduce necesariamente a una relación amorosa (Valcarcel, 2021; 2022). En algunas ocasiones se trata de un vínculo familiar (madre o hijo/a que entabla el nexo), de amistad (se comparte ámbito laboral, actividades culturales,

---

5. Las locaciones son diversas: en Buenos Aires (Capital Federal, Glew, La Plata, Chascomús, Olavarría, El Pato, Mar del Plata), en Santa Fe (Rosario y San Lorenzo), en Córdoba (Los Aromos, Bialeto Massé, San Esteban), en Neuquén (Neuquén), en Chubut (Esquel, Epuyén, Comodoro Rivadavia), en Río Negro (Mallín Ahogado), en Mendoza (Godoy Cruz, La Consulta, Las Vegas), en San Fernando del Valle de Catamarca (Catamarca), en Formosa (Formosa) y en Posadas (Misiones), entre otros.

entrenamiento corporal, etc.), o terapéutico (se trate de espacios holísticos o aquellos asociados a saberes formales como la medicina o la psicología).

Asimismo, algunos relatos mencionan la aproximación a través de una relación amorosa con un varón; sin embargo, muchas veces el vínculo sexoafectivo se disuelve y la mujer continúa en la confradía, intensificando, inclusive, su participación (Valcarcel, 2021, 2022). También, podemos hallar trayectorias de iniciación al sufismo en pareja o de mujeres que mantienen relaciones afectivas por fuera de la orden. Probablemente, el punto distintivo en la aproximación al sufismo, en comparación con el acercamiento al islam a través de la vertiente sunnita o shiita, radique en la confluencia entre los lenguajes místico e intelectual; habilitando así otras modalidades de espiritualidad femenina (Mansson McGinty, 2006; van Nieuwkerk, 2006).

El sufismo forma parte de una tradición y de todo un cuerpo de creencias. [...] Hay un comportamiento adecuado para cada situación. El altruismo es el valor que está de base para todas esas conductas. La palabra *din* no es necesariamente religiosa, sino más bien camino o modo de vida. Pero básicamente esta idea del *tawhid*. Porque pensé que durante mucho tiempo yo estuve con conocimiento muy aleatorio y lo primero que me ordena ese conocimiento es el conocimiento científico, prestar atención a cuál es la fuente, cuál es el marco teórico. Cada vez que me dicen: "No, porque viste que está el portal 11-11". "¿Según quién? ¿Quién lo dice?" [...] La confiabilidad de la fuente, los modos de validación, todo ese lenguaje, hizo que yo llegara al islam y encontrara que hay todo un cuerpo de validación. No es un lenguaje científico, pero, digamos, la revelación es lo que funciona como validación. Creer en la palabra de Dios, en el Corán y la silsila, que es la validación de la *tariqa*. Si vos vas a una *dergāh* que no tiene silsila, mejor no vayas. Andá a otro lado porque si se quiebra eso. El sufismo forma parte de un conocimiento iniciático y en ese crecimiento permite la transmisión de maestro-discipulo. No sirve aprender por internet. No existe. Tiene que haber una iniciación. (Testimonio, 2017, Ciudad Autónoma de Buenos Aires)

La diversidad descrita es más frecuente en los puntos de reunión, formales o informales, de la orden en la ciudad; distinto es lo que sucede en las comunidades rurales. Apoyándose en los preceptos islámicos, Mawlana resaltaba que el matrimonio permite transitar el camino sufi en compañía, contribuyendo al combate contra el propio ego y a alcanzar la madurez espiritual. Para quienes apostaron por un cambio de vida radical en territorios rurales, estos consejos cobran mayor sentido. Habitar esas espacialidades implica, no sólo estar alejados de los vínculos afectivos y/o familiares, sino también recorrer largas distancias para proveerse de alimentos y realizar diversas tareas que requieren de esfuerzos físicos (obtener tener agua, aclimatar sus hogares, etc.). En suma, supone adaptarse a un entorno adverso u hostil –desconocido para muchos de los y las discípulas–; llevando a cabo diversas tareas para subsistir y vivir en comunidad.

En este sentido, la mayoría de las mujeres que residen en esos entornos relatan haberse unido en matrimonio antes de migrar al lugar. En algunos casos florecen historias de enamoramiento bendecido o congeniado por Shaykh Nazim; en otros refuerzan la idea del amor que se encuentra una vez dentro del camino

sufi y la importancia de cumplir con el deseo de Allah (Dios) de constituir una pareja bajo los preceptos islámicos. Quienes llevan más de una década en esos territorios, es decir, quienes se asentaron primero, refieren a la importancia de haber llegado al lugar en pareja. Sin embargo, varias de ellas, habiendo logrado cierto dominio en el contexto, se divorciaron. Algunas no muestran interés en volver a contraer matrimonio, en tanto otras están atentas a los hombres solteros o divorciados de la tariqa.

### **Retorno**

En diálogo con la vasta bibliografía que aborda las formas de conversión al islam, sugerimos que, en el contexto local, el acercamiento al sufismo se corresponde con una trayectoria místico-intelectual en la que también intervienen aspectos emotivos y sensoriales (Valcarcel, 2021, 2022). En este sentido, resulta interesante que los testimonios destaquen, por un lado, el rechazo a los dogmas e instituciones religiosas (generalmente católicas), reafirmando que ahora son más independientes o libres. Y por el otro, enfatizan, a su vez, el carácter lógico-racional del islam, al igual que lo hacen las conversas al islam sunnita y shiita.

En líneas generales, las mujeres conversas manifiestan intereses previos de índole cultural (música, idioma, arte) o intelectual (filosofía, poesía) vinculados al mundo oriental. Pero en la modalidad sufi, a diferencia de las otras vertientes, la dimensión esotérica, onírica y/o corporal cobra protagonismo. Según la tradición Naqshbandi, quienes se acercan a la orden son aquellas personas cuyas almas compartieron la cueva de Thawr, cuando el Profeta Muhammad transmitió sus secretos al primer califa Abu Bakr- as Siddiq. Por esta misma razón, consideran que el ingreso a la orden no se trata de una conversión, sino del regreso “al camino del verdadero amor y la fuente del conocimiento divino” que les permitirá, de la mano de su maestro, unirse a la divinidad.

En consecuencia, surgen múltiples discursos en los que refieren a experiencias multisensoriales en las que indican que, sin ser conscientes de ello, estaban siendo llamadas a volver. Así es como, por ejemplo, muchas mujeres Naqshbandi afirman haber sido “emboscadas, pescadas, por el Maestro” ante las señales que, en momentos vitales intensos, las acercaron –según entienden– de manera espontánea (no premeditada) a la orden.

Al momento de reconstruir las trayectorias de conversión, es posible hallar sufíes cuyo pasado o presente biográfico se encuentra vinculado a prácticas y saberes del campo de las terapias holísticas y “alternativas”. Es decir, a disciplinas en las que se reafirma la autonomía individual como fuente de transformación positiva (Carozzi, 1999), y para la gestión del bienestar (Olivas Hernández, 2022). Nos encontramos, por ejemplo, con personas que llegaron al sufismo a través de la doctrina del Cuarto Camino, el yoga y la meditación, o que, inclusive, habiendo “abrazado el islam” se desempeñan como instructores de eneaograma, facilitadoras de reiki, arteterapia y biodanza. También, quienes ofrecen servicios astrológicos.

Esto nos invita a considerar los préstamos, las apropiaciones e influencias (Frigerio, 2013) entre el sufismo y las espiritualidades Nueva Era. Si bien acorde

a los discursos de los referentes locales se podría inferir que se trata de una tariqa ortodoxa, a partir de las observaciones realizadas es posible afirmar que el crecimiento sostenido de la orden fue posible, entre otros factores, por la flexibilización que desde Chipre se demuestra con relación al contexto local. Que los discípulos cuenten con el permiso para seguir implementando prácticas ajenas al sufismo no solo refleja la porosidad entre un tipo de religiosidad y otra, sino también la tolerancia por parte de los líderes de la tariqa hacia otros saberes. En el caso de las comunidades rurales, dada la concentración espacial, se torna más visible esa multiplicidad de saberes, así como también las demarcaciones materiales y simbólicas respecto a estos. Las prácticas ajenas a la tradición sufi no pueden realizarse en entornos considerados sagrados para la tariqa como, por ejemplo, en la dergah y la mezquita. Se aconseja llevarlas a cabo fuera de la estructura espacial socio-religiosa o en la intimidad de los hogares.

En este sentido, resulta pertinente tener en cuenta que el circuito Nueva Era conforma espacios de variable porosidad y permeabilidad dentro y fuera del campo religioso (Gracia, 2021; Semán y Viotti, 2019), a pesar de las críticas vertidas por los y las sufíes hacia las espiritualidades “sin linaje ni maestros”. Las danzas orientales y el giro derviche constituyen, como veremos más adelante, vías de aproximación o intercambio con el sufismo, así como desempeñan un rol significativo en la configuración de la espiritualidad femenina.

### Desvíos

Cabe señalar que, en numerosos itinerarios, los motivos que impulsan la participación cofrática, se transforman luego en aquellos que conducen al alejamiento de la orden. Algunas entrevistadas cuestionan la “divinización” del maestro de la tariqa; contradiciendo –entienden– el principio de *tarwīd* (unicidad) y la figura de Muhammad como el sello de la profecía. Otras hacen hincapié en la intervención de los líderes locales en sus elecciones personales (mudanzas, autorizaciones para realizar la peregrinación a la Meca, etc.). Si en un principio elogiaban ese rol de autoridad, al que caracterizaban como “paternal”, posteriormente puede ser motivo de conflicto.

Algunas, en cambio, inician un itinerario de (re)islamización en otra comunidad; mientras que otras se decantan por la personalización del islam. También encontramos a quienes abandonan el sufismo y continúan su camino espiritual a través de otras expresiones dentro del circuito Nueva Era o las religiosidades de matriz oriental. Por ejemplo, una mujer trans de Buenos Aires ingresó en el sufismo Naqshbandi luego de su paso por el budismo. En ese entonces, se presentaba e identificaba como varón. Pronunció su *shabāda* (testimonio de fe en el islam), tomó *bayat* (tomar mano o pacto con la orden) y, tiempo después, se mudó (junto a su familia) a una comunidad residencial de Mendoza.

Describe esa experiencia con dualidad: recuerda con nostalgia el ayuno de Ramadán en comunidad y la vida rodeada de naturaleza; pero critica la intromisión en su intimidad y el control permanente de las actividades. Resulta sugestivo, sin embargo, la forma en cómo argumenta que el sufismo junto con “la organización jerárquica y familiar de la comunidad” le permitieron “masculinizarse” y “desempeñar

el rol de padre y esposo que necesitaba cumplir en ese momento”. Posteriormente, regresó a Buenos Aires e inició su proceso de transición de género, el cual coincide con su alejamiento del sufismo e incursión en los cultos paganos.

El hecho de cambiar de género también significó un tema espiritual de superación de toda la cuestión solar y patriarcal en mí. Ahí me di cuenta ¿por qué Dios lo llamó hombre? ¿Por qué tiene que ser un hombre mi maestro? ¿Por qué no puede ser una diosa? Me vinieron todas esas preguntas, entonces, dije: “No, yo soy pagana. Yo creo en mi diosa” [...] El universo es un útero. [...] Yo creo que Allah es una palabra que incluso no tiene género. [...] Allah es lo real, no necesita la adoración. (Testimonio mujer trans, 2018, Ciudad Autónoma de Buenos Aires)

### **Relaciones y roles de género**

Las órdenes sufíes son comunidades iniciáticas ritualizadas y jerárquicas. En ellas existen diferencias entre quienes lideran, los y las integrantes de mayor antigüedad, las incorporaciones más recientes, y los huéspedes e invitados.

Estas jerarquías se refuerzan en cuanto al género. De acuerdo con las creencias sufíes, basadas en los preceptos islámicos, hombres y mujeres son el resultado de una creación divina diferencial: poseen distintas estructuras físicas y espirituales. Por esta razón, deben desempeñar roles específicos. En uno de sus *sobbet* (discurso), Shaykh Nazim Mawlana afirmó que la espiritualidad femenina es más elevada y puede alcanzar estaciones celestiales rápidamente, en cambio la espiritualidad masculina es más densa. La estructura física de los hombres les permite cargar con el peso de la vida y lo material, en tanto las mujeres deben concentrarse en sus posiciones espirituales (Tariqa Naqshbandi Rosario, 2011).

En sintonía con esta retórica, los varones deben encargarse de obtener el sustento económico y de proteger a las mujeres. Mientras ellas deben permanecer en sus hogares para cobijar con su espiritualidad a sus familias; transmitiendo su amor y saberes mediante los alimentos, el cuidado y las enseñanzas, entre otros. Esta división de tareas se observa con mayor claridad en las comunidades rurales, donde los discípulos intentan “cumplir al pie de la letra” las recomendaciones de su maestro.

En entrevistas realizadas en esos espacios, hombres y mujeres sostienen que la incorporación femenina al mundo laboral ha sido un fracaso. Afirman que, al desintegrarse el tejido familiar, aumentaron las enfermedades, empeoró la forma de alimentación, se descuidó la educación de las infancias, disminuyó la tolerancia en las parejas y se incrementaron las exigencias de los hombres hacia las mujeres, entre otras problemáticas.

Tenemos que reunificar el clan, volver a la tribu en la que las mujeres teníamos el honor de servir a la sociedad desde la intimidad del hogar. No podemos dejar la crianza de nuestros hijos en otras manos. Las escuelas son un problema [...] transmitir respeto y disciplina es fundamental para que nuestros hijos sean personas fuertes y de grandes valores [...] Poder preparar alimentos puros, sin procesados, además de estar colmados de amor, previenen y curan enfermedades. (Testimonio femenino, 2020, Mallín Ahogado).

En respuesta a los discursos que caracterizan al islam como una religión que somete lo femenino a la voluntad masculina, las mujeres de las comunidades rurales afirman que no lo viven de ese modo; al contrario, celebran ser las responsables de la gestión del hogar y de la educación de sus hijos e hijas. Argumentan, incluso, que sus sistemas familiares y las comunidades funcionan bajo una lógica matriarcal. Además, explican que, una vez realizadas estas tareas, disponen de su tiempo libre para reunirse con otras hermanas, colaborar con la comunidad y realizar actividades recreativas (tomar clases de yoga, leer, elaborar tinturas madres, entre otras). Las mujeres sufíes que residen en las comunidades rurales afirman que, a través de su rol de servicio en el hogar y la comunidad, logran implementar el estilo de vida propuesto por Mawlana, desarrollar su espiritualidad y conectarse con Allah, conexión que se perdió –indican– en la vorágine citadina actual.

En la religión islámica, los códigos de vestimenta apuntan a proteger la *haya*, es decir, la timidez y la modestia inherentes a cada persona. Estas normas se resignifican en discursos sobre una superior espiritualidad femenina y la importancia de resguardar su honor o dignidad. La vestimenta, o en términos nativos, la ropa *sunna*<sup>6</sup> y la performance de los y las integrantes de la tariqa Naqshbandi exhibe diferencias con la de otras ordenes sufíes y grupos islámicos (Valcarcel, 2023). “Estilo hippie”, dicen *off the record* musulmanes de otras vertientes. Las mujeres Naqshbandi visten polleras, babuchas y blusas coloridas, e implementan diariamente turbantes y bandanas a modo de *hiyab* (pañuelo que cubre el cabello); mientras que los hombres llevan barbas pronunciadas, portan *kufi* (gorro) y *sakwar* (pantalones holgados y camisola). A propósito, recientemente impulsaron un emprendimiento textil destinado a los varones de la orden. Se llama “Bismillah-Modo Sufi” y ofrece pantalones, chalecos estilo otomano, camisas y conos para la cabeza, además de algunos complementos como aceites aromáticos para la barba<sup>7</sup>. En las comunidades rurales, dejar atrás los hábitos citadinos implica, incluso, renovar sus guardarropas.

No es algo que viene de una propuesta propia, porque creo que a ninguna de nosotras se nos ocurriría usar estos pañuelos, estos atuendos por sí mismas ni vivir la vida que estamos llevando por sí mismas. Sino que tiene que ver con esto de [...] ir hacia ese camino divino, está todo esto de la protección, de los atuendos, que nos define como más femeninas, que nos hace mucho más femeninas que de otra forma. (Testimonio mujer, 2022, Las Vegas-Potrerrillos).

De acuerdo con el relato de la entrevistada, que reúne elementos pronunciados por otras mujeres de la comunidad, el uso de la vestimenta *sunna* implementada en los niños desde pequeños, es necesaria para transitar con protección y cuidado el camino espiritual hacia lo divino.

---

6. Recomendaciones, dichos y prácticas del Profeta Muhammad y sus compañeros.

7. Su perfil en Instagram es [https://www.instagram.com/bismillah\\_modosufi/](https://www.instagram.com/bismillah_modosufi/)

## **Feminidad y espiritualidad: entre conjunciones y desplazamientos**

### **Acerca de las danzas y el giro sufi**

Cabe destacar el lugar ocupado por las danzas “orientales” y el giro derviche (*samāʿ*) en los circuitos y redes femeninas. De cierto modo, constituyen fronteras permeables que tienden puentes entre distintos actores sociales, el sufismo y otros saberes o espiritualidades. No es inusual hallar mujeres que se acercaron al islam a través de su participación en danzas folclóricas árabes, *bellydance* (danza del vientre) o el aprendizaje de instrumentos musicales. Emerge como una posible vía de aproximación y conversión al islam en cualquiera de sus vertientes o tradiciones (shiismo, sunismo y sufismo). Ahora bien, en el contexto local, son principalmente algunas mujeres Naqshbandi las que, además de brindar clases de danzas femeninas orientales, se desempeñan como instructoras de giro sufi. Algunas se formaron en esta práctica luego de su ingreso a la orden, mientras que otras se interesaron por el sufismo a partir de su concurrencia a talleres de formación.

Existen talleres y hasta espectáculos de giro sufi en distintos puntos del país. En Córdoba, por ejemplo, se encuentra el fundador del Centro de Giro Derviche de Argentina, quien viaja a distintas ciudades y comunidades Naqshbandi para brindar seminarios y formar giradores. También pueden hallarse integrantes de la orden que se reúnen íntimamente para realizar esta práctica o personas dedicadas a la danza, el reiki o la meditación que –sin integrar ninguna tarīqa sufi– incluyen este ejercicio en sus propuestas de entrenamiento y bienestar personal. En particular, Buenos Aires cuenta con una interesante oferta de giro sufi. Mujeres que, formadas en danzas orientales, se desempeñan como instructoras y facilitadoras de giro derviche en sus propios talleres o como invitadas en espacios culturales y centros de difusión de terapias holísticas. Aunque asisten varones, la participación femenina suele ser predominante.

Los encuentros comprenden instancias de meditación y relajación, las técnicas y prácticas de giro y la realización de *dhikr* o *hadra*, una danza espiritual en la que la respiración profunda y rítmica tienen un rol central mientras que se recitan los nombres de Allah. Pueden incluir también menciones, aunque no explícitas, a los *lataif*. Los *lataif* son, para la psicología sufi, los “cuerpos sutiles”, esto es, canales de percepción y acción (identificados con distintos colores) que posibilitan el desarrollo espiritual. Se reconocen entre cinco a siete según cada tarīqa. Sin embargo, varios interlocutores nos advirtieron que Mawlana Shaykh Nazim “cerró, limitó, la exploración a sus discípulos” para evitar malas interpretaciones y usos riesgosos. Asimismo, es frecuente que quienes asisten a los entrenamientos y talleres de giro tejan paralelismos entre éstos y los chakras de la doctrina hinduista o la teosofía.

Por otra parte, es interesante observar que aquello que puede llegar a ser objeto de cuestionamiento por otras corrientes islámicas, se transforma en una vía femenina de experimentación y resignificación religiosa-espiritual. A veces, también, un medio de difusión e invitación al sufismo. Una performer, integrante de la orden Naqshbandi, nos explicaba los puntos de conexión existentes entre la danza y el islam. Ambos –a su entender– confluyen en la reivindicación,



y no en el eclipsamiento, de la feminidad, aquella que caracteriza como “cambiante y polifacética”.

Y una de las cosas que me sigue atrayendo [de las danzas orientales femeninas], y me atrajo desde un principio, es esto de la comunidad femenina, de la hermandad que yo empecé a intuir, a oler, a olfatear ya desde la primera clase. [...] Y a mí la uniformización me espanta. Principalmente, ahora que soy musulmana, que Allah en el Sagrado Corán dice: “Os he hecho en tribus para que os conozcáis unos a los otros, para que aprendáis unos de los otros”. [...] Entonces, esa es una de las grandes cosas que me interesa de las danzas femeninas de Medio Oriente. Esta idea de feminidad cambiante y particular. ¿Por qué cambiante? Primero que todo cambia, la impermanencia es una verdad y una realidad de la creación de Allah. [...] Entonces la feminidad, el concepto de cómo ser mujer y de cómo una baila a través de cómo está viviendo ese ser mujer, va cambiando también. (Testimonio, 2017, Ciudad Autónoma de Buenos Aires)

Nociones de feminidad y sororidad como las anteriores también atraviesan el circuito de las espiritualidades Nueva Era. Se trata de un tipo de retórica presente en la producción cultural que circula y se consume entre los sectores medios. Por esa misma razón, no es casual que los espacios de danzas femeninas y giro sufi constituyen nodos de tránsito entre sufíes y no sufíes. Personas que se acercan a realizar prácticas corporales dentro de un marco interpretativo de bienestar personal y encuadre espiritual, en lo posible, de impronta femenina. El subtexto que remite a la fuerza y sabiduría femenina ancestral o sagrada atraviesa numerosos registros literarios, audiovisuales y corpográficos relacionados, aunque no excluyentemente, con el circuito Nueva Era. Se trata de una retórica que inclusive algunas mujeres conectan con la magia, el tarot, la astrología, y el feminismo (Felitti, 2019).

En 2016, por ejemplo, la revista “Uno Mismo” publicaba una nota a Alex Warden, integrante de la orden Naqshbandi Mujaddid (ramificación distinta a la Naqshbandi Haqqani) y facilitadora de encuentros de sanación ancestral en Argentina. La nota se titulaba “Sufismo: El femenino sagrado” y en ella afirmaba que la visión católica occidental de lo femenino como esencialmente impuro, seductor y pecador había afectado su propio sentido de ser mujer y conexión con la Madre Naturaleza. Concluyendo categóricamente que “la realidad de la pureza esencial de lo femenino es uno de los secretos más grandes que el mundo patriarcal ha mantenido oculto por milenios” (Revista *UnoMismo*, 2016, 33 [387], p. 70).

Durante el trabajo de campo, varias intérpretes e instructoras de danzas de Medio Oriente y giro han reconocido la tensión que puede atravesar el desarrollo profesional de una práctica que incluye la exhibición pública. Según interpretaciones islámicas más rigurosas, la mujer debe preservar su cuerpo (considerado *awrah*) de las miradas ajenas, especialmente masculinas. Por ende, debería cultivar el pudor. Sin embargo, muchas de estas artistas y bailarinas, algunas de las cuales adscriben a otras vertientes islámicas además del sufismo, consideran que la modestia incluye otras variables del comportamiento en la vida cotidiana. En consecuencia, para ellas no hay contradicción entre su práctica y compromiso

religioso. Por el contrario, la danza y el islam son, para muchas, vectores de agencia femenina.

Alguna vez, una de ellas sugirió la necesidad de repensar la relación entre danza y sacralidad; reconociendo la posible configuración de feminidades sutiles y, al mismo tiempo, sensuales y poderosas. Mientras que otra, quien recibió el beneplácito del maestro de la orden para desarrollar su práctica, reconoció que las danzas tradicionales difieren radicalmente del *bellydance* difundido y espectacularizado en las sociedades occidentales. Para ella, lo distintivo de estas danzas es que permiten tejer relaciones de “amorosidad y solidaridad entre las mujeres que bailan juntas”; remontando su origen, según indicó, a la celebración y acompañamiento de ciclos vitales (nacimiento, casamiento, duelo, dolores menstruales, etc.), así como a la transmisión de saberes femeninos. En sintonía, si bien la difusión de estas danzas en las sociedades occidentales puede encontrarse atravesada por las fantasías (neo)orientalistas generizadas y la mercantilización contemporánea, a través de su ejercicio, muchas mujeres se sienten partícipes de un movimiento o “subcultura empoderadora” (Moe, 2018).

#### **Dhikr y encuentros de mujeres**

En sintonía con esta “hermandad femenina” aspiracional, no podemos dejar de mencionar los espacios propios que impulsan las mujeres Naqshbandi. Tal es el caso de los *dhikr* femeninos. El *dhikr* es el ritual más importante dentro del sufismo, es llevado a cabo una vez a la semana y requiere de la reunión de la comunidad. Por lo general, se realiza los jueves, día que es considerado como festivo ya que se reúne la *umma* para la remembranza de Allah. Luego de las recitaciones de los nombres divinos, finalizan el encuentro con una cena en la que comparten alimentos aportados por los y las asistentes.

Los *dhikr* femeninos son encuentros menos extensos que el ritual mixto de los jueves, pero que también incluyen recitaciones, lecturas de fragmentos de *sobhet* (discurso, conversación) del maestro de la orden, en algunas ocasiones la práctica de giro y momentos para conversaciones de mayor intimidad, siempre mediadas por algo rico para compartir y degustar. De hecho, algunas sostuvieron este espacio a través de la virtualidad durante la pandemia e, incluso, participaron de encuentros por *streaming* en los que Hajja Rukiye Sultán (hija de Shaykh Nazim) emitió discursos esperanzadores y condujo *dhikr* para las mujeres de la *tarīqa* de todo el mundo.

Resulta interesante observar que estos rituales suelen ser conducidos por la cónyuge del imán de cada grupo. Estas mujeres adquieren determinadas responsabilidades en tanto referentes de la comunidad, a quienes sus hermanas les hacen diversas consultas vinculadas generalmente con lo femenino. Con personalidades diversas, estas líderes ocupan esa posición de diversas maneras: algunas tienen un rol más medido, en tanto otras son más emprendedoras. En el caso de las comunidades rurales, cumplen un rol central cuando sus esposos se ausentan una vez al año durante 30-40 días para viajar a Chipre. Durante ese período, si bien queda un hombre a cargo de la conducción de los rituales religiosos, deben ser consultadas frente a diversas acciones individuales y aquellas que afectan a

la comunidad. Sin embargo, hasta el momento, ninguna mujer conversa local ha sido denominada *shaykha* y tampoco se le ha otorgado la posibilidad de conducir reuniones mixtas.

Otro ejemplo de la activa participación femenina dentro de la tariqa es el Encuentro Naqshbandi de Mujeres: una suerte de campamento o reunión de convocatoria extendida, cuya primera edición se llevó a cabo en 2019 en la localidad de Olavarría y al año siguiente, con más días de duración, en Uribelarrea, también provincia de Buenos Aires. Fueron eventos difundidos por sus redes sociales en las que se extendía la invitación a “buscadoras” y “curiosas” que no pertenecieran a la orden.

### **Ginecología en entornos rurales**

Por último, nos referiremos a cómo el camino sufi incide, inclusive, en el modo en que las mujeres vivencian la ginecología. En sus discursos sobre la importancia de modificar los estilos de vida, Sheikh Nazim también se refirió a cómo las mujeres deberían abordar sus embarazos y el parto, indicando que la intervención humana en la creación divina es *haram* (prohibido en el islam). Basándose en el argumento del “conocimiento intuitivo” del cuerpo y que parir forma parte del “instinto natural” de la mujer, les aconsejaba no acudir a centros médicos para realizar controles durante el embarazo ni para parir, salvo que alguna complicación.

Podríamos entablar puntos de contacto entre las recomendaciones del líder de la orden con las discursividades dentro de la cultura contemporánea que disputan los modos biomédicos de atención y reivindican el “parto respetado” y el “parto desde casa”. Tal como sucede, por ejemplo, con las espiritualidades holísticas que invitan a conectar y explorar el cuerpo, otorgando valor al *self* (Sointu y Woodhead, 2008). Así como también con las proclamas del movimiento por el parto humanizado en Argentina. En este movimiento converge el lenguaje de los derechos humanos, la crítica a la violencia obstétrica y la sororidad femenina —en la que las doulas adquieren un rol protagónico—, encontrando allí impulso y expresión de espiritualidades femeninas (Felitti y Abdala, 2018).

Refugiándose en estos repertorios, las mujeres que viven en contextos rurales se apoyan entre sí, se transmiten seguridad a partir de los relatos de experiencias en primera persona y en las tradiciones de la tariqa. De este modo, evitan la asistencia a instituciones médicas que se encuentran a varios kilómetros de distancia. Dentro de cada comunidad residencial es posible encontrar mujeres que se formaron como doulas, realizaron cursos de ginecología natural o que, a través de la práctica, oficiaron como parteras. Estas obstetras naturistas se ponen al servicio de sus hermanas para acompañarlas desde la búsqueda del embarazo, el nacimiento, la lactancia, el puerperio y el primer año de vida. Peregrinan de una comunidad a otra, incluso en algunos casos permanecen durante varias semanas o meses fuera de sus hogares para brindar asistencia a quienes lo requieran.

Las dergahs rurales están emplazadas en contextos geográficos espirituales mayores —por ejemplo, en cercanías de El Bolsón y de Capilla del Monte—, en los que las doulas no son difíciles de encontrar. Sin embargo, en la medida de lo

posible, las sufís eligen ser acompañadas por mujeres que comparten los mismos preceptos religiosos.

Es diferente, porque sus manos están protegidas por Allah [...] y al ser como una [Naqshbandi] conocen y respetan los diferentes rituales que desde el sufismo son importantes durante el trabajo de parto y después de parir: saben qué hacer con el niño, en qué momento darle de mamar, etcétera. Parir en casa es diferente, no tenés ese olor a lavandina que te da ganas de vomitar [...] El bebé nace sintiendo olores y luces que le son familiares, no con una lámpara blanca. Además, el hecho de que tus hermanas te acompañen desde el otro lado de la puerta, con ejercicios de respiración y recitando dhikr para que Dios abra el camino del niño por nacer, es totalmente distinto [...] por más que vos estés en trance, sentís tranquilidad. (Testimonio de mujer, 2022, La Consulta)

Para estas mujeres, parir en casa o disputar, en caso de ser necesario, ciertas prácticas obstétricas dentro de los hospitales, son modos de cumplir con las enseñanzas de su maestro y de reivindicar su estilo de vida. Además, el modo en que estas mujeres optan por vivir sus embarazos y partos son indisolubles del modelo de crianza al que aspiran, en el que priorizan los lazos afectivos ligados a la familia y la comunidad religiosa, y que se propone recuperar lo que ellas perciben como “natural” (Abdala, 2019).

## Conclusiones

Iniciar el camino sufi puede incidir en la manera de concebir, redefinir y habitar las relaciones de género, en especial, la feminidad. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con los itinerarios de conversión a otras vertientes islámicas, esta configuración presenta, a priori, mayor fluidez respecto a la normatividad sexo-género islámica. Se promueve el respeto de ciertos parámetros generales (matrimonio, decoro, etc.), pero también se alcanza a vislumbrar relativa flexibilidad y heterogeneidad en las prácticas personales. Las órdenes sufíes no son ajenas a la estructuración generizada, observable, por ejemplo, en el uso del espacio durante el ritual mixto, la ausencia de mujeres en posiciones de liderazgo religioso, la distribución de las tareas de cuidado y administrativas, la importancia del matrimonio, entre otras. Sin embargo, logran trascender, especialmente en las experiencias urbanas, algunos de los límites normativos existentes en otras comunidades y vertientes islámicas. Aunque, por supuesto, siempre con matices y tensiones.

Por otro lado, el trabajo interior en el camino del amor, en tanto *leit motiv* del sufismo, se presenta inicialmente, aunque nunca de forma absoluta, diferenciado según género. Mientras que, en otras comunidades musulmanas, la conversión toma cuerpo y se cataliza a través de la distintividad que exhibe y exige la islamicidad femenina. Asimismo, cabe señalar nuevamente las diferencias contextuales. Más aún en las comunidades residenciales en áreas rurales y semiurbanas, donde las distancias geográficas con otros poblados y entornos ciudadanos, propicia que se refuercen colectivamente las prácticas y los discursos sobre el estilo de vida allí propuesto.

A diferencia de las mujeres sufis de la ciudad, en las que cada una puede tener una actividad laboral diferente, en los entornos rurales el principal rol de las mujeres es “reunir y cuidar la tribu”; trabajar fuera sólo es una opción si es necesario para subsistir. En este sentido, el contacto restringido con el mundo tras las fronteras comunitarias evita, al decir de las interlocutoras, “la tentación”; pero también implica tener que buscar de manera permanente estrategias para sobrellevar las dificultades y necesidades que se presentan a partir de las herramientas y recursos con los que cuentan. De este modo, es posible encontrar mujeres que se especializaron en ginecología natural (doulas y parteras), las que offician de maestras y las que producen diversos tipos de medicinas naturales.

El ethos sufi es expresado mediante máximas como “la gran *yihad* interior” (lucha interior”, “el trabajo sobre el *nafs*” (ego), “practicar el adab y la hospitalidad”, “estar en el mundo sin ser poseído por este”. Estas frases, entre tantas otras pronunciadas por los y las interlocutoras, posibilitarían la reconfiguración de una espiritualidad femenina que se nutre del islam, pero sin determinar categóricamente una religiosidad (islamicidad) explícita y normativamente diferencial para las mujeres. Por el contrario, los desplazamientos, las conjunciones y divergencias entre misticismo y rigurosidad islámica, entre sufismo y movimiento Nueva Era, habilitan una continuidad en la exploración espiritual en clave femenina. Una indagación que muchas veces antecede la conversión al islam (en su tradición mística) y que, en otras, se prolonga luego de esta.

La femineidad espiritual se reinterpreta a partir del sufismo. En algunas trayectorias puede involucrar su islamización y en otras su flexibilización o personalización. Este movimiento centrípeto-centrífugo –y no sólo en literal alusión al *dhikr*, el giro derviche o las danzas femeninas ondulantes– que aproxima, irradia y distancia al sufismo de otras espiritualidades, así como de otras corrientes musulmanas, tensiona, crea e interviene las formas de definir y vivir locamente el islam.

## Referencias bibliográficas

Abdala, L. (2019). La crianza natural: Una solución biográfica frente a la desfamiliarización y mercantilización del cuidado. *Anthropologica*, 37(43), Article 43. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201902.005>

Capovilla, C. (2022a). Cofradías sufíes en la región Litoral: un estudio etnográfico de los procesos de relocalización de lo sagrado entre inmigrantes senegaleses. *Revista de la Escuela de Antropología*, (XXX), 1-18.

Capovilla, C. (2022b). Encuentros y rituales sufíes virtualizados en pandemia. La tariqa Naqshbandi Haqqani Rabbani en Argentina. *Sociedad y religión*, 33(61), 1-26.

Capovilla, C. (2023a). Geografía religiosa Naqshbandi en la Patagonia argentina: Un abordaje etnográfico. *Revista Cultura y Religión*, 17, 1-26.

Capovilla, C. (2023b). Minorías sufíes en Argentina: Expansión, diversificación y presencia desde finales del siglo XX a la actualidad. *Revista Del Museo De Antropología*, 16(3), 213-228.

Carozzi, M. J. (1999). La autonomía como religión: La nueva era. *Alteridades*, 9(18), 19-38.

Carozzi, M. J. (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

Felitti, K. (2019). "The Spiritual is Political": Feminisms and Women's Spirituality in Contemporary Argentina. *Religion and Gender*, 9(2), 194-214. <https://doi.org/10.1163/18785417-00902010>

Felitti, K., & Abdala, L. (2018). El parto humanizado en la Argentina: Activismos, espiritualidades y derechos. En G. Sánchez Ramírez & H. Laako (Eds.), *Parterías de Latinoamérica. Diferentes territorios, mismas batallas* (pp. 95-122). El Colegio de la Frontera Sur.

Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación New Age: Dónde se detiene el sincretismo. En R. De la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga, & N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 67-85). CIESAS-Colegio de Jalisco.

Gracia, A. (2021). *Espiritualidad, Nueva Era y religión: Un abordaje etnográfico de categorías en fricción*.

Langner, S. (2019). *Prácticas sufís en Buenos Aires: Entre espiritualidades alternativas e islam ortodoxo* [Tesis de Maestría en Antropología]. FLACSO-Argentina.

Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 22, Article 22.

Mansson McGinty, A. (2006). *Becoming Muslim. Western Women's Conversions to Islam*. Palgrave MacMillan.

Mittermaier, A. (2012). Dreams from Elsewhere: Muslim subjectivities beyond the trope of self-cultivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(2), 247-265. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01742.x>

Moe, A. M. (2018). Explorations of spiritual embodiment in belly dance. En E. Ruspini, G. T. Bonifacio, & C. Corradi (Eds.), *Women and Religion: Contemporary and Future Challenges in the Global Era* (pp. 207-219). Policy Press Scholarship Online. <https://doi.org/10.1332/policypress/9781447336358.003.0012>

Montenegro, S. (2014). El islam en la Argentina contemporánea: Estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*, XXXII (96), 593-617.

Montenegro, S. (2015). Formas de adhesión al islam en Argentina: Conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *HORIZONTE*, 13(38), 674-705. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2015v13n38p674>

Montenegro, S. (2022). Sufi Western Islam: the Muslim Latin American landscape. En: Totoli, R. (Ed.) *Routledge Handbook of Islam in the West*. Routledge, pp. 261-272.

Montenegro, S. (2023). Mixing Ethnicity, Pan-Islamism, Sectarian Dimensions, and Transnational Networks: One Century of Muslim Presence in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00208-7>

Olivas Hernández, O. L. (2022). La nueva era de las tradiciones. El proceso de corporización como eje articulador en las experiencias rituales de bienestar. *Revista Cultura y Religión*, 16(1), Article 1.

Pilgrin, S. (2018). *Patagonia, tierra bendita de Alá. Procesos de conversión y subjetivación en torno a la resignificación del pensamiento Naqshbandi en Patagonia* [Tesis de Licenciatura en Antropología]. Universidad Nacional de Río Negro.

Pinto, P. G. (2010). *Islã: Religião e Civilização – uma abordagem antropológica*. Santuario.

Salinas, L. (2015). La construcción de la pertenencia Sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. *CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad*, 25(1), Article 1. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v25n1-art904>

Salinas, L. (2020). La expansión de la orden Naqshbandi Haqqani en Argentina: Espacio y tradición en el origen de las comunidades. En J.M. Renold, *Antropología Social. Perspectivas y problemáticas* (pp. 275-312). Laborde.

Semán, P., & Viotti, N. (2019). New Age Spirituality in argentina: Cultural Change and Epistemological Challenge. *International Journal of Latin American Religions*, 3(1), 193-211. <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0064-3>

Sointu, E., & Woodhead, L. (2008). Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 259-276.

Tariqa Naqshbandi, R. (2011, noviembre 3). "Las mujeres". Sohbet de Sheij Muhammad Nazim (abril de 2004, Lefke). [Blog]. *Sufismorosario*. <http://sufismorosario.blogspot.com/2011/09/sohbet-sobre-el-matrimonio.html>

Valcarcel, M. (2021) *"Allah sabe más". Femeinidades e itinerarios de conversión al islam en Buenos Aires*. [Tesis de doctorado en Antropología]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Valcarcel, M. (2022). Women Embracing Islam in Buenos Aires: Unsubmissive Femininities on the Move. *Journal of Latin American Religions*, 6(2), 420-448.

Valcarcel, M. (2023). Éticas, estéticas y políticas cotidianas en torno a la vestimenta islámica. El caso de mujeres conversas al islam en Buenos Aires. *Revista del Museo de Antropología*, 16(2), 269-284.

Van Nieuwkerk, K. (Ed.) (2006). *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. University of Texas Press.





# Un juego de seducción

## Apuntes metodológicos entre etnógrafa e interlocutores



por **María Sol Bruno**

Facultad de Arte y Diseño, Universidad Provincial de Córdoba, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
mariasolbruno@yahoo.com.ar  
<https://orcid.org/0000-0002-7557-8937>

### RESUMEN

Este texto problematiza dimensiones metodológicas de mi trabajo de campo a través del análisis de ciertas relaciones que entablé con sujetos que devinieron en interlocutores/entrevistados de mis investigaciones. Estas personas fueron parte de una trama que hizo posible la producción y circulación de proyectos musicales en la ciudad de Córdoba, los cuales me he dedicado a conocer y analizar durante más de una década. En este trabajo considero las expectativas entre etnógrafa y entrevistados, en lo que llamo un juego de seducción que tuvo diferentes desenlaces de acuerdo al caso. La hipótesis que esbozo es que construir una genealogía de la producción cultural independiente que ha sido invisibilizada a lo largo de los años tiene ciertos efectos tanto para quienes han sido hacedores protagonistas como para el producto de la pesquisa.

**Palabras clave:** Etnografía, entrevistas, metodología.

### A game of seduction.

#### Methodological notes between ethnographer and interlocutors

### ABSTRACT

This text explores methodological dimensions of my fieldwork through the analysis of certain relationships I established with individuals who became interlocutors/interviewees in my research. These individuals were part of a network that enabled the production and circulation of musical projects in the city of Córdoba. I have conducted research on these project for over a decade. In this article, I take into account the expectations that arise between the ethnographer and the interviewees, in what I call a game of seduction that had different outcomes depending on the case. The hypothesis is that developing a genealogy of independent cultural production that has been invisible over the years has certain effects both for those who have been active participants and for the outcome of the research.

**Keywords:** ethnography, interviews, methodology.

**RECIBIDO:** 26 de junio de 2023

**ACEPTADO:** 1 de diciembre de 2023

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Bruno, M.S. (2024). Un juego de seducción. Apuntes metodológicos entre etnógrafa e interlocutores. *Etnografías Contemporáneas*, 10 (19), 98-120.



*Uno de los beneficios psicológicos marginales de la investigación antropológica –al menos yo lo veo como beneficio– es que te enseña qué se siente al ser considerado un imbécil y ser tratado como un objeto, y cómo soportarlo.*  
Clifford Geertz (1996). Los usos de la diversidad, 50.

## Introducción

Este texto problematiza dimensiones metodológicas de mi trabajo de campo a través del análisis de ciertas relaciones que entablé con sujetos que devinieron en interlocutores/entrevistados de mis investigaciones. Estas personas fueron parte de una trama que hizo posible la producción y circulación de proyectos musicales en la ciudad de Córdoba, los cuales me he dedicado a conocer y analizar durante más de una década (Bruno, 2012; 2019). Estas producciones artísticas no han sido tomadas como objeto de investigación anteriormente, lo cual me lleva a una serie de interrogantes que pretendo abordar en este texto. ¿Qué sucede cuando los individuos se ven intervenidos en su vida cotidiana por una investigadora que se interesa por sus pasados artísticos? ¿Cómo se construyen los vínculos entre aquellos “nativos” y quien busca transformarlos en un “objeto de estudio” para una trayectoria académica?

Para esbozar respuestas a estas preguntas retomo preocupaciones de la tradición antropológica como: la importancia del detalle en el análisis etnográfico (Gluckman, 2006), el análisis de los vínculos que establecemos durante el trabajo de campo (Korsbaek, 2018; Rockwell, 2005; Rostagnol, 2011) y la distinción de declaraciones de los interlocutores (Van Velsen, 2010). Reflexiono sobre imaginarios de los entrevistados: qué relato construyen ellos sobre nosotros y cómo acomodan sus narraciones a nuestros requerimientos. Estas relaciones pueden variar de acuerdo a diferentes situaciones particulares.

Considero cómo los posicionamientos teórico-metodológicos y las decisiones que tomamos como investigadoras disponen circunstancias específicas con los interlocutores (Noel, 2016). Exploro el “desacople de expectativas” entre etnógrafa y entrevistados. Atenta a esta operación cabe considerar dos cuestiones señaladas por el texto referido. Por un lado, la dificultad de presentación ante los nativos, ya sea porque el objeto analítico puede no estar del todo definido, puede modificarse y porque puede impactar en los resultados que construimos al ser develado, pues corremos el riesgo de imputar nuestras propias especulaciones sobre aquellos datos empíricos que pretendemos construir. Por otro lado, cuando hacemos etnografía no sólo están en juego nuestras propias expectativas e intenciones, sino la de los sujetos con quienes llevamos adelante la pesquisa. Los entrevistados también tienen sus propios planes y nuestra intervención puede ser tomada como un recurso de diferente tipo para ellos. Asimismo, las interacciones entre unos y otros no dejan de tener cierta complejidad, pues existen malos entendidos entre presupuestos culturales y de experiencias entre investigador e interlocutores (Rockwell, 2022).

Una cuestión importante es cómo la literatura ha considerado el rol de las pasiones e implicancia del etnógrafo en el trabajo de campo a lo largo de la historia de la disciplina. Al decir de Blázquez (2020), existen ciertas dimensiones que fueron ocultadas y desprestigiadas, como el rol que toma la sensualidad y el erotismo en el proceso de pesquisa. Si bien este texto no se inmiscuye particularmente en la seducción erótica, señalo que existe una especie de *juego de seducción* (como reza la canción ochentera de *Soda Stereo*) entre entrevistados y

etnógrafa. Como investigadoras queremos que el otro se interese en nosotras, que nos dé una cita, que nos regale su tiempo y confianza, que nos cuente historias que escucharemos con atención y cortesía. Por eso, aquí revisito entrevistas realizadas hace algunos años, incluso hace una década, cuando era una etnógrafa en formación, mujer hetero cis con veinte tantos años.<sup>1</sup> Joven e interesada por un pasado que no vivió, pero que, en la construcción de mi propia carta de presentación que daba a los y las entrevistadas, podía ser parte de la experiencia juvenil de mis padres con una edad biológica similar a ellos. Al mismo tiempo, mientras realizaba la labor estaba deviniendo yo misma en una académica, aún en construcción, en búsqueda de títulos universitarios de grado y posgrado. Mi expectativa para con ellos era hacer una investigación que *a posteriori* se materializara en productos simbólicos para mi trayectoria.

La hipótesis de trabajo de este texto es que construir una genealogía de la producción musical independiente que ha sido invisibilizada a lo largo de los años tiene ciertos efectos tanto para quienes han sido hacedores protagonistas como para el producto de la pesquisa. Exploro la negociación de las expectativas entre mis intenciones de investigación y la de los entrevistados. Si para Noel (2016) el área específica entre el desacople de expectativas investigador/objeto de pesquisa es la dimensión moral, para este caso la particularidad estará dada por la invisibilización de producciones que se imaginan “alternativas” a los sistemas comerciales masivos y que por tanto no han sido consideradas por actores de trascendencia. Darle voz a historias pasadas que son una minoría y de la cual no existen antecedentes académicos tiene cierto efecto en la construcción de aquel relato.

### **Sobre el objeto de las tesis de grado y posgrado**

A partir del año 2010 comencé a indagar historias de artistas cordobeses de la década de 1980. Particularmente, en mi trabajo final de Licenciatura en historia me detuve en una obra poética musical emblemática denominada *Córdoba va*. Aquella *performance* tuvo reconocimiento en un conjunto de jóvenes universitarios de camadas medias que se percibían a sí mismos y a la obra, como un espacio de “resistencia”. Esta “resistencia”, refería específicamente a la represión y censura que instauró la última dictadura militar en Argentina a partir de 1976 (años antes en la ciudad de Córdoba, Cf. González, 2012; Servetto, 1988) hasta 1983 (y años posteriores con ecos de estos resabios, Cf. Blázquez y Lugones, 2014; Blázquez y Reches, 2017; Philp, 2009; Quiroga, 2005; Solis, 2014). Asimismo, la palabra “resistencia” también remitía a otros sistemas de distribución alternativos al *mainstream*. De aquí que la obra en cuestión, si bien era muy recordada y amada por las personas que entrevisté, no tenía una correspondencia en el relato

---

1. Resulta pertinente aclarar que utilizo no sólo las desgrabaciones textuales de estas entrevistas, sino notas de campo que refieren a aquellos encuentros. Recupero sensaciones, los contextos de situaciones e intercambios que sostuve con las personas más allá de la entrevista formal. En este texto traigo descripciones que creo significativas para comprender los vínculos que establecimos nativos y etnógrafa.

de la historia cultural de la ciudad. Nadie se había ocupado de documentarla y visibilizarla como un objeto académico de pesquisa en la universidad. Aquellos relatos sobrevivían de manera fragmentaria entre recuerdos de artistas, personal de apoyo y públicos que la conocían o fueron sus protagonistas más directos.

En la instancia requerida como rito de paso hacia la Licenciatura, es decir, en la defensa del trabajo final recibí una serie de comentarios por parte de los miembros del tribunal que quiero destacar. Por un lado, uno de ellos agradeció la posibilidad de lectura del trabajo porque le permitió conocer parte de la historia de Córdoba de muchos seres queridos y allegados mientras él se encontraba fuera del país porque debió exiliarse ante un terrorismo de estado que hacía peligrar su vida. El otro miembro del tribunal no solo señaló la necesidad de generar un libro que habilitara el reencuentro entre aquellos artistas y sus públicos, sino que reclamó su lugar en el relato. En esta instancia académica, contó cómo él había participado de aquella trama y la lectura de la tesina le había movilizado recuerdos de su juventud. Esta observación se complementó con comentarios de sus hijos, con los cuales –casualmente– compartía un taller de danza popular. Ellos me subrayaron que su padre no dejaba de hablar de la tesis y que estaba muy feliz que alguien se ocupara de rescatar experiencias del pasado que no tenían una sistematización previa y que merecían ser visibilizadas.

Antes de pasar por esta instancia, había tomado la decisión con mi director de continuar la pesquisa y extenderla hacia otras producciones musicales en la ciudad de Córdoba durante la época. Aún más, el objetivo fue motivado por ser ungida con una beca interna de doctorado del principal organismo dedicado al financiamiento científico del país. Inicié mis estudios de doctorado como una continuidad a lo ya trabajado y con una especie de deuda con mis nativos de hacer visibles otras experiencias musicales que para ellos fueron relevantes.

En la tesis de doctorado, ahora en ciencias antropológicas, me propuse estudiar otras producciones musicales más allá de la obra de *Córdoba va*. Consideré la perspectiva de Becker (2008) como una inspiración analítica. Si las obras de arte son producto de redes de cooperación rutinarias que implican una serie de actividades y de participantes, a lo largo de la investigación identifiqué aquellos elementos fundamentales de un mundo artístico que denominé “canción urbana”.<sup>2</sup> Así, más allá de las músicas en sí mismas, exploré la producción de las obras, sus momentos editoriales, su distribución y apreciación. Reconstruí las trayectorias de quienes integraban el mundo de la “canción urbana”, pues en el devenir de los actores analicé cómo se transformaban en públicos, artistas

---

2. La opción por el término “canción urbana” fue una elección entre otras posibles, que resultó coherente con la estrategia argumentativa y posicionamiento teórico metodológico de la tesis. A lo largo del trabajo de campo noté que tanto interlocutores y fuentes documentales se refirieron a estas músicas con términos variados que oscilaban entre el rock, folklore, pop, jazz al punk, y algunas expresiones particulares como “contemporánea”, “progresiva”, “nueva trova”, “canción urbana” o “latinoamericana”. Estas numerosas formas a partir de las cuales las músicas eran referidas fueron motivo de discusiones y búsquedas de un término adecuado para hablar de ellas sin invisibilizar su variedad. En la tesis planteé como hipótesis la existencia de un mundo de arte que denominé mundo de la “canción urbana” a los fines prácticos, aunque esta decisión de nominación fue una preocupación central durante todo el proceso de pesquisa desde la tesina de grado.

o personal de apoyo. Los sujetos de la investigación eran jóvenes de camadas medias, algunos oriundos de la ciudad de Córdoba y otros de localidades del interior de la provincia y del país. Aunque de trayectorias diversas, la mayoría de ellos confluyeron en el espacio de la Universidad Nacional de Córdoba como estudiantes de grado. La mayoría de ellos fueron varones cis heterosexuales.

El mundo de la “canción urbana” se componía de variadas músicas que se diferenciaban por sus estilos, usos y valoraciones. Esta complejidad llevó al trazo de tres escenas (Bennett y Peterson, 2004; Straw, 1972) en las cuales mostré cómo la selección de bateas sonoras se vinculaba con *ethos* y cosmovisiones que repercutían en la sociabilidad de los sujetos. Si la música tiene una particular intensidad emocional a partir de la cual incorporamos canciones y ritmos (Frith, 2014), e incluso es un dispositivo de auto regulación emocional (DeNora, 2000), abordé cómo se constituyó en un elemento central que construía subjetividades durante el periodo estudiado.

A los fines analíticos de delimitación diferencié tres escenas. Dos escenas estaban conformadas por artistas abocados a la producción de canciones que tenían letras y músicas. Por un lado, distinguí una escena de trovadores “comprometidos”. En sus canciones, los artistas visibilizaban temáticas vinculadas a posiciones partidarias que se relacionaban con reivindicaciones de organizaciones políticas de izquierda. Se trataba de letras con contenido social que alentaban la transformación del sistema imperante a favor de una mayor distribución de la riqueza. Quienes consumían y producían estas canciones tenían una participación, o al menos ciertas vinculaciones, con organizaciones políticas de la época, ya sea estudiantiles o partidarias. Estos jóvenes se reconocían a sí mismos como “comprometidos” o “psicobolches”. En esta escena se ubicaría la obra *Córdoba va*.

Otra escena de trovadores se integraba de jóvenes de menor edad biológica que los jóvenes “comprometidos”. Estas personas se identificaron como “desinteresados” de la política, aunque ello no implicaba una despolitización de sus producciones. Ellos adscribieron a la categoría de “anarquistas” para diferenciarse de otros jóvenes que ellos reconocían como “psicobolches”. Tanto productores como sus consumidores buscaban deliberadamente distinguirse política y estéticamente de la escena de trovadores “comprometidos/psicobolches”. Mientras en la escena de trovadores “comprometidos” las políticas de censura dictatoriales aparecían de manera intermitente para señalar la peligrosidad y oposición a los intereses del régimen dictatorial, en la escena de los trovadores “anarquistas” no irrumpieron estas intervenciones estatales, en parte porque aquellas músicas sonaban ya en tiempos democráticos.

La tercera escena que identificamos fue contemporánea temporalmente con las escenas de los trovadores –“comprometidos” y “anarquistas”–, y en ocasiones compartían espacios. Las sonoridades que circulaban aquí tenían la particularidad de ser, casi exclusivamente, instrumentales. Los estilos sonoros que predominaban fueron el rock y el jazz.

Ahora bien, la construcción de este objeto de estudio tuvo un estrecho vínculo con la etnografía que merece ser considerado a los fines de objetivar la sujeto objetivante (Bourdieu, 2000). Elegir la música como objeto empírico se vincula

con mi propia trayectoria e intereses personales que trascienden las preocupaciones académicas. Así como muchas de las personas que entrevisté, la música se constituyó en un elemento destacado en mi vida desde mi temprana infancia. Los discos y recitales fueron consumos fundamentales que pocas veces reduje de mi presupuesto. Casualmente muchas de aquellas músicas referidas en mis investigaciones fueron consumidas en mi propia trayectoria, sobre todo como una escucha familiar que heredé de mis padres. Asimismo, mi desempeño académico se combina con otros espacios de formación en música y danza. Estas participaciones provocaron una cercanía con el ambiente artístico de la ciudad de Córdoba que facilitaron algunos contactos. Muchas veces esta proximidad se ponía en evidencia a partir de los hijos de algunos interlocutores de edad biológica similar a la mía.

Esta situación también me llevó a pensar los relatos que habilité a mis propios interlocutores. Mi forma de presentarme, mis arreglos corporales, mis posturas políticas y mis saberes de herencias familiares dan información a las personas entrevistadas. Las afinidades, más precisamente con la escena de trovadores “comprometidos”, requiere de una reflexividad que aprendí a llevar a cabo a lo largo de mi formación doctoral. Si es la propia naturaleza de la investigación social científica la que involucra vínculos y encuentros directos que se entremezclan con la vida cotidiana, resulta imprescindible considerar como afecta las sensibilidades entre investigador/interlocutores (Geertz, 1996). Al mismo tiempo esas sensibilidades se remontan a un momento histórico y a una cultura particular, lo cual lleva a reconocer que la investigación científica es una variedad de la experiencia moral. Aunque la postura moral es inevitable, necesitamos objetivar todos los puntos de vista que registramos en nuestro trabajo de campo sin mostrar un privilegio por alguno de ellos (Noel, 2016). Asimismo, al decir de Guber (2019) destacó la idea de que las instancias del trabajo de campo resultan fructíferas a quienes investigamos para aprender nuestro oficio y acercarnos a formas de pensar y vivir, en la cual la reflexividad es central e involucra la totalidad de nuestra experiencia más allá de la pesquisa.

Ahora bien, veamos cómo fueron algunos de esos vínculos con los y las interlocutoras de las tesis. En lo que respecta al muestreo y selección de informantes, soy consciente que fue habilitada gracias a relaciones previas con las personas, lo cual hace de la muestra algo “intencional” y no “verdaderamente arbitraria” (Mitchell, 1987). A esto se suma que las personas fueron escogidas porque mostraron predisposición a conversar conmigo, y que a medida que transcurrían los años, mi desempeño en el campo tuvo también cierto efecto en las personas entrevistadas. Tal como relaté en el caso del jurado de la tesis, existen ocasiones en que los nativos solicitan una entrevista para tener un lugar en nuestras pesquisas.

Cabe destacar que esta diferenciación y manera de agrupar las experiencias es una dimensión analítica. Las relaciones que enuncio se superponen en algunos casos y aparecen mixturadas de acuerdo al vínculo que construí en cada entrevista. Cuando hablo de artistas utilizo sus nombres reales; en caso de poder preservar su anonimato acudo a nombres ficticios.

### ¿Cómo no empatizar con quienes te simpatizan?

Cuando comencé con entrevistas y diálogos para construir el objeto de estudio en el trabajo final de Licenciatura, advertí que inconscientemente quería agradar a las personas. Si los antropólogos nos ocupamos de hacer relaciones (Quirós, 2021) una condición fundamental es lograr que los y las entrevistadas quieran hablar con nosotros. Para ello, irremediamente debemos seducirlas y mostrarles que vale la pena invertir su preciado tiempo en una conversación. Más aún si, al decir de Geertz (1996), nuestro rol como etnógrafas es irrelevante en los destinos de los nativos, solo nos queda devenir en un ser apreciado por ellos a los fines de conservar cierto respeto por nuestra profesión.

El objeto empírico de la tesis de Licenciatura resultaba cercano a mi historia personal y afinidades políticas, más allá que se tratara de un objeto del pasado no contemporáneo a mi existencia. Quienes fueron sus productores y públicos fueron considerados jóvenes “enemigos/subversivos” (González, 2012), y destinatarios de las políticas represivas de la más cruenta dictadura militar<sup>3</sup>. Para mí, era imposible no posicionarme en favor a las reivindicaciones de los organismos de derechos humanos, y por tanto de estos interlocutores otrora víctimas de la represión estatal.

En los inicios de la búsqueda de los hacedores de la obra *Córdoba va*, descubrí que uno de sus integrantes fundamentales era un personaje emblemático del movimiento de derechos humanos en la ciudad de Córdoba. Se trataba de Toto López (n. 1952), un artista de la ciudad que integraba grupos de teatro independiente, gestionaba un espacio cultural propio junto a su pareja y tenía un rol destacado en la Asociación Argentina de Actores de la sede cordobesa. Con López nos reunimos varias veces cara a cara además de hablar por teléfono y chatear en la red social *Facebook*. Nuestro primer encuentro fue por su propia decisión en la sede de la Asociación Argentina de Actores en agosto de 2010.

Esta conversación fue entrecortada y en un ambiente de mucho bullicio. Aunque llegué sobre la hora de nuestra cita, tuve que esperar para ser atendida. Las permanentes interrupciones durante la entrevista me llevaron a pensar que él era un personaje importante para las actividades de este espacio. Lo consultaban sobre gestiones del sindicato, le solicitaban firmas en documentos, lo

---

3. La última dictadura militar argentina se inició formalmente el 24 de marzo de 1976. Interrumpió el funcionamiento del régimen democrático en curso porque entre otras cuestiones impidió la actividad parlamentaria, así como la actividad política-partidaria, intervino la justicia, y realizó un control centralizado del poder de comunicación y cultural (Quiroga, 2004). En Córdoba, la institucionalidad democrática del gobierno de la Provincia se interrumpió dos años antes al golpe de Estado a nivel nacional. En febrero de 1974 las autoridades provinciales fueron depuestas por un golpe de Estado policial conocido como “Navarrazo”, el cual se encadenó con una serie de intervenciones federales a la Provincia hasta el golpe de 1976 (Servetto, 1998). En este contexto, en Córdoba se anticiparon ciertas prácticas represivas que luego se replicaron en la última dictadura cívico militar a nivel nacional.

El proceso de transición democrática se inició con la derrota de la guerra de Malvinas en 1982 y, aunque el país transitó de un régimen autoritario a uno democrático, no se registró una ruptura total con el pasado inmediato. Las elecciones presidenciales se efectuaron en octubre de 1983 y la asunción de las nuevas autoridades democráticas sucedieron el 10 de diciembre del mismo año.



notificaban de personas que necesitaban reunirse con él luego (en general se trataba de individuos más jóvenes a su edad biológica)<sup>4</sup>. A pesar de este desenlace, el entrevistado no dejó de subrayar en esta y otras ocasiones su interés por la temática de mi trabajo de Licenciatura.

Luego de este primer contacto de cuerpo presente, continuamos el diálogo mediante el teléfono y redes sociales. Arreglamos un día para la entrega de una carpeta con documentación sobre *Córdoba va*. Esta fue la primera vez que conocí su casa. Esta experiencia se repitió y fue el único entrevistado que visité tantas veces durante mi trabajo de campo. Regresé a los dos meses para devolver la carpeta, digitalicé todos los materiales y le entregué una copia. Él me recibió con una gran alegría porque recuperaba sus “tesoros”.

Luego de defender la tesina de grado en el año 2012 volví a hablar con él. Quería contactar a las mujeres vinculadas con *Córdoba va*; una de ellas era su compañera. Aproveché el nuevo acercamiento para enviarle el trabajo final, y si bien Toto era una persona que siempre debía esperar, me manifestó que le “entusiasmaba sumamente mucho” mi “inquietud”. Yo intentaba molestar lo menos posible, López insistió que llame por teléfono y cuando lo hice propuso que visite nuevamente su casa. Si bien no pactamos formalmente la entrevista con María Esther (n. 1952), ella me esperaba para conversar. La Negra, como acostumbra llamarla los seres queridos cercanos y no tan cercanos, invitó a los presentes a que se retiraran para que pudiéramos charlar a solas. En la casa estaba Toto y su hija mayor María, abogada de derechos humanos y querellante en los juicios contra los represores de la última dictadura militar en la ciudad de Córdoba. Me invitaron a sentarme en una silla en torno a la mesa de la cocina y me convidaron con mates. Ellos dos se fueron al comedor sin mediar una pared de por medio, lo que permitía que participaran con acotaciones o respondieran consultas de María Esther. De fondo sonaba la radio de amplitud modulada de la Universidad Nacional de Córdoba, donde por momentos podía escuchar canciones compuestas en el momento histórico que evocábamos en nuestra charla.

Percibí una amorosa hospitalidad de aquella familia. Como en el encuentro anterior con López, los diálogos se interrumpían por eventos que acontecían en la casa. Durante el tiempo que permanecí allí sonó el timbre y el teléfono varias veces, llegaron visitas y hubo ofertas de vendedores ambulantes. Una de esas llamadas telefónicas me advirtió sobre las redes de militancia política de la familia. Luego de cortar el teléfono fue la entrevistada quien me comunicó el mensaje. Aquel llamado era la confirmación de la fecha y la asunción de Martín Fresneda como titular de la cartera de derechos humanos de la nación<sup>5</sup>. Aunque había ru-

---

4. Las actividades que se hicieron presente en esta entrevista vinculadas a la militancia política del propio entrevistado fueron: colaboración en La Luciérnaga (fundación e iniciativa editorial independiente destinada a ayudar a jóvenes en situación de calle), una reunión para la Feria del Libro (evento cultural anual que gestiona la municipalidad de la ciudad) y participación en la Marcha de la Gorra (manifestación anual que se realiza en las calles para reclamar la violencia policial que sufren jóvenes de sectores populares). Cabe destacar que comulgo y soy espectadora/participante de estos eventos.

5. Fresneda era un militante de la organización H.I.J.O.S., muy cercana a este matrimonio. Junto a María trabajaron en la querrela de los primeros juicios contra los represores en Córdoba.

mores de su nombramiento, hasta ese momento no se había confirmado. Yo me enteraba un sábado por la mañana en la casa de mis nativos de aquella novedad. Este acontecimiento me traía al tiempo presente y me daba información sobre conexiones políticas y de gestión de mis entrevistados.

Una temática que visitamos en nuestra charla con María Esther, y que no había sido mencionado en las entrevistas con López, fue su secuestro y desaparición. Esta situación me conmovió, me provocó dificultades para describir los acontecimientos. Me llevó tiempo encontrar los modos de narrar estas experiencias traumáticas y convertirlas en un objeto reflexivo. Este evento fue contado con mucho detalle por la entrevistada, con algunas acotaciones desde el comedor por parte de Toto. Se trataba de escenas pasadas que ocurrieron en el mismo espacio donde estábamos. Eran las mismas calles de ese entonces, lo que permitía a los entrevistados señalar dónde había sucedido cada situación.

Cuando nos despedimos Toto volvió a decirme que le “interesaba mucho mi inquietud” y ambos me invitaron a repetir la visita. Yo no volví hasta la escritura de este artículo. Sin embargo, con la pareja nos encontramos en otras situaciones. A Toto me lo crucé en otros espacios, como actos políticos, marchas para conmemorar el 24 marzo de 1976, en la Universidad Provincial de Córdoba donde yo trabajaba como docente, o en una obra de teatro que homenajeaba a Eva Perón. Todas las veces debí recordarle quién era; al parecer Toto habla con muchas personas. En cambio, María Esther sí me recordaba. Esta situación de aparente contradicción entre interés/olvido de López muestra una estrategia de parte del interlocutor de complacer los propios deseos de la etnógrafa. Mientras yo misma salía satisfecha de los encuentros que habíamos tenido porque el nativo montaba una performance de compromiso para con mi propia investigación, el hechizo se rompía cuando la escena no se enmarcaba dentro de los encuentros previamente pactados. En este sentido, López podía satisfacer mis propias expectativas solo si le daba pie para ello.

Otro caso de cercanía y empatía en la entrevista se dio con otro artista de *Córdoba va*: Omar Rezk (n. 1954). Durante el encuentro, más allá de los datos construidos para la tesis de grado y de posgrado, pude advertir ciertas cosas que me desbordaron y me corrieron del lugar que yo imaginaba que debía desempeñar como etnógrafa en ese momento. Tal como planteé líneas atrás, estaba aprendiendo este oficio, un oficio que me lo representaba en cierto modo “neutral” y “objetivo”. Si bien no se me ocurría negar que el conocimiento es situado y local, entendía que había ciertas actitudes que debía evitar en las entrevistas como contar mucho sobre mí o expresar demasiado mis emociones. Esta entrevista terminó con llantos por parte del entrevistado, yo reprimí mis propias lágrimas y las ganas de abrazarlo. Veamos cómo se fue dando este desenlace.

Para empezar, algunas coincidencias me hicieron sentir “cerca” del entrevistado. El lugar de encuentro fue un legendario bar del barrio donde crecí y al

---

La señora llamaba para organizar la logística de asunción y conversar sobre quién podría recibirlos. María Esther me explicó que la asunción se había postergado para posibilitar la presencia de la Presidenta de la Nación, Cristina Fernández de Kirchner. Cabe aclarar que, tanto yo como mis entrevistados, éramos simpatizantes confesos de esta líder política.

cual frecuentaba desde pequeña, a pocos metros de mi escuela primaria; escuela que también albergó a Rezk y a mi madre durante sus estudios secundarios. De acuerdo a su relato optó por ese espacio porque debía reunirse con un músico que tenía su estudio próximo a este bar, un músico que “casualmente” era tío de una amiga compañera de la facultad donde estudiaba. El mismo Rezk me planteó que quizás nos conocíamos de otro lado:

O: ¿Vos sos hija de quién?

S: No, de nadie conocido así particularmente.

O: A lo mejor conozco a tu vieja ¿sos parecida a tu vieja?

S: Sí.

O: Capaz que la conozca a tu vieja ¿por qué me resulta tan familiar tu cara?

S: No sé, mi mamá es psicopedagoga, mi viejo ingeniero civil, militantes del PS, del Partido Socialista, jóvenes de tu edad.

O: Ah ¡maravilloso!

S: Quizás público de ustedes no sé, no les pregunté.

O: Puede ser ¿en dónde estaba?

(Entrevista con Omar Rezk, 19/10/2011, Córdoba)

Estas expresiones daban cuenta de cierta cercanía entre el entrevistado y la etnógrafa, que también tenía un efecto en lo conversado en aquella ocasión. La confianza entre nosotros fue creciendo a medida que avanzaba la entrevista. En un momento Rezk vaticinó una hipótesis: si *Córdoba va* se hubiera montado en el momento de la entrevista ellos trabajarían para espacios del kirchnerismo.<sup>6</sup> Esta conclusión me puso en alerta, su explícita simpatía a este espacio político no era algo común en la ciudad de Córdoba, sumado a la continuidad que trazó entre su experiencia juvenil de militancia en la Juventud Peronista con un gobierno nacional oficialista. Luego rememoró la década de 1990 con angustia y desazón sobre todo en lo que remitía al ámbito de la cultura. Desde su perspectiva, fue la asunción de Néstor Kirchner en el año 2003, y luego la de Cristina Fernández en el año 2007, lo que revirtió la situación y concretó sueños y anhelos que ellos tenían como generación. Al explicar estos acontecimientos Omar Rezk quebró en llantos:

O: Yo te digo honestamente yo la amo a Cristina, la amo, la amo, la amo con toda mi alma. La admiro profundamente, me emociono hablando de ella, porque me parece que... [llorando] sigue haciendo cosas por las cuales nosotros luchamos como unos hijos de puta ¿entendés? eso hay que reconocérselo eso es muy groso... (Entrevista con O. Rezk)

Estas expresiones estaban en sintonía con mi pensamiento político de ese momento. No supe qué hacer ante esta situación de llanto. Manifesté mi total acuerdo a lo que expresaba y expliqué que para mis padres significa algo muy

---

6. Se refiere a espacios afines al gobierno nacional de ese momento, el cual se caracterizó por políticas públicas que tuvieron cierta continuidad en la presidencia de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner. Cabe considerar que, al menos en lo que respecta a los artistas principales de la obra, a excepción de la mujer que ocupó el lugar de Rezk cuando él se exilió, todos dejaron en claro su postura política simpatizante con el kirchnerismo.

similar.<sup>7</sup> Esta entrevista dejó vestigios de sensibilidad a lo largo de los días, y reflexiones sobre cómo, en la propia práctica etnográfica, habilitamos espacios de intimidad. Si bien las emociones son parte del trabajo de campo, no todas muestran la misma fuerza (Tello, 2017). El llanto, y más aún cuando quien investiga acuerda con los preceptos enunciados, reclama la necesidad de empatía. Sin embargo, la entrevista es un encuentro entre dos agentes en situaciones estructuralmente distantes. La posibilidad de intimidad entre ambos no debe borrar la posibilidad de reflexividad. Y tal como plantea Tello, no existen instructivos sobre cómo actuar, pero sí la posibilidad de analizar cómo construimos los datos etnográficos.

Rescatar este momento de mi trabajo de campo me permite desandar aquellos imaginarios que fui construyendo sobre mi propio oficio, comprender cómo la etnografía es una experiencia intersubjetiva que compromete la totalidad de nuestra persona y que demanda estrategias particulares de vigilancia epistemológica (Rostagnol, 2011). La experiencia personal, las emociones en juego, los sesgos derivados de la edad, género e intereses políticos son constitutivos del trabajo de campo: “El problema que enfrentamos, por lo tanto, es articular nuestras propias emociones con un razonamiento sistematizado a fin de enriquecer nuestra investigación para ir más allá de la folclorización y el conocimiento trivial”. (Rostagnol, 2011, p.9). Este artículo busca explicitar aquellas situaciones.

Al poco tiempo realicé otra entrevista, en la cual intenté ser más neutral y evitar la seducción y condescendencia, como señaló mi orientador. Si bien en esa ocasión no hubo llantos de etnógrafa ni de entrevistado, ni relatos tan crudos como otras veces, volví a mi casa con muchos regalos. Se trataba de discos, ya sea de sus propios proyectos o de artistas admirados poco difundidos. Cabe considerar que esta entrevista la realicé en Buenos Aires, a un músico y productor cordobés que residía hace años en esta ciudad. El vínculo de cercanía y hospitalidad que tuve con él se debió, en parte, a que yo procedía de la ciudad que él extrañaba y a la que anhelaba regresar. En esta entrevista me sentí implicada, no solo por el objeto que me convocaba, sino porque el propio entrevistado hizo preguntas que no pude negarme a responder. Como planteé al comienzo, los entrevistados tienen su propia agencia e incluso saben cómo una investigadora puede convertirse en recurso para ellos. En este caso en particular era obtener información sobre el panorama de la gestión cultural en la ciudad de Córdoba.

### **Los que se enojan**

Estas experiencias de cercanía con los entrevistados se vieron contrastadas por un caso problemático. Si mis expectativas para con los interlocutores era la colaboración, el diálogo y la construcción de vínculos que puedan sostenerse en el tiempo, este caso produjo un quiebre en lo que esperaba. El entrevistado en cuestión era un músico y periodista que trabajó como tal en la década de 1980,

---

7. Este encuentro sucedió a pocos días de las elecciones presidenciales del año 2011, cuando había mucha efervescencia militante en el sector que apoyaba la reelección de Cristina Fernández de Kirchner.

y con el cual había tenido contacto durante las noches de Córdoba. Durante la primera década del 2000 él producía espectáculos musicales a los cuales asistí independientemente de mi trabajo de campo. Como se trataba de eventos autogestivos y de poca concurrencia de público, resultaba habitual un contacto entre público/artistas/productores.

Realicé la entrevista en agosto del año 2010. Con los datos reconstruidos allí escribí ponencias para congresos y el trabajo final de Licenciatura. Este último fue el que tuvo mayor trascendencia, ya que lo envié al repositorio digital de la universidad y gracias a esta publicación en internet tuve el intercambio con el entrevistado. Defendí la tesina en marzo de 2012 y a los pocos meses la publiqué en dicho repositorio. En diciembre de este mismo año recibí un correo electrónico de este interlocutor, donde me solicitaba que quitara los fragmentos de su entrevista.

En el montaje de mi escritura utilicé un segmento de lo conversado para trazar circuitos de divertimento nocturno en la ciudad de Córdoba. El uso textual de la entrevista describía un espacio desvalorizado por jóvenes con consumos culturales asociado a contenidos políticos y de calidad estética. Sin embargo, el entrevistado interpretó que esta acusación le era atribuida a él mismo y que podría tener consecuencias en su vida personal. Explicó que aún pensaba que en dicho espacio se realizaba un uso “frívolo de la cultura”, pero que no era momento de enfrentarse ni de ofender a sus públicos y productores.

Para remediar este malentendido me reuní con él a pocos días de recibir ese mail. En el encuentro escuché con atención su planteo. Expresó su enojo y el cuestionamiento a mi manera de trabajar. En sus propias palabras planteó que “abuse” de su “confianza” y que se sintió “traicionado”. A esto agregó que lo hacía “por el bien de mi trabajo”. Me instó a quitar lo que había utilizado en la tesis porque él no había autorizado este uso de datos. En esta conversación —en la que poco me dejó hablar—, se describió a sí mismo como un personaje central de la cultura de Córdoba, que tenía una gran cantidad de contactos. Dejó muy en claro su simpatía kirchnerista, manifestó expresiones misóginas y machistas que no me detuve a responder.

Ante esta reacción intenté explicar cómo desarrollamos el trabajo académico quienes nos dedicamos a la etnografía, tanto en este encuentro presencial, en sucesivos mails y mensajes de Facebook que se sucedieron desde enero de 2013. Sin embargo, la comunicación no prosperó, y él comenzó a instigarme y amenazarme con abogados y posibles represalias si no quitaba el fragmento del trabajo final. Como la tesina ya estaba defendida eso no era posible. Solo podía solicitar acceder a la copia que estaba en la biblioteca y en el repositorio en cuanto estuviera abierta la Universidad (estos diálogos tuvieron lugar durante el receso anual de verano).

Toda esta situación me colocó en un lugar de angustia que nunca había experimentado y generó inseguridades sobre mi forma de trabajar.<sup>8</sup> A medida

---

8. Luego de este episodio eliminé todo lo referido a esta persona. No solo corregí la copia del Trabajo Final de Licenciatura, sino que borré la entrevista de mis dispositivos, al contacto de mi teléfono y lo bloqueé en correo electrónico y redes sociales. Por varios años tuve miedo de

que relataba lo sucedido a colegas y docentes universitarios descubrí que estos hechos son frecuentes, aunque pocas veces son objeto de debate pues aparecen como fallas que decidimos guardar bajo la alfombra. Las expectativas y el pacto de confianza que los entrevistados depositan en nosotras pueden verse afectadas con la lectura de nuestras publicaciones. Esta operación es prácticamente inevitable, ya que los procesos de objetivación que realizamos no se corresponden con la posición moral de los interlocutores (Noel, 2016). De aquí que el entrevistado describa el hecho como una “traición”, porque el texto no satisfacía sus propias expectativas ni su visión sobre los hechos. ¿Cuáles fueron las consecuencias de tal desenlace? En este caso fue el fin de la relación con el interlocutor ante la sensación de “engaño”, pues saltó por los aires la ficción de compartir una misma comunidad moral (Geertz, 1996).

Luego de este episodio, junto a mi director y equipo de trabajo reflexionamos con mayor detenimiento estrategias y técnicas de recolección de datos. Asimismo, pensamos juntos este caso en particular. Con esta persona había tenido un buen trato. Luego de la entrevista a veces chateábamos por Facebook y él se ofrecía con una actitud paternalista a ayudar en la confección de mis propios escritos. Nada me hacía sospechar que podría tener problemas, pero el conflicto surgió cuando se encontró en mis textos. Esta situación me mostró que existe una discrepancia entre las predicciones que hacemos sobre la conducta de los interlocutores y su propia acción (Geertz, 1996).

Para evitar posibles problemas con las entrevistas ya realizadas, volví a contactar a los interlocutores. Si bien al momento de la entrevista explicité cuál sería el uso de la grabación es un desafío traducir el oficio a gente que no conoce la profesión, y no lo siempre logramos. Este nuevo contacto con los entrevistados me mostró que a muchos no les interesaba saber lo que hacemos. La mayoría ni siquiera contestó mi correo. Solo uno revisó el texto y me lo devolvió. Con otro intercambiamos una serie de pareceres en el cual él mismo se disculpó por no comprender la actividad académica. Toto López me pidió que lo llamara por teléfono.

Desde el momento en que tuve este inconveniente entro en pánico cuando un entrevistado me dice “tengo que hablar con vos”. Demoré aproximadamente un mes en tomar coraje y realizar la llamada a López. Tenía miedo que se enfadara conmigo, no solo porque era un interlocutor clave, sino por el vínculo empático y de simpatía el que había construido con él. Para mi sorpresa, López fue muy amable, tal como lo había sido en los encuentros anteriores. Me pidió que le contara con quién había tenido problemas. Me comentó que es un entrevistado “problemático”, una persona de “desconfiar” y “quilombero”. También me aconsejó que no me sintiera mal, que tenía que “seguir adelante” y que no me dejara “amedrentar”. Se despidió afectuosamente con un “gracias por llamar”. Esta conversación me dio mucha tranquilidad: no lo había arruinado todo y podría seguir mi ejercicio como etnógrafa y con el proyecto que tenía en mente.

López hizo una vez más lo que yo esperaba. Me confirmó mi “correcto” lugar de etnógrafa del mundo musical que investigaba. El entrevistado enojado era

---

cruzarme a esta persona en las calles de la ciudad; por fortuna no sucedió.

solo una excepción que se trasladaba a otras situaciones más allá de mi trabajo de campo. Él era de por sí una persona “difícil”, lo que colocaba al conflicto en el interlocutor y no en mi trabajo profesional. ¿Qué hacemos ante estas situaciones? Aunque no pretendo indagar en detalle, y quizás no pueda saber cuál fue el motivo del enojo, resulta pertinente tener un llamado de atención sobre cómo nos desempeñamos en el campo. A lo largo de mi formación fui adquiriendo estrategias para que los interlocutores deseen encontrarse conmigo, pero también existieron rivalidades y enojos que me colocaron en un lugar dentro del campo. Estos posicionamientos destruyen aquel ideal de “neutralidad” etnográfica que yo misma había imaginado, pues prefería agradar a unos más que a otros.

### **Aquellas entrevistadas inesperadas**

En la defensa de mi trabajo final de grado quedó muy en claro que faltaba desarrollar un aspecto muy importante: las mujeres y su rol central en la obra *Córdoba va*. Como la pesquisa continuó, me lancé a la aventura de encontrar aquellas mujeres que participaron en el mundo musical que estudié.<sup>9</sup> Una conclusión a la cual llegamos con mi orientador fue que mientras los varones realizaban actividades públicas, como desempeñarse como artistas, empresarios o personal de apoyo, las mujeres se replegaban a las actividades domésticas (Rosaldo, 1979). Ellas pocas veces se convertían en artistas o, si lo hacían, realizaban colaboraciones en las obras de arte que no eran reconocidas. Las mujeres se encargaban del financiamiento de las obras, cuidaban la economía familiar, resguardaban los archivos de sus maridos artistas, acompañaban a sus parejas o se abocaban a la maternidad. En muchos casos las contribuciones de las mujeres en el ámbito extra doméstico se llevaron a cabo a partir de vínculos de alianzas y relaciones familiares con los varones (McRobbie y Garber, 2010). Estos datos confirman cómo se construyen estructuralmente desigualdades de género, que en este caso particular desplazan a las mujeres de la actividad artística.

Esta situación ha sido advertida por analistas hace ya varias décadas. Lucy Green (2001) acuñó el término de “patriarcado musical” para señalar la desigual distribución de habilidades artísticas en la cual se han construido históricamente ciertas tareas asociadas a la masculinidad y femineidad. Linda Nochlin (2001) en su ya clásico texto “¿Por qué no han existido grandes artistas mujeres?”, discute con el mito de artista genio y con la idea de actividad artística como individual y desposeída de las fuerzas sociales. Para la autora resulta central observar las condiciones institucionales y por tanto públicas, para abordar el interrogante. A lo largo de la pesquisa doctoral advertí que los momentos editoriales y los resultados artísticos que generaban los mundos de la canción urbana funcionaban como tecnologías de género (De Lauretis, 1989). De manera repetitiva y a través de la performance observé una división de tareas de acuerdo al lugar ocupado en el sistema sexo-género en cual se modelaban formas apropiadas de individuos sexuales (Rubin, 1986).

---

9. Cabe mencionar que las mujeres fueron una minoría en la tesis. Para realizar las entrevistas utilicé la técnica bola de nieve y, en la mayoría de los casos, me derivaron a un interlocutor masculino.

Además de estas cuestiones, advertí una particularidad en el vínculo que establecí con ellas. Para este escrito describo dos casos en particular, en los cuales ellas no esperaban ser entrevistadas y no siempre estuvieron convencidas de tener “algo que decir”. Para lograr las entrevistas tuve que insistir en la relevancia de sus voces para mi investigación. Las ficciones parciales (Geertz, 1996) que hacen posible el trabajo de campo debieron ser explicitadas por la propia etnógrafa. Las entrevistadas no dudaban del valor científico de mi labor, pero no creían en la trascendencia de su propio relato ni pensaban tener un conocimiento experto del asunto acorde a lo que imaginaban que yo necesitaba.<sup>10</sup>

Una de estas mujeres fue una música y compositora, fundadora del grupo *Posdata*, llamada Héliida López (n.1955).<sup>11</sup> A diferencia de los artistas varones que indagué en la tesis, advertí que las artistas mujeres entrevistadas abandonaron esta profesión en la década de 1990, puesto que les resultaba más difícil sostener sus carreras y cobraban menos dinero que sus compañeros.<sup>12</sup> Héliida abandonó su carrera como música profesional, aunque siguió vinculada a la producción cultural local y nacional. Durante nuestro encuentro, ella mencionó eventos artísticos que incluían poesía, música, teatro y artes plásticas en las cuales participó como gestora.

Localizar a López me llevó mucho tiempo, pregunté a muchas personas si sabían dónde podría hallarla y la única respuesta era que se había mudado a San Juan. Luego de dos años de búsqueda, pude contactarme. Demoré unos meses y algunas llamadas, pero viajé a San Juan en julio de 2014. El mismo día que llegué fui a su casa, y allí mantuvimos la conversación.

Fui caminando hacia la dirección que ella me dio. A medida que me acercaba noté en el vecindario un descenso de nivel económico. En el patio de su casa vi un auto viejo, que luego comentó que no funcionaba, pero que no podía descartar porque era de su padre. Ya dentro de la casa me vi rodeada de otras reliquias: una estantería de mimbre con libros, un teléfono a disco de Entel, carpetitas tejidas a crochet y muebles antiguos. Durante gran parte de la entrevista estuvimos con poca luz, lo cual contribuía a generar un ambiente lúgubre e intimista. Ella estaba muy pendiente de mi llegada. Incluso me esperó en la puerta de su casa porque se había olvidado de decirme que el timbre no funcionaba.

A lo largo de toda la conversación, y todas las gestiones previas para el encuentro, pude advertir que ella misma no encontraba “relevante” su palabra para mi investigación. Me llevó un tiempo de llamadas explicar la importancia de su testimonio. Confesó que nadie sabía de mi presencia ese día, pues le daba “mucha angustia” conversarlo con alguien. Luego de la charla ella se mostró muy amorosa y agradecida. Esta instancia de entrevista provocó una transformación en su propio relato.

---

10. Resulta preciso aclarar que con otras mujeres entrevistadas no sucedió lo que relato en este apartado, por tanto, no es posible circunscribir la condición de género femenino a los casos expuestos.

11. Este conjunto musical fue ubicado a los fines analíticos en la escena de trovadores “comprometidos”.

12. Para este caso el regreso a su ciudad natal significó un quiebre y una finalización de etapa. López decidió instalarse en San Juan para ejercer tareas de cuidado a su madre. En este caso, no fue la maternidad la que interrumpió su carrera artística, pero sí las tareas de cuidado.



Alguien estaba dispuesto a acudir a su casa y se mostraba interesada en su vida artística. Quizás esto no había sucedido con anterioridad en su vida, y creo que provocó cierto impacto a medida que la entrevista fue transcurriendo. Mientras pasé más tiempo con ella, tomó más confianza para conversar.

Esta cuestión de la “relevancia” se relaciona con la carrera artística de las mujeres en la ciudad de Córdoba durante los años en que realicé la investigación. Por un lado, ella planteó su iniciación como música profesional de la mano de un varón, que en este caso era su pareja. A través de esta filiación ella dijo “iniciarse” en la vida artística y en el mundo de la noche de peñas de la ciudad. Su pareja era un músico que se desempeñaba como tal con un solista cantautor destacado de la época. Los ensayos eran en casa de Héliida, lo que permitió que poco a poco ella participara más activamente como artista. Al poco tiempo conformó un dúo junto a su pareja, cuyo nombre fue de su ocurrencia y, según sus recuerdos, fue una sorpresa que otros varones artistas aceptaran su sugerencia. Las decisiones más relevantes sobre los proyectos artísticos las realizaban los varones.

De acuerdo al relato de Héliida este vínculo de pareja cambió su destino. Ella se inclinó a la tarea artística con mayor dedicación, aunque para su supervivencia económica recurriera a otras fuentes de financiamiento. Comenzó a componer sus propias canciones, bajo el amparo de un varón: “la parte final, el golpe de gracia se lo dio Horacio, para que quedara. Quedó expandido un, terminaba zack, brillante, gracias a Horacio que me dijo, porque no hacés así, dos acorde-citos. No y... yo aprendí, aprendí muy mucho con él.” (Entrevista con Héliida López, 10/07/2014, San Juan).

Incluso destacó los obstáculos que implica una carrera artística sin un compañero. Cuando comenzó su propia banda tuvo dificultades. Los músicos que la integraban –varones– le daban prioridad a sus proyectos propios antes que las actividades de músicos acompañantes de una artista solista mujer. Por otro lado, relató que quedaba excluida de actividades de camaradería masculina de músicos con quienes compartía escenario.

Otra interlocutora “inesperada” fue Mariela (n.1958), quien fuera público habitual de la escena instrumental del mundo de arte que investigué y pareja de uno de los artistas. Si bien aclaré a la entrevistada el valor de su experiencia en calidad de público, ella destacó en varias ocasiones su “desconocimiento” e “irrelevancia”. Me llevó correos electrónicos y llamadas para convencerla sobre la pertinencia del encuentro, la notaba muy dubitativa e insegura. Esta actitud no se revirtió durante la entrevista que concretamos a fines de julio de 2013, y en comunicaciones posteriores. Una de las primeras cosas que necesitó aclarar fue su rol de público/asistente, y asegurarse que entrevistaría a su marido artista más adelante. Confirmar esto la dejó más tranquila.

El nombre de su pareja apareció persistentemente durante la conversación, ya sea para marcar lo que ella conoció gracias a él o diferenciar su propio recorrido de consumos musicales. Ella detalló una biografía musical de la mano de otros varones: su padre o novios anteriores, además de su marido.

En su trayectoria advertimos una característica relativa a las actividades de ocio y esparcimiento. Para Mariela, como para otras entrevistadas mujeres de

la tesis de doctorado, los permisos de sus padres interferían fuertemente en sus decisiones y posibles comportamientos. Las chicas no tenían permitido pasar la noche con sus novios, irse unos días en carpa a las sierras, escuchar ciertas músicas en su casa. Muchas veces las salidas nocturnas de las mujeres estaban controladas por un “tutor”. Los padres les permitían salir a cambio del cuidado de un sujeto masculino de mayor edad biológica. A veces los novios ocupaban este rol de cuidado de las mujeres.

Similar a Héliida, Mariela se replegó a la vida privada para llevar a cabo tareas de cuidado. A diferencia de Héliida, ella se casó y se convirtió en madre. Como otras entrevistadas, Mariela explicó que el matrimonio y maternidad constituyeron una restricción en la vida nocturna y esparcimiento.

### **Con quienes pensamos y hacemos cosas**

Para finalizar quiero detenerme en otros interlocutores con los cuales construí otro tipo de vínculo que se prolongó más allá de la entrevista y que trascendió los roles de investigadora/nativos. Con estas personas compartí experiencias en calidad de pares. Ellos eran sujetos varones de una edad biológica superior a la mía con los cuales establecimos vínculos laborales y de colaboración en diferentes proyectos.

A Oscar (n.1963) lo entrevisté en julio de 2010. Lo conocía previamente como oyente del programa de radio que conducía. Compartimos gustos musicales y gracias a su generosidad conocí música nueva. Oscar era profesor de música en la secundaria y se desempeñaba como conductor de programas de radio locales. También llevaba adelante tareas de investigación vinculadas a la música. Este interés común no solo propició conversaciones por fuera de la entrevista sino invitaciones a participar de actividades de la radio, intercambios de correos electrónicos con información y bibliografía, contactos de otros posibles entrevistados. Sin embargo, lo que quisiera destacar aquí es el rol de Oscar como investigador y autor de producción bibliográfica sobre músicas en la ciudad de Córdoba.

En el año 2015 compartimos un congreso de estudios de rock en Brasil, ambos como expositores. Oscar participó en el congreso en dos instancias diferentes: como ponente y como integrante de una mesa redonda. En la primera compartimos el mismo horario y mesa. Por primera vez me encontré en un espacio académico con uno de mis entrevistados, en el cual expuse resultados parciales de mi investigación con alguien que fue parte de la pesquisa. En este espacio académico también pude ver cómo los interlocutores están interesados en construir saberes académicos y reflexionan sobre sus propias prácticas.

Por otro lado, en la mesa redonda, Oscar ofició de presentador de una histórica figura del rock: Miguel Cantilo. Aunque Cantilo no pudo asistir por inclemencias climáticas, Oscar realizó una presentación sobre el rock argentino. Hizo un recorrido histórico apoyado con imágenes, videos y audios que resultó valioso para los asistentes. Hizo especial énfasis en las formas musicales. Esta participación muestra su reconocimiento en el medio académico, pues fue

invitado especialmente por los organizadores. En esta exposición Oscar hizo referencia a mi trabajo, que había sido presentado el día anterior; situación que da cuenta de estos diálogos horizontales entre etnógrafa y entrevistado.

Con Oscar compartimos momentos por fuera del tiempo formal del congreso. Presenciamos como oyentes otras mesas y estuvimos juntos en casi todos los intervalos. Al evento viajé con una colega con la cual compartimos alojamiento; Oscar estaba en un hotel con un amigo de su misma generación, Daniel. Daniel era oriundo de la provincia de Buenos Aires, aunque en aquel momento se desempeñaba como docente y director de una carrera musical en una universidad de Curitiba. Como yo había llevado equipo de mate, facilitaba que estas personas se reunieran conmigo durante los intervalos. Tanto Oscar como Daniel mostraban interés en saberes académicos sobre la música con un enfoque musicológico.<sup>13</sup> Ambos relataron su intención de escribir un libro juntos sobre el conjunto Arcoiris, cuyo nombre podría ser –con tono irónico– “no vamos a hablar de mañanas campestras”.

Más allá de esta participación puntual en este evento académico, Oscar escribió un libro sobre un conjunto local cordobés que salió a la venta en el año 2022.

Por intermedio de Oscar contacté a Raúl (n. 1962). Raúl era periodista y se desempeñó como letrista de un conjunto musical de la escena de trovadores “anarquistas”. Trabajaba en medios gráficos: un diario local y en diferentes revistas especializadas en las cuales hacía colaboraciones sobre música y cultura en la ciudad de Córdoba. También realizó contribuciones en radios locales, con programas propios y compartidos, de manera intermitente durante su trayectoria. Me convertí en oyente de un programa semanal que realizó durante unas temporadas, el cual consistía en escuchar un vinilo completo de algún conjunto musical combinado con anécdotas e información.

Con Raúl nos contactamos por primera vez en junio de 2014. Desde aquella primera llamada y encuentro lo noté predispuesto y entusiasmado con la temática de mi investigación. Raúl comentó que trabajaba en la escritura de una novela propia cuyo contexto epocal era la Córdoba de los ochenta. Como así lo había descrito en la periodización de mi tesis, pensaba que le sería provechoso tener una conversación conmigo para refrescar sus recuerdos.

Más allá de este momento de entrevista, con Raúl mantuvimos contacto a lo largo de los años. Lo invité para la defensa de mi tesis y, aunque no pudo asistir me envió un cálido mensaje de felicitación. Al poco tiempo me llamó por teléfono para pedirme la tesis. La quería leer porque trabajaba en un nuevo proyecto: un libro propio que relatara la historia del conjunto musical del cual fue letrista. Cuando estuvo listo recibí un mensaje para retirar un ejemplar de cortesía. Durante los días que siguieron al lanzamiento del libro en el año 2020 escuché entrevistas a Raúl en medios que consumo habitualmente. También me

---

13. Oscar me mostró los vinilos que compró en el congreso. En otras ocasiones que visité su casa pude advertir una considerable cantidad de música grabada en diferentes formatos. Esta situación era similar en el caso de Daniel, cuya vivienda de aquel entonces también visité. Ambos eran muy entusiastas en exhibir diferentes registros musicales que atesoraban en sus hogares.

llegaron comentarios de personas conocidas sobre la novedad editorial e incluso me enviaron fotos que daban cuenta que era citada en el libro. Raúl no solo era asiduo cronista de eventos culturales en la ciudad en los medios, sino que también escribía sus propios libros. Esta situación lo distingue de otros entrevistados, no solo por la asiduidad de nuestro contacto, sino por posibles diálogos entre nuestras producciones.

Otro evento que conectó nuestros destinos fue una invitación a trabajar juntos en la investigación de una muestra que produjo un museo nacional en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Durante varios meses estuvimos en contacto para este trabajo, que consistió en recabar información sobre producciones de rock en el país durante la década de 1980. Lo noté muy comprometido con el trabajo, no solo por una responsabilidad contractual sino como una especie de deber moral para saldar los silencios de artistas locales que él conocía por experiencia propia. La muestra proponía visibilizar una “efervescencia” de producción de rock por fuera de la ciudad de Buenos Aires. A esta muestra asistió Oscar junto a un artista de la época, el protagonista de su libro. También acudieron otros artistas que eran citados en los paneles de la muestra. Quienes eran de Córdoba eran conocidos por Raúl. Estuvimos juntos en la inauguración, y también en contacto durante los meses previos vía mail y videollamadas.

### **Reflexiones finales**

A lo largo de este texto analicé vínculos que construí con algunos interlocutores de las pesquisas de grado y posgrado. Consideré no solo las estrategias metodológicas que diseñé en compañía del equipo de investigación y orientador, sino también el accionar de los y las entrevistadas. En este sentido propuse poner en evidencia formas en las que los interlocutores influyen en la comprensión de nuestros resultados (Robben, 1996). Los entrevistados pueden estar interesados en hablar para visibilizar una producción cultural que no ha sido objeto de investigación académica, pero también pueden no estar dispuestos a conversar, arrepentirse de haberlo hecho o no quedar satisfechos solo con su testimonio. Estas reacciones merecen una reflexión en relación con quién lleva a cabo la pesquisa.

En este artículo exploré el desacople de expectativas entre yo misma como etnógrafa y los sujetos que entrevisté. Utilicé la idea de “juego de seducción” como metáfora para analizar los intereses entre ambos. En este sentido esboqué una serie de casos a partir de la reconstrucción de situaciones de entrevistas que realicé para mis tesis de grado y posgrado. Estos vínculos se enmarcan dentro de un contexto particular: los entrevistados no habían sido interpelados anteriormente por otra etnógrafa con intereses académicos, pues las obras artísticas de las cuales participaron no fueron investigadas previamente.

Describí un conjunto de vínculos de empatía donde me preocupaba agradar a quienes entrevistaba, no solo para lograr mi cometido académico sino para mostrarme como una antropóloga posicionada políticamente en sintonía con los interlocutores. Asimismo, es de destacar cómo ellos hicieron lo suyo, mostrando interés en hablar conmigo y subrayando estas afinidades. No solo estaban

predispuestos a conversar, sino que compartían intimidades, emociones, fuentes documentales, regalos e interés en mi producto de pesquisa.

Como contraste, analicé un caso problemático que rompió con mis propias expectativas como etnógrafa, pues supuso el fin de un vínculo que esperaba sostener a lo largo del tiempo. El encuentro con mis textos produjo el incidente, situación que ha sido descripta por otros etnógrafos (Noel, 2016; Rockwell, 2005) y también me llevó a tomar conciencia de la imposibilidad de la “neutralidad” en la situación de campo. Esto forma parte del aprendizaje de estar en el campo (Guber, 2019), en el cual tanto interlocutores como antropólogas destacamos ciertos aspectos más que otros y establecemos vínculos más cercanos con unos entrevistados en detrimento de otros (Rostagnol, 2011).

Por otro lado, consideré el caso de dos entrevistadas mujeres a las cuales tuve que seducir para que se transformasen en interlocutoras de mis investigaciones. Esta situación se enmarcó dentro de un contexto mayor: la desigualdad de género en la producción cultural que subrayó esta inseguridad en devenir voces autorizadas de parte de ellas. Soy consciente de que mi condición de etnógrafa mujer cis tiene una incidencia en los vínculos construidos con los nativos. Quizás la confianza con ambas mujeres no hubiera sido posible desde un etnógrafo masculino. Asimismo, tal como plantea Rostagnol (2011), la condición de género está atravesada por la edad e intereses políticos. No me resulta un dato superfluo que el conflicto que tuve en el campo haya sido con un interlocutor masculino.

Por último, expuse casos de colaboraciones horizontales con dos entrevistados varones. Con ambos establecí un vínculo no solo de etnógrafa sino de par académica en nuestras trayectorias. En estos casos mis propias expectativas fueron trascendidas, ya que yo esperaba que nuestros roles se limitaran al de antropóloga/entrevistado. Los interlocutores en cambio jugaron su propio juego, construyeron sus propios relatos académicos y habilitaron la posibilidad de abrir otros espacios más allá de la escritura de mis textos. Con ellos aprendí a ir más allá de la tesis, más allá de los artículos y más allá de la antropología.

## Referencias bibliográficas

- Becker, H. (2008). *Los mundos del arte*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Blázquez, G. (2020). Metodologías horizontales y conocimientos excitados. Algunas reflexiones sobre conocimientos eróticos en la etnografía. En *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología* (pp. 251-276). CLACSO.
- Blázquez, G. y Lugones, G. (2014). ‘Cositas fuera de lugar’: Miradas oblicuas en y sobre una noche cordobesa de inicios de los 80. En *Moralidades y comportamientos sexuales: Argentina, 1880-2011* (pp. 321-344). Biblos.
- Blázquez, G. y Reches, A. L. (2017). La calle es un lugar. Escenas de interacción entre varones homosexuales y agentes policiales durante la década de 1980 en Córdoba (Argentina). *Cuadernos Pagu* 51, 1-29. <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700510011>
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Gedisa.
- Bruno, M. S. (2012). “Córdoba va”: Análisis de un mundo de “música popular urbana” en Córdoba durante la década de 1980. [Tesis de licenciatura en Historia]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Bruno, M. S. (2019). De “Aguas de la Cañada” a “Nada en la Cañada”. Análisis de un mundo de canción urbana en la Córdoba de 1980. [Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas]. Universidad Nacional de Córdoba.
- De Lauretis, T. (1989). Tecnologías del género. En *Technologies of gender. Essays on theory, film and fiction* (1-30). Macmillan Press.
- Geertz, C. (1996). El pensar en cuanto acto moral: Las dimensiones éticas del trabajo antropológico de campo en los nuevos estados. En *Los usos de la diversidad* (pp. 37-63). Paidós.
- Gluckman, M. (2006). Ethnographic data in British social anthropology. En *The Manchester school. Practice and ethnographic praxis in anthropology* (pp. 13-22). Berghahn Books.
- González, A. S. (2012). “Juventudes” (in)visibilizadas en la última dictadura. Estetización de la política y politización de la estética en performances oficiales de Córdoba (1980-1983). [Tesis de doctorado en Historia]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Green, L. (2001). *Música, género y educación*. Ediciones Morata.

Guber, R. (2019). ¿Cómo analizar una situación de campo? Avatares de la reflexividad cuando se la toma en serio. En Katzer, L y Chiavazz, H. (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (21-47). Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Korsbaek, L. (2018). La Escuela de Manchester. Colonialismo británico en el marco del Estado de bienestar. *Anales de antropología*, 52 (1), 99-109.

McRobbie, A. y Garber, A. (2014). Las chicas y las subculturas: Una investigación exploratoria. En Hall, S. y Jefferson, T. (Eds.), *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra* (315-332). Traficantes de sueños.

Mitchell, J. Cl. (1987). A questão de quantificação na antropologia social. En *Antropologia das sociedades contemporâneas* (pp. 77-126). Global.

Nochlin, L. (2001) [1971]. ¿Por qué no han existido grandes artistas mujeres? En Reiman Cordero, K. y Saenz, I. (Comps.), *Crítica feminista en la teoría y la Historia del Arte* (17-43). Universidad Iberoamericana.

Noel, G. (2016). Verdades y consecuencias. Las interpelaciones éticas en las lecturas nativas de nuestras etnografías. *Avá* 28, pp. 101-126.

Philp, M. (2009). *Memoria y política en la historia argentina reciente: Una lectura desde Córdoba*. Universidad Nacional de Córdoba.

Quiroga, H. (2005). La reconstrucción de la democracia argentina. En Suriano, J. (Dir.), *Dictadura y Democracia (1976-2001). Nueva historia argentina (Vol. 10)* (87-153). Sudamericana.

Quirós, J. (2021). *¿Para qué sirve unx antropólox? La intervención antropológica y sus relaciones con la investigación*. Universidad Nacional de Córdoba.

Rockwell, E. (13 de julio de 2005). *Del campo al texto. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico*. Primer Congreso de Etnología y Educación. Universidad Castilla - La Mancha.

Rockwell, E. (2022). Releyendo a *Los Argonautas* a la luz de reflexiones actuales. *Anthropologia* 49, 261-269.

Robben, A. (1996). Ethnographic seduction, transference and resistance in dialogues about terror and violence in Argentina. *Ethos* 24, 71-106.

Rosaldo, M. (1979). Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica. En *Antropología y feminismo* (pp. 153-181), Anagrama.

Rostagnol, S. (2011). Trabajo de campo en entornos diversos. Reflexiones sobre las estrategias de conocimiento. *Gazeta de Antropología*, 27(1), 1-12.

Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Revista Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.

Servetto, A. (1998). *De la Córdoba combativa a la Córdoba militarizada 1973-1976*. Ferreyra editor.

Solis, A. C. (2014). De las comisiones a los organismos en Córdoba: Derechos humanos, dictadura y democratización. En Kotler, R. (Comp.), *En el país del sí me acuerdo. Los orígenes nacionales e internacionales del movimiento de derechos humanos argentino: De la dictadura a la transición* (129-155). Imago Mundi.

Tello, M. (2007). (Re)pensando el concepto de reflexividad en el contexto del trabajo de campo, *Trabajo y sociedad*, 29, 667-675.

Van Velsen, J. (2010). *A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado en: Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. Fundação Editora Universidade Estadual Paulista.





# Represamento de violência em modos de habitar territórios de mineração



por **Elizeu Pinheiro da Cruz, Gabriel de Jesus Leão y Robson de Cássio Santos Dourado**

**Elizeu Pinheiro da Cruz**  
Universidade do Estado da Bahia  
epcruz@uneb.br  
<https://orcid.org/0000-0003-1454-6832>

**Gabriel de Jesus Leão**  
Universidade do Estado da Bahia  
gjleao3@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7646-3202>

**Robson de Cássio Santos Dourado**  
Universidade do Estado da Bahia  
robsoncsdourado@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6416-4149>

## RESUMEN

Este artículo forma parte de un trabajo que combinó el análisis documental y una etnografía de los impactos de una represa de relaves minerales en el nordeste de Brasil (en el distrito de Caetitê - Bahía), en el cual buscamos comprender el fenómeno de la contención de la violencia en los modos de vida de los afectados por la compañía minera. Los datos de búsqueda en plataformas digitales y los contextos de interacción con las personas afectadas indican las formulaciones que hicieron aparecer a la represa como un emprendimiento capaz de impulsar el desarrollo industrial de la región y las estrategias de resistencia emprendidas por los afectados. La extracción y procesamiento de minerales en los territorios abarcados por la investigación, a los cuales este texto se refiere como su campo empírico, destruye parte de la biodiversidad local, desplaza familias y utiliza mano de obra local para el trabajo manual. El resultado de la extracción y procesamiento de minerales, la supuesta riqueza, es trasladada a otros territorios e, inicialmente, la violencia resultante del proceso está contenida en los modos de vida locales; violencia que materializa las diversas opresiones relacionadas con la minería.

**Palabras clave:** Contención de la violencia, Minería, Represa de relaves, Bahía.

## RESUMO

Como parte de um trabalho que combinou análise documental e etnográfica dos impactos de uma barragem de rejeitos de minérios na região nordeste (em Caetitê - Bahia),



buscou-se entender o fenômeno do represamento da violência em modos de habitar dos atingidos por barragem. Dados de plataformas digitais e de contextos de interação com os atingidos indicam as formulações que fizeram a barragem aparecer como empreendimento capaz de impulsionar o desenvolvimento industrial da região e as estratégias de resistência empreendidas pelos atingidos. A extração e beneficiamento de minério nos territórios tomados pela pesquisa a que este texto se reporta como seu campo empírico destroi parte da biodiversidade local, deslocam famílias e utilizam a mão de obra local para o trabalho braçal. O resultado da extração e beneficiamento, a suposta riqueza, é deslocado para outros territórios e, inicialmente, a violência resultante do processo fica represada nos modos de vida local, violência que materializa as diversas opressões relacionadas à mineração.

**Palavras-chave:** Represamento de Violência, Mineração, Barragem de Rejeitos, Bahia.

#### **ABSTRACT**

As part of a work that combined documentary analysis and ethnography of the impacts of an ore tailings dam in northeastern Brazil (in Caetitê - Bahia), we sought to understand the phenomenon of the damming of violence in the ways of living of those affected by the dam. Data from digital platforms and contexts of interaction with those affected indicate the formulations that made the dam appear as an enterprise capable of boosting the industrial development of the region and the resistance strategies undertaken by those affected. The extraction and processing of ore in the territories covered by the research to which this text refers, as its empirical field, destroys part of the local biodiversity, displaces families and uses local labor for manual work. The result of extraction and processing, the supposed wealth, is transferred to other territories and, initially, the violence resulting from the process is dammed up in local ways of life, violence that materializes the various oppressions related to mining.

**KEYWORDS:** Damming of violence, mining, Tailings dam, Bahia.

**RECIBIDO:** 2 de noviembre de 2023

**ACEPTADO:** 8 de octubre de 2024

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Pinheiro da Cruz, E., de Jesus Leão, G. y de Cássio Santos Dourado, R. (2024). Represamento de violência em modos de habitar territórios de mineração. *Etnografias Contemporâneas*, 10 (19), 122-143.

#### **Introdução**

A degradação do meio ambiente e, de modo específico, as resistências contemporâneas à exploração mineral apontam que o apelo por justiça ambiental de pessoas atingidas marca um antagonismo radical com os projetos de desenvolvimento do século XX. A busca por justiça ambiental não deveria ser circunscrita em denunciar as coisas em nome de um mundo ideal (Haraway, 2023), sem mal-estar ou desconfortos suportáveis. Negociações de desejos individuais (de pessoas ou grupos), demandas sociais e agenda desenvolvimentista dos governos latino-americanos colocam em pauta a liberdade e a responsabilidade sobre a biodiversidade, evidenciando as assimetrias dos processos decisórios e dos desdobramentos causados pelos danos ambientais àqueles que são alcançados pelos extrativismos de larga escala, nomeados de “projetos de infraestrutura de grande

escala (PGEs)” por Ribeiro (2008)<sup>1</sup>. Distribuição desigual de recursos e poder são condições necessárias para o aparecimento de conflitos, que por sua vez revelam e intensificam desigualdades sociais. Desse modo, é crucial admitir que, no presente, o planeta é marcado por desigualdades, com sofrimentos distribuídos por raça, classe, gênero, sexualidade, regionalismo, geração e demais marcadores sociais das diferenças.

Os conflitos socioambientais precisam ser, então, compreendidos a partir da perspectiva das pessoas que têm seus locais escolhidos pelo Estado como trampolim dos projetos modernizantes na esteira da lógica desenvolvimentista do capital. Pesquisadores como Copetti e Lottermann (2010), ao tratarem da justiça ambiental, apontam que, no Brasil, existem desigualdades sociais acentuadas, onde a prosperidade dos ricos é frequentemente obtida através da expropriação daqueles que já são pobres. Diante dessa problemática, parte da tarefa de pesquisadores como antropólogos, sociólogos e biólogos, que produzem dados de pesquisa em locais de exploração de grande-escala, inclui tornar inteligíveis as diferentes perspectivas, a fim de tornar evidentes as injustiças produzidas pelos projetos desenvolvimentistas.

Contextos socioculturais, políticos e econômicos localmente situados moldam e são moldados por processos dinâmicos de construção de modos de habitar territórios de mineração. Nesses contextos, PGEs geram subprodutos com registros de injustiça e violência. Considerando isso, este texto aborda uma problemática central na organização dos modos de vida contemporâneos, a instalação de projetos de grande escala e a conservação da biodiversidade regional, explorando perspectivas de ativistas e pessoas atingidas acerca de uma experiência brasileira. Ao examinar discursos e experiências, os autores apresentam contornos de um campo de disputas nas quais diferentes atores negociam significados e interesses em torno da gestão e proteção de recursos naturais. Eles descrevem processos relacionados à instalação de grandes empreendimentos de repercussão ambiental, como barragens de rejeitos, usinas de mineração e parques eólicos.

Em Caetité, cidade situada no Semiárido baiano<sup>2</sup> e *locus* da pesquisa que deu origem a este texto, por exemplo, as Indústrias Nucleares do Brasil (INB) extraem urânio. Além de Caetité, a extração de minérios é realizada em outras cidades do Estado, entre as quais se incluem: Brumado, Jacobina, Maracás e Salvador. Segundo levantamento apresentado pelo Jornal Correio, de agosto de 2019, quarenta e cinco substâncias com potencial mineral já foram identificadas no subsolo da Bahia.

É sabido que a indústria de mineração é responsável por significativa porção da economia do Brasil (Cardozo, Pimenta y Zingano, 2017). Tal condição

---

1. Para Guimarães (2018), os PGEs, pelas suas características, são “expressões extremas” do campo do desenvolvimento. Eles fundem níveis locais, nacionais, nacionais e transacionais, reunindo quantidades impressionantes de capital financeiro e industrial, elites e técnicos estatais e trabalhadores.

2. O Semiárido baiano integra o conjunto maior da região Nordeste, que ocupa 12% do território brasileiro, um dos semiáridos mais povoados do mundo, com 28 milhões de habitantes, segundo dados do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações do Brasil. Disponível: < <https://www.gov.br/insa/pt-br/semiárido-brasileiro> > Acesso em: 28 jul. 2024.

configura um cenário visto por muitos como excepcionalidade capaz de impulsionar a geração de emprego e desenvolvimento econômico (do tipo industrial), oportunidades de negócio, e por outros como uma constante ameaça às diversas formas de vida (humanas ou não) e dos seus ambientes, materializando-se no adoecimento da população e na diminuição da biodiversidade. Nessa senda, Cruz (2020a) argumenta que o risco e a morte tornam humanos e não humanos reféns da constante ameaça dos efeitos da mineração em um país marcado por drásticos rompimentos de barragens, como aqueles que aconteceram nos municípios de Mariana e Brumadinho, em Minas Gerais.

As tragédias de Minas Gerais causaram perdas, dores e sofrimentos irreparáveis pelas ações de mitigação do Estado e das empresas envolvidas, reportados como negligentes pelos atingidos, deixando como legado territórios arruinados e despertando uma preocupação em cidades que estão em fase de implantação de barragens de rejeitos, como é o caso de Caetité – Bahia, assunto que será detalhado neste texto a partir das articulações de atingidos pelo Projeto Pedra de Ferro, da Empresa Bahia Mineração (Bamin), Empresa que tem ações controladas pela Eurasian Resources Group (ERG), pertencente ao governo do Cazaquistão e com sede em Luxemburgo. Segundo os atingidos pelo empreendimento, este Projeto consumirá treze milhões de litros de água (do Rio São Francisco) por hora, no período de operação da mina. Em suma, há uma disputa pela água e sobre o medo de morrer em um desastre ambiental causado por um empreendimento humano.

### **Percurso de produção dos dados**

Este texto é resultante de uma pesquisa etnográfica realizada no período 2019-2020. Inicialmente, um arquivo documental com reportagens e interações em redes sociais foi montado. Esse arquivo reuniu sentidos e narrativas sobre o acontecimento investigado, a fim de captar dinâmicas e inter-relações que deram contornos ao evento, fazendo aparecer conexões e influências entre suas partes em um contexto regional e nacional de implantação de barragens de rejeitos. Posteriormente, foram realizadas observação participante e entrevistas com pessoas atingidas pela mineração.

O arquivo documental foi montado com reportagens e postagens de redes sociais relacionadas à criação de uma barragem de rejeitos entre Caetité e Pindaí, Bahia.<sup>3</sup> Para isso, foi realizado um levantamento dos dados em reportagens de portais de notícia e postagens nas redes sociais Facebook e Instagram a partir do recorte temporal do período de 2016-2020. Após a coleta de dados, o arquivo

---

3. A Comissão Pastoral da Terra (CPT), organização ligada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), realizou um trabalho por um período de nove meses em territórios atingidos pela mineração no limite entre Caetité e Pindaí. Utilizando técnicas de entrevistas e geoprocessamento, a CPT elaborou mapas das áreas afetadas, os quais podem ser acessados no seguinte endereço: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes/noticias/conflitos-no-campo/2122-cpt-bahia-ajuda-comunidades-impactadas-por-projeto-de-mineracao-a-criarem-mapas-georeferenciadas-com-a-delimitacao-de-areas-de-uso-comum>. Acesso em: 01 ago. 2024.

foi organizado em três categorias: 1) discursos que relatam violência; 2) discursos de resistência; e 3) discursos híbridos, que relatavam violência e resistência simultaneamente.

Um momento importante da observação participante aconteceu 29 em março de 2019, na III Romaria Diocesana, realizada pelas Pastorais Sociais da Igreja Católica, na comunidade Cachoeira de Baixo no distrito de Guirapá, em Pindaí,<sup>4</sup> onde a Bahia Mineração (BAMIN) pretendia construir a barragem de rejeitos. A III Romaria Diocesana foi organizada pela Cáritas Diocesana de Caetité, articulada às Pastorais Sociais da Diocese. No evento, os romeiros concentraram-se no ponto de vista panorâmica onde a Bamin construiu a barragem de rejeitos. Ali realizaram uma mística de abertura com peças de panos coloridos no chão, junto havia a disposição de alimentos que provinha dos territórios dos que ali estavam em mobilização. Após a mística de abertura, os romeiros saíram em caminhada até a escola da comunidade, realizando três paradas durante o trajeto, as quais foram chamadas de três estações da Via Sacra. Nas paradas, pessoas falavam sobre danos ambientais e clamavam por justiça. Durante o trajeto de caminhada, foram estabelecidos diálogos com moradores da comunidade.

Em março de 2020, foram realizadas as entrevistas com as pessoas da comunidade Cachoeira de Baixo. As visitas permitiram dar prosseguimento ao trabalho etnográfico sobre a construção da barragem de rejeitos e os modos de habitar da comunidade impactada pela implantação do projeto de mineração. O contato inicial estabelecido com a comunidade durante a Romaria permitiu uma aceitação maior das famílias para participarem das entrevistas. No entanto, uma família manifestou reticência quanto ao benefício e participação na pesquisa, lançando dúvidas sobre o destino dos dados e um possível dano consequente para comunidade. Posteriormente, foi possível entender que o medo influencia as relações das pessoas da comunidade com pessoas *de fora*, como pesquisadores, sendo os etnógrafos alcançados pela desconfiança. A resistência em participar das entrevistas traduzia a realidade exigente que causa medo em quem habita comunidades impactadas por mineração. Então, a partir do que se ouviu nas demais entrevistas, foi possível compreender algo do que se passava naquela localidade.

Antes, durante e depois das entrevistas, os pesquisadores recorreram ao arquivo documental para situar os dizeres no panorama maior, identificando as possíveis relações com as materialidades textuais registradas em portais de notícias e postagens em redes sociais da *internet*.

A combinação de diferentes materiais na modelação de textos resultantes de pesquisas empíricas tem sido um recurso mobilizado em produções das ciências sociais (Rabelo, 2020; Bulamah, 2020; Cruz, 2020a, 2020b; Bourdieu, 2006), que são aqui tomados como aportes do modo de descrever. Outros textos, que tematizam justiça ambiental, extração mineral e dano ambiental, são tomados como ancoragem reflexiva (Marinho, 2020; Zhour, 2019; 2016; Acserlrad, 2010; 2002; Ribeiro, 2008; Nash, 1985).

---

4. O município de Pindaí estabelece limite, ao norte, com Caetité.

### **A extração mineral em Caetité, Bahia**

A Bamin instalou as suas bases (mina e usina) em territórios da região de Caetité para extrair o mineral ferro. Após autorização do Instituto do Meio Ambiente da Bahia (IMA), a Empresa anunciou o projeto de criação de uma barragem de rejeitos de minérios no leito do Riacho Pedra de Ferro para coletar o material residual da extração e beneficiamento do ferro. O minério de ferro projeta o Brasil internacionalmente, sendo um importante fornecedor desse minério para a Argentina, no âmbito do Mercosul. No entanto, sob o comando de Javier Milei, em janeiro de 2024, foi verificado um declínio de 62% nas exportações (Setti, 2024). Esse panorama permite afirmar que há uma relação entre o desenvolvimento industrial argentino e o ferro brasileiro que coloca estes dois países em constante negociação pelo comércio bilateral.

Segundo consta em documentos elaborados pelas organizações populares, a Bamin construirá uma barragem de rejeitos de minérios entre Caetité e Pindaí com capacidade de 180 milhões de metros cúbicos, o que representa uma capacidade quinze vezes maior do que a barragem de Brumadinho, palco de um dos desastres ambientais em Minas Gerais. Conta-se que a barragem cobrirá as muitas nascentes que formam o leito do Riacho Pedra de Ferro e afetará o lençol freático em decorrência da escavação e consequente deposição de rejeitos de minérios, podendo vir a impactar o fornecimento de água de milhares de famílias. O número de nascentes é ponto de controvérsia entre Empresa e atingidos; para os primeiros, ele é menor do que aquele indicado pelos atingidos.

Em março de 2019, as licenças ambientais concedidas pelo Inema à Bamin foram renovadas após mudança no projeto quanto ao método de construção da barragem: do método da montante para o método da jusante, que são definidos pela construção e alteamento do barramento. As barragens à jusante são consideradas mais seguras, apresentam menos problemas, e demandam maior custo para construção e operação (Cardozo; Pimenta; Zingano, 2017). A necessidade de mobilização de mais recursos para construção de uma barragem mais segura é vista com desconfiança pelos atingidos. A Comissão Pastoral da Terra, órgão da Igreja Católica, chegou a afirmar que o processo de licenciamento foi conturbado, sem considerar a posição de não concordância dos atingidos manifesta em audiências públicas.

Confrontado pelo movimento popular “Vida Sim, Barragem Não” em um evento realizado em Urandi – Ba, no mês de setembro de 2019, o então Governador Rui Costa (Partido dos Trabalhadores) afirmou que a Barragem será construída sem expor as cidades envolvidas ao risco. Na ocasião, o governador da Bahia recebeu dos representantes do movimento uma carta cujo conteúdo apresentou um pedido de intervenção do Estado para abrir um canal de comunicação entre a empresa de mineração executora da barragem de rejeitos e a sociedade local, especialmente os atingidos pelo empreendimento. Rui Costa disse que a barragem não seria de lama e a relacionou ao desenvolvimento da região.

No entanto, a Agência do Sertão<sup>5</sup> reportou uma contradição entre o dito pelo governador e o projeto de implantação da barragem apresentado pela Empresa: sendo ela à jusante, o material usado na construção do barramento será resíduo da mineração, e não apenas pedra, conforme afirmou Rui Costa.<sup>6</sup> Dois terços da reserva são de Itabirito, que, para ser beneficiado, precisa de água, segundo a Agência do Sertão. Os signatários da carta indicaram os riscos de contaminação do lençol freático, da barragem de Ceraíma (que abastece cinco municípios), dizimação da biodiversidade local e risco de rompimento. Advertiram, também, sobre a possibilidade de atingir o Rio São Francisco, fonte perene de água potável da região.

O imbróglio envolvendo a construção da barragem foi parar no Ministério Público da Bahia (MP-BA). Em 2017, a Promotora de Justiça Luciana Khoury emitiu uma recomendação à empresa indicando a não construção da barragem na Área de Preservação Permanente (APP) do Riacho Pedra de Ferro, em Caetité e Pindaí. Ela argumentou que a instalação da barragem produziria impactos ambientais nas nascentes e corpos d'água e impactos nos modos de vida das comunidades tradicionais que habitam no local. O estudo realizado pela empresa para sustentar a implantação da barragem foi acusado de falta de consistência, quanto à área de abrangência dos impactos, pela promotora de Justiça.<sup>7</sup>

Ajustando os seus métodos e mobilizando o saber técnico-científico e técnico-jurídico, a Empresa, e toda a rede de escoamento do minério, segue suas ações, conseguindo as licenças de implantação e operação necessárias.

Portanto, duas questões afetam as comunidades locais: a ameaça de, em seus termos, perder o abastecimento hídrico para a manutenção da agricultura e demais atividades das famílias, incluindo o uso recreativo da água; e a ameaça de rompimento da futura barragem que tem acento nos discursos transversos, *nos já ditos*, relacionados aos municípios Mariana e Brumadinho. Outras cidades da Bahia como Jacobina e Santaluz, que possuem barragens de rejeitos em seus territórios, compõem esse evento discursivo da ameaça que gera um constante medo nos seus moradores, *represando violência* nos modos de habitar dos atingidos por barragem; uma discussão sobre justiça ambiental em torno de um conflito sobre o sentido e o destino da água no qual as partes que a disputam ocupam posições assimétricas quanto às distribuições de capitais econômico, político e simbólico (Zhou et al., 2016).

A formulação *represamento da violência* traduz um entendimento recorrentemente mobilizado por moradores e ativistas do campo empírico, a saber: a exploração de recursos naturais em um local específico, causando impactos, ameaças, medos e mortes para aqueles (humanos e não humanos) que vivem próximos aos empreendimentos e uma “riqueza” que é deslocada para outros lugares em

---

5. Reportagem e carta estão disponíveis em: <<https://agenciasertao.com/2019/09/28/governador-diz-que-barragem-da-bamin-sera-de-pedra-com-todas-as-seguranças/>>. Acesso em: 05 ago. 2020.

6. Um vídeo da Bamin disponível em um canal no Youtube detalha o projeto e implantação e operação da usina: <<https://youtu.be/QoSZHc9JRWw>> Acesso em: 05 ago. 2020.

7. Disponível em: <<https://www.mpba.mp.br/noticia/40005>> Acesso em: 03 ago. 2020.



benefício de outras pessoas, restando, aos atingidos por tais empreendimentos, os rejeitos, os lixos. Trata-se da produção de uma violência como efeito do extrativismo de minérios que fica concentrada em um determinado local e circunscrita a determinados grupos sociais. Consoante à Andréa Zhouri (2020), pensar o *represamento da violência* no caso aqui descrito é denunciar o ônus da apropriação dos recursos naturais como um subproduto do desenvolvimento que é sempre direcionado às camadas mais pobres. Nessa direção, Copetti e Lottermann (2010, p. 143) afirmam que “a pobreza não é um fenômeno na natureza das coisas. É um produto dos processos sociais; ela não é um estado, mas um efeito, fruto de um processo social”. Grupos sociais que resistem à degradação ambiental produzem um ponto de inflexão, eles mostram resistência à mobilidade espacial dos capitais (Acselrad, 2002).

### **A articulação dos atingidos**

No dia 14 de setembro de 2018, em Caetitê – Ba, comunidades dos municípios de Caetitê, Nossa Senhora do Livramento e de Lagoa Real, cidades que terão seus territórios impactados pela barragem ou pela rede de escoamento de minério, reuniram-se na Assembleia Popular da Mineração. O encontro foi realizado no auditório da Universidade do Estado da Bahia, em Caetitê. Homens, mulheres e crianças, ativistas e não ativistas, seguravam cartazes e faixas que colocavam em circulação enunciados como democracia, resistência, mineração e soberania. Na reunião, foi possível observar a presença de ferramentas utilizadas na agricultura familiar, alimentos que remetiam aos diversos cultivos dos camponeses ali presentes e pessoas com camisetas do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). Semblantes tensos e espantados eram alternados com sorrisos para fotografias e para cumprimentar os demais presentes; corpos que trazem os registros da lida na roça, não apenas na composição da indumentária cênica da fotografia registrada no Portal do MAM (Movimento pela Segurança, Soberania Popular na Mineração), mas em corporeidades (posturas e comportamentos) que, a despeito dos choques culturais possíveis na articulação de diferentes grupos de atingidos, urdidas inclusive pelas diferenças rurais e urbanas, movimentavam-se para defender territórios e pertencimentos. Nos termos de Bourdieu (2006), corpos “encamponizados” (*“em-peasanted”*), marcados pelos registros da lida no campo, estavam ali para defender os seus territórios.

Em dezembro de 2019, o Portal Brasil de Fato, que atua com a comunicação popular cobrindo diferentes regiões do Brasil, publicou uma entrevista com José Beniéσιο Carvalho, do MAM, sobre o modelo mineral no Estado da Bahia. Ao ser interrogado sobre o histórico da mineração na Bahia, o entrevistado ponderou:

A mineração na Bahia está articulada dentro de um modelo que foi inaugurado no Brasil no período colonial, tendo como característica o saque, a ausência de participação popular nas decisões, uso intensivo da violência institucional (o Estado) e paramilitar na legitimação da ordem e progresso da classe dominante interna enquanto sócia menor da classe dominante internacional. Moldada pelo

sentido da colonização é que se inaugura a mineração na Bahia, a partir da exploração de diamantes no território da Chapada Diamantina, especificamente na serra do Sincorá em meados do século XIX. (Carvalho, 2019)

Entre outras coisas, o entrevistado apresenta uma análise sobre o panorama futuro da mineração no Brasil: o problema se agravará e tragédias como a de Brumadinho se repetirão com a expansão da mineração no Governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), político do Partido Liberal, o que gera a necessidade de articulação popular em defesa de um projeto de mineração.

O Plano Plurianual da Bahia 2020-2023, elaborado na gestão do Governador Rui Costa, insere na seção “Desafios e Oportunidades para a Bahia” o destaque da mineração como um dos impulsionadores do setor industrial:

Quanto à atividade de mineração, localizada principalmente no semiárido, a Bahia é o quarto maior produtor do país, atrás de Minas Gerais, Pará e Goiás, e as perspectivas para os próximos anos é de ampliação do setor. Com forte atuação no semiárido destaca-se também o setor eólico, que conta com 156 parques em operação num total de 24 municípios. Hoje a Bahia responde por 26% da capacidade instalada de energia eólica do país, e assumiu, nos últimos 10 anos, o protagonismo nacional no segmento de energias renováveis. (Governo do Estado da Bahia, 2019, p. 82)

O crescimento industrial e econômico do Estado é, assim, sustentado na exploração mineral de territórios do semiárido. Este marco regulatório do desenvolvimento, ainda que construído de modo participativo, segundo o documento, precisa ser constantemente traduzido/interpretado pelas comunidades alvos dos empreendimentos, a fim de orientar os processos decisórios da extração mineral. Os termos da participação precisam ser problematizados para dar conta dos contornos textuais e gráficos (de linguagem) do licenciamento ambiental, sustentado, muitas vezes, numa construção ficcional de autoridade da Ciência com C maiúsculo, para pensar na “tradução” das suas sistematizações, muitas delas registradas em imagens como modelação de testes estatísticos, para os atingidos. Este processo deve ser multidisciplinar e baseado nas práticas das ciências, das diversas, inclusive das ciências sociais e humanas.

Em 06 de setembro de 2019, o movimento “Vida Sim, Barragem Não” realizou outra manifestação contra as condutas adotadas pela Bamin. Sete mil manifestantes se reuniram na Praça Getúlio Vargas (Praça Matriz) em Guanambi (cidade que estabelece limite ao norte com Caetitê). Eles apresentaram as suas reivindicações em frente à sede local do Inema. O evento foi documentado por equipes de televisão e repercutido nacionalmente.

Segundo o Portal Agência do Sertão, um dos manifestantes explicou que o movimento surgiu de uma causa em comum. Ele ainda pontuou que o movimento não seria contra o progresso, mas contra o local de construção e os moldes atuais utilizados pela empresa responsável. Ainda foi mencionado que:

A causa não é de um movimento particular é de uma cidade que não aceita uma obra que vai pôr em risco o nosso futuro. Isso que fez o sucesso do movimento, cada pessoa que participou e divulgou é responsável por esse sucesso. Nós

vamos impedir a construção dessa barragem, com o apoio da comunidade, das nossas instituições dos nossos políticos, todos são bem-vindos nessa causa a causa é da cidade. (Santos, 2019)

Ainda segundo o entrevistado, haveria alternativas seguras e ecologicamente viáveis diferentes daquelas escolhidas pela Bamin.

Em 03 de junho de 2017, ocorreu no povoado de Guirapá, em Pindaí, a primeira Assembleia Popular de Mineração realizada na Bahia. Naquele local, muitas famílias vivenciavam conflitos com o Projeto Pedra de Ferro da Bamin. Segundo notícia publicada no Portal do MAN, naquele ano, antes da implantação da barragem, os efeitos do Projeto já impactavam as comunidades. Segundo um dos membros do MAN:

A grande preocupação das comunidades é a defesa do território e da água, visto que o projeto da empresa destruirá nascentes que são uma das poucas fontes de água numa região Semiárida responsável por atender mais de três mil famílias do município de Caetité e Pindaí. Outra questão também enfrentada pelas famílias é que a área de reassentamento não pertence à comunidade, mas à empresa, que concede às famílias um contrato de uso por tempo determinado. (Movimento pela Soberania Popular na Mineração, 2017)

Em dezembro de 2011, o Sindicato dos Trabalhadores em Empresas de Radiodifusão e Televisão no Estado de São Paulo publicou um texto intitulado “Famílias reassentadas reclamam de falta de assistência”.<sup>8</sup> No texto, há a descrição da apresentação do processo de implantação do Projeto Pedra de Ferro em Caetité, o destaque do conflito entre os interesses dos impactados e da empresa responsável pelo projeto e o uso das águas do Rio São Francisco para a manutenção das atividades da mina. A matéria retrata que há condicionantes do licenciamento que não foram cumpridas pela Empresa executora; duas comunidades (Antas Velhas e Palmitos) tinham, à época, famílias não assistidas pela Empresa ou Governo do Estado, sendo que algumas delas se mudaram para periferias de cidades da região.

Os conflitos em torno da extração mineral provocaram a articulação das comunidades em uma coalizão para estabelecer resistência. Assim, os atingidos participam de reuniões e eventos, como o Encontro de Atingidos pela Bamin em 27 e 29 de outubro de 2011, na Vila Juerana em Ilhéus na Bahia. No evento citado, foi lida a carta “Grito dos pobres”, na qual constava a não consideração das pessoas mais pobres naquilo que entendem como “falso desenvolvimento” e a acusação de projetos aprovados e financiados pelo Estado como reprodutores de procedimentos combatidos por quem defende os direitos das pessoas de terem acesso à terra. A Carta, assinada por Dom Mauro Montagnoli, Bispo diocesano de Ilhéus, acusa os projetos de mineração e da rede de escoamento do minério como responsáveis pelos impactos socioambientais em comunidades tradicionais, quilombolas, ribeirinhas, indígenas e assentamentos, alargando o entendimento do alcance do impacto.

---

8. Disponível em: <<http://www.radialistasp.org.br/index.php/servicos/noticias/567-familias-reassentadas-reclamam-de-falta-de-assistencia.html>>. Acesso em: 07 ago. 2020.

### **Medo e silêncio no Povoado Cachoeira de Baixo**

A fim de entender como o acontecimento da barragem de rejeitos circula em uma comunidade específica, foi realizada uma visita ao povoado Cachoeira de Baixo, pertencente ao município de Pindaí, em março de 2020. Tal investimento almejava entender os seus posicionamentos quanto à construção da barragem, especialmente porque parte dela se posicionava de modo contrário e parte favorável a construção da barragem.

Ao questionar os moradores sobre a extração mineral na localidade, eles demonstraram duas preocupações. A primeira diz respeito à contaminação do principal corpo hídrico que a população rural utiliza no dia a dia para efetuar suas atividades, muitos deles temem o esgotamento da única fonte de água doce, que também é responsável pelo abastecimento de outras comunidades próximas ao empreendimento. Por isso, muitos moradores disseram ser contrários à construção da barragem de rejeitos e defendem que, a partir do momento em que se iniciar a sua construção, a única água que eles possuem pode vir a entrar em colapso e ser contaminada. Os moradores do povoado Cachoeira de Baixo manifestaram preocupação com a estruturação da barragem e medo de que, com o tempo, ela venha a se romper. Sendo à jusante, há uma maior necessidade de investimento e de maiores territórios, o que produziria maior degradação da área.

Para alguns, a defesa da única fonte de água que a comunidade possui é o principal motivo pelo qual eles se colocam contrários à atuação da Bamin na localidade. Os moradores do povoado Cachoeira de Baixo hesitaram em se posicionar explicitamente em relação à construção da barragem. Ao serem questionadas, uma delas recorreu a narrativa da Romaria organizada por movimentos ligados à Igreja Católica e por outros movimentos de resistências que defendem a não implantação da barragem, para ponderar que, se a adesão à Romaria for tomada como possibilidade de entendimento da posição da comunidade, seria possível afirmar que a comunidade é favorável ao empreendimento. No entanto, ela interpretou que a não adesão poderia estar relacionada ao “*medo de ficarem marcados*”, por isso os moradores “*não botaram a cara na porta*”. Esta interlocutora se colocou como incapaz de se impor favorável ou contrária em relação à mineração. Disse a interlocutora:

Eu não posso lhe dizer nada ainda sobre isso, [...]partindo da empresa as reuniões que foram feitas aqui até o momento, não falaram nada de desabrigar ninguém, de desalojar o pessoal. Então eu não posso falar nada, se sou contra ou a favor, porque eu não tenho nada ainda, a empresa ainda não trouxe nada para a comunidade se impor que é contra ou a favor.

Nas reuniões com os moradores, a Empresa oferece as garantias necessárias ao andamento do Projeto. No entanto, há uma dúvida quanto à desapropriação e indenização dos proprietários das terras. Conta-se que a Bamin “desabrigou uma comunidade quilombola inteira”, que teve os arranjos familiares desfeitos a partir da relação com o território. Esta comunidade se fragmentou em comunidades rurais e urbanas, fenômeno que impactou a sua relação com a terra.

Segundo moradores, a Bamin é uma empresa que deixa muitos pontos de interrogação quando é cobrada nas reuniões que realiza com a população. Para eles, a empresa deixa “vestígios de incerteza” nas atividades que poderão ser realizadas no local.

Novamente em seu diálogo, a moradora marca a sua limitação, enquanto representante de associação e líder comunitária, de se posicionar sobre as opiniões e informações que chegam até ela durante as reuniões que ocorrem na comunidade. Sua indignação se assenta na indiferença com a qual a comunidade tratou as manifestações, a não participação nas reuniões do Mam.

Circulou também uma dúvida entre moradores sobre a continuidade da Bamin na região. Segundo relatos dos atingidos, a Empresa teria perdido o direito de explorar o minério. De fato, circulou em sites de notícia da região que a Bamin perdeu a licitação que daria direito de extração do minério de manganês em Caetité, a Agência Nacional de Mineração (ANM) decidiu conceder à Zeus Mineração Ltda o direito de exploração de lavra do minério manganês. As pessoas do povoado disseram que, há mais de dez anos, a Bamin atua na região, fazendo estudos para se obter maneiras seguras para a exploração do minério, realizando a compra de terras, mantendo o acesso a estas áreas como propriedade de uso restrito da empresa.

Nos encontros de técnicos da empresa com os moradores, estes últimos se sentem retraídos por acharem que não sabem de muita coisa para assumir posição. Muitos deles vêm na empresa uma forma de “mudar de vida”, por meio de acesso a cargos bem remunerados na empresa, em uma região que possui grande escassez de emprego.

A possibilidade de acesso a emprego é uma das promessas feitas pelas empresas de mineração instaladas na região. No caso das empresas de mineração instaladas na região de Caetité, observa-se que boa parte dos técnicos que nelas trabalham são oriundos de outras regiões, restando aos moradores do local as funções ligadas aos trabalhos ditos braçais. Ou seja, o que tem acontecido é um deslocamento de pessoas da agricultura familiar de subsistência para o trabalho braçal nas empresas. Os acessos aos postos de trabalho evidenciam “[...] o desequilíbrio das relações de poder entre populações locais e *outsiders* desenvolvimentistas” (Ribeiro, 2008, p. 112).

### **A Romaria das Pastorais Sociais**

A observação da III Romaria das Pastorais Sociais, realizada na localidade Cachoeira de Baixo, no distrito de Guirapá, em Pindaí, aconteceu no dia 29 de setembro de 2019. Nela, foi possível mapear como as articulações de resistência eram estabelecidas em um evento popular promovido por segmentos da Igreja Católica por meio de práticas locais de convivência com o Semiárido.

No percurso da Romaria, do local onde será implantada a barragem de rejeitos até a escola da comunidade, foram observados diálogos entre os romeiros, que discutiam a aparente apatia dos moradores. Segundo eles, parte da população estaria alheia aos acontecimentos, aos impactos ruins da mineração sobre



Figura 01. III Romaria das pastorais sociais realizada na comunidade de Cachoeira de Baixo, Distrito de Guirapá em Pindaí, Bahia, participantes em caminhada até a Escola da comunidade, em 29 de setembro de 2019.

as comunidades. E, ainda, relacionavam o evento da mineração à mudança da paisagem a partir da construção do parque eólico da região, sem que houvesse retorno satisfatório para os habitantes do local.

O início da atividade se deu com a concentração no local da vista panorâmica da área onde será construída a barragem de rejeitos. Nesse momento inicial, um café foi compartilhado pelos romeiros. Em seguida, lideranças da Paróquia de Pindaí realizaram uma mística de abertura. Nela, a relação entre humanos e a natureza foi refletida. A liturgia se ancorou na ideia de constituição das identidades dos atingidos enquanto povo de luta e convivência com o Semiárido. Após a leitura de um trecho bíblico, um dos padres presentes convocou os romeiros à ação conjunta com vistas a alcançar ideais em benefício das minorias, especialmente das suas principais urgências.

Após a fala de um padre, uma liderança do MAM lembrou os processos de supressão das áreas de preservação permanente (APPs). Em seguida, o representante do MAM, falou sobre o tamanho e a dimensão da construção do empreendimento. Uma preocupação presente nas falas dos romeiros dizia respeito à necessidade de grandes volumes de água para extração e beneficiamento do minério de ferro em uma região semiárida com dificuldades históricas de acesso à água, marcada pela timidez de políticas públicas de acesso aos recursos hídricos.

Após a caminhada, o grupo se reuniu na frente da escola da comunidade. Naquele ponto expuseram falas, cartazes e banners que sinalizaram para a união dos atingidos com vistas ao que chamaram de “bem comum” como resistência a um modelo de desenvolvimento que não considera os direitos das minorias. Frutas, verduras e hortaliças cultivadas pelos atingidos eram partilhadas em um sistema de reciprocidade camponesa, conforme também identificou Zhouri (2019) em seu campo empírico.

Ameaça e medo pairam nas comunidades. Medo de perder as fontes hídricas, as terras e as relações com o território que dão contornos às comunidades rurais dos municípios atingidos. Entregar as suas terras para a empresa e ser indenizado por isso, apostar no desejo de ter um emprego bem remunerado em PGEs e/ou no setor industrial (e, em algumas situações, o concretizar) e ser relocado para outros territórios têm como consequência a perda do uso da terra nos termos dos atingidos e as práticas de sociabilidades entre pessoas de um mesmo grupo familiar e entre diferentes famílias que habitavam um mesmo território. Ainda que muitas famílias tenham sido assentadas em outras comunidades rurais, as práticas de criação de animais, de agricultura familiar e de usos recreativos dos recursos naturais são profundamente impactadas, a ponto de inviabilizá-las pela destruição de plantas e animais que simbolizam a ancestralidade das comunidades e seus processos de identificação e reconhecimento.

Nos territórios de onde foram retiradas, as comunidades partilhavam áreas comuns para criação de animais e coletas de plantas, como aquelas que têm efeitos curativos. Em outras terras, as comunidades já não possuem mais as referências anteriores. Tendo que reinventar laços, criar novos pertencimentos, e ficar confinadas a um fragmento territorial, perdem também as trocas com outras comunidades.

No semiárido baiano, há cultos religiosos em que os seus rituais envolvem relações entre humanos, plantas e animais que habitam os territórios impactados pela extração mineral. Sabe-se que plantas, animais e outros entes podem ser tomados como símbolos que definem as comunidades, seus estilos de vida, seus modos de ver e, inclusive, os seus nomes. Desdobrando as formulações de Geertz (2017) a partir dos estudos das relações humano-animal (Cruz, 2020a; 2020b), consideramos que uma planta ou um animal não é apenas um exemplar da biodiversidade que pode ser “preservado” em outro local, eles são elementos simbólicos de experiências específicas de um determinado grupo e, por isso, devem ser compreendidas a partir de práticas interespecíficas em um determinado território. Ou, ainda, como nos ensina Krenak (2019) sobre os povos indígenas: montanhas, animais, plantas e outros seres podem ser assumidos como seres com personalidade e nomes, não como entidade separadas da humanidade; o Rio Doce, inundado pela lama de rejeitos da Samarco, para o grupo indígena Krenak, é uma pessoa, o avô. Esses seres seriam, segundo Krenak (2019), capazes de se comunicar com os humanos. Numa visada da antropologia social de Wolf (2003), poderíamos pensar em processos de unificação simbólica a partir de elementos e níveis de motivação e interesse reunidos em representações coletivas das comunidades atingidas pela mineração. Assim, símbolos como montanhas, plantas e animais podem reunir aspirações dos atingidos em relações de pertencimento. Nash (1985) entende que crenças e rituais são elementos que constituem, de modo visceral, o sentido de identidade das pessoas.

Os atingidos pelo extrativismo do ferro tentam proteger as comunidades de presentes e futuros impactos, sejam eles produzidos pela extração de ferro ou pela barragem de rejeitos. Neste sentido, Zhou et al (2018) afirmam que há algo mais nos desastres ambientais do que as danificações materiais quantificadas

pelas indenizações, elas mesmas carregadas de violências que inviabilizam modos de vida e autonomia dos atingidos.

### **Represamento da violência e justiça ambiental**

O represamento da violência aqui traduzido coloca em cena o processo de transferência dos custos ambientais da barragem de rejeitos para os menos desposuídos, configurando uma desigualdade de exposição a riscos de rompimento. Nessa senda, com vistas a projetar suas existências futuras, os atingidos clamam por justiça, apontando a controvérsia quanto ao número de nascentes do Riacho Pedra de Ferro que serão cobertas e denunciando as assimetrias quanto às necessárias escutas para o processo de licenciamento ambiental.

A reivindicação de justiça pelos atingidos por mineração em Caetité e cercanias reflete as assimetrias políticas, sociais e econômicas que marcam os modos de habitar regiões áridas brasileiras, onde vivem sertanejos pobres historicamente negligenciados pelas políticas do Estado. No entanto, os atingidos não perdem a crença na possibilidade de transformação da lógica de dominação emplacada e se articulam para exigir justiça. Os PGEs

[...] têm também causado um aumento na capacidade de reação de atores locais na forma de movimentos sociais e ONGs. As pessoas passaram a entender as desigualdades inerentes a esse tipo de expansão econômica. O capital estrangeiro, vários tipos de profissionais e técnicos expatriados comumente ficam com a maior parte das riquezas produzidas em tais empreendimentos. (Ribeiro, 2008, p. 112)

Em consonância com Acsegrad (2010, p. 111), justiça ambiental é “uma noção abrangente que integra o processo histórico de construção subjetiva da cultura dos direitos”. Nessa direção, é possível entender que as ações dos movimentos sociais, ao provocarem mudanças no ordenamento das forças sociais e lutas ambientais, abrem possibilidades para o surgimento de mudanças no aparelho regulatório responsável pela proteção ambiental. No caso da barragem de rejeitos de Caetité, a articulação com a imprensa e as redes sociais da *internet* amplifica as reivindicações, alcançando possíveis aliados, inclusive aqueles que buscam entender o fenômeno do extrativismo mineral na América Latina.

A partir de um conjunto de exemplos em robustas análises, Acsegrad (2010) destaca a integração estratégica entre justiça social e proteção ambiental. Em sua síntese, ele argumenta que os movimentos sociais procuram demonstrar que a pressão sobre o ambiente não cessará enquanto os impactos ambientais puderem ser deslocados para os mais pobres. Independentemente da posição econômica, social ou geográfica, todos têm direito a viver em um ambiente saudável, o que insere o conceito de justiça ambiental no campo da equidade na distribuição dos benefícios e na mitigação dos danos do desenvolvimento e das políticas ambientais.

Guimarães (2018), também nesse campo discursivo da justiça ambiental, argumenta que é fundamental lutar pelos direitos estabelecidos. Ela observa uma



corrente significativa nas discussões sobre a retirada de direitos já conquistados, incluindo o direito ambiental e outros essenciais aos modos de existência. Segundo Guimarães, o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado está assegurado pela Constituição Federal do Brasil. A distribuição de poluição e recursos naturais, quando rompe com o modelo democrático, configura-se numa afronta à Constituição de 1988. No entanto, ela questiona a efetividade dessa garantia diante dos problemas ambientais e sociais que aflige o país, que envolvem situações de injustiça e racismo ambiental.

Na ausência de políticas sociais de emprego e sem fiscalização eficaz, populações pobres e desorganizadas são forçadas a aceitar empregos prejudiciais devido à falta de alternativas. Assim, as comunidades atingidas pela exploração do minério de ferro mostram-se vulneráveis aos investimentos, aos danos ambientais e à acentuação da desigualdade social. Com Acelrad (2010), é possível afirmar que os atingidos são alcançados pelo mecanismo de “chantagem locacional dos investimentos”, o trabalho para a população mais pobre veio acompanhado pela imposição de riscos. Fazendo frente a isso, a organização dos atingidos para resistir à razão utilitária do capital produz uma inflexão nos desdobramentos do projeto desenvolvimentista resultante da aliança entre estruturas industriais modernizantes e o Estado.

A justiça ambiental está intrinsecamente ligada aos conflitos sociais, marcados por desigualdades (Copetti; Lottermann, 2010), os quais tornam cada vez evidente a impossibilidade de conciliação do crescimento econômico com a resolução dos problemas ambientais pelos caminhos da adaptação tecnológica, economia de mercado e crença na colaboração e no consenso.

A justiça ambiental requer ainda, além do acesso aos recursos naturais, à proteção contra a exposição desproporcional aos riscos ambientais. Ela nasce das resistências dos atingidos, conforme acontece em outros países da América Latina, a exemplo da Bolívia (Nash, 1985). Atingidos por barragens e trabalhadores de minas têm conquistado cada vez mais consciência de suas condições na conjuntura da economia de mercado mundial contemporânea. Em consonância com a análise de Nash (1985), a Romaria descrita neste texto funcionou como uma maneira de lembrar os atingidos, que possuem uma identidade como grupo atualizada por meio de um ritual católico, sobre a necessidade de articulação e insurgência quando as condições históricas não são apropriadas.

Redes e instituições formam um campo de poder que define o que Ribeiro (2008) entende como desenvolvimento. Dentro desse campo, interagem diversas figuras e entidades, incluindo elites, líderes de movimentos sociais, empresários, funcionários públicos, políticos, representantes de corporações (nacionais, internacionais e transnacionais) e indivíduos ligados a organizações internacionais de desenvolvimento. Além disso, fazem parte desse campo organizações governamentais, não-governamentais, igrejas, sindicatos, agências multilaterais, entidades industriais e corporações financeiras. No caso aqui investigado, para compreender o campo de desenvolvimento em que se situa, é fundamental identificar como as redes e instituições se articulam às dinâmicas próprias de cada contexto. Em trabalhos futuros, será necessário mapear as diferentes versões e

posições políticas associadas ao projeto de desenvolvimento que alcança Caetité e seus entornos, como parte do estado da Bahia.

Considerando as dimensões e recorte deste texto, não será possível avançar no detalhamento das ações e responsabilidades dos órgãos estatais, dos mediadores financeiros e dos órgãos científicos que constroem as avaliações e estudos de impacto ambiental. Tampouco as complexas relações entre esses agentes e os atingidos. Há um luto que alcança a todos, atingidos, pesquisadores e, possivelmente, leitores, sobre as perdas ambientais por meio dos danos causados pela mineração e pela ausência de dados que certamente permitiram ampliar a compreensão do fenômeno. Os autores elaboram esse luto mirando na importância da descrição aqui apresentada para os estudos etnográficos: apresentar um caso específico com articulações e/ou pontos de contato com outros processos extrativistas da América Latina, fenômeno que não se configura como uma novidade nesta parcela do continente (Biocca, 2020), colocando em circulação uma materialidade textual que faz aparecer uma experiência de resistência pela ótica dos atingidos por mineração.

### **Considerações finais**

A ideologia colonial perpetuada, segundo os impactados, representa não apenas rejeitos em imensos volumes de lamas, mas também violência. Para uns, a barragem de rejeitos simboliza uma exigência “incomoda” para se ter riqueza e, para outros, os atingidos em sua maioria, simboliza medo, ameaça e opressão.

Represar violência, conforme vimos neste texto, significa uma tentativa de contenção dos impactos do extrativismo mineral na circunscrição do perímetro do local da sua extração. A barragem de rejeitos seria, nesses termos, aquela que freia, contém, impede o ímpeto dos impactos da extração do ferro para os beneficiários da suposta riqueza que ela gera, mesmo que para isso o suprimento hídrico das comunidades impactadas seja inviabilizado, a biodiversidade seja destruída e os humanos – e, eventualmente, alguns não humanos – sejam realocados para outros locais. Nesta formulação sobre desenvolvimento, plantas, animais, humanos e outros entes são tomados a partir de lógicas de mercantilização articuladas à globalização (Gudynas, 2015) que se sustentam em materialidades jurídicas (em constantes processos de desregulação) e científicas (e não científicas, com autoridade distribuída) de um Estado desenvolvimentista. Insistimos neste ponto porque entendemos que há diversas ciências, inclusive aquelas que formam o campo das ciências naturais, que, se levadas a sério nos processos de elaboração de estudos de impacto ambientais, teriam seus dados sinalizando para a não viabilidade dos PGEs. A isto está relacionado o direito à informação que passa, necessariamente, por tradução do léxico dos documentos “científicos” que sustentam as peças jurídicas e as consequentes licenças.

Falar de *represamento da violência* não significa negar a formulação “efeitos derrame (ou transbordamento)” elaborada por Gudynas (2015) – que seriam os efeitos dos impactos para além de locais particulares, alcançando toda a geografia nacional –, mas chamando atenção para os efeitos imediatos do extrativismo

de grandes volumes de ferro em Caetité, que recaem diretamente sobre os atingidos antes dos transbordamentos dos efeitos, aqueles que têm os seus direitos a terras usurpados pela aliança entre as estruturas industriais modernizantes e o Estado, respaldados por uma recortada autoridade Científica registrada nos documentos do licenciamento que dão sustentáculo às peças jurídicas. A categoria *represamento da violência* chama atenção para a carga de assimetria na distribuição dos efeitos dos impactos ambientais que recaem sobre produtores e consumidores da suposta riqueza mineral. Para levar adiante o par metáfora-ironia da nossa categoria, é como se, antes do derrame de uma barragem (dos efeitos da mineração no jogo das figuras de linguagem que propomos), o local tivesse que lidar com as forças necessárias para conter o seu transbordamento. O foco aqui é a materialidade da violência nos territórios locais.

Seguindo ainda a chave analítica de Gudynas (2015), entende-se que o extrativismo do minério de ferro é um evento localmente situado em Caetité, onde é retirado grande volume do mineral ferro de modo intenso e exportado como matéria-prima. A barragem de rejeitos seria um subproduto da extração local que contém os impactos iniciais que recaem sobre a biodiversidade e os modos de habitar, que envolvem uma miríade de seres, humanos ou não. O derrame dos impactos é gradual e assimétrico, experimentado de modo distinto pelos habitantes do país. Negar isso é uniformizar os modos de produzir e vivenciar os efeitos da violência associada à extração mineral.

O *represamento da violência* pode ser assim interpretado em relação à destruição da biodiversidade da caatinga, único bioma exclusivamente brasileiro: enquanto, pensando a partir dos “efeitos de derrame”, o país perde parte de um dos seus seis biomas em atividades de extração mineral, as comunidades atingidas perdem a integralidade dos seus territórios. Os atingidos localmente vivenciam a degradação do único bioma que constitui a diversidade biológica dos seus territórios, tendo que se deslocar para outros locais. Neste sentido, por entender ser impossível hierarquizar as escalas de impactos e as suas consequências violências, distanciamos-nos da hierarquia proposta Gudynas (2015) quando afirma que os “derramamentos” são mais importantes do que os impactos locais.

Deslocamentos dos territórios onde as suas comunidades estão estruturadas, apropriação do tempo e do trabalho das pessoas e, no limite, casos de sequestros e assassinatos de lideranças e ativistas são registrados em países da América Latina, a exemplo do Brasil. A criminalização dos ativistas e das lideranças, considerados como agentes que atrapalham o desenvolvimento do país, aparece recorrentemente em falas de líderes políticos da extrema-direita brasileira. Os direitos de seres locais (humanos ou não humanos) são negados em benefício de um suposto desenvolvimento que produz uma suposta riqueza que beneficia outros, poucos outros.

A experiência aqui descrita não é uma exclusividade brasileira, ela representa o tipo de extrativismo neocolonial que é imposto em toda a América Latina (Nash, 1985) e em outras localidades como nos EUA (Acsehrad, 2002). Os empreendimentos extrativistas, a exemplo da barragem de rejeitos de Caetité, desafiam a Lei de modo estratégico, com substância técnico-científica, manipulada a

realidade e estabelece formas desiguais de apropriação de territórios, acentuando as desigualdades e pobreza.

Neste texto, eventos coletivos de rejeição à construção de barragens de rejeitos de mineração nos territórios dos municípios de Caetitê e Pindaí, Bahia, Brasil foram descritos a partir de discursos de resistência de atores sociais locais, que colocam em questionamento os limites daquilo que é chamado de desenvolvimento pelo Estado. O grito por justiça emitido pelos atingidos aponta para assimetrias nas relações de poder, que se configuram como impasses às necessárias mudanças sobre o direito à terra.

Em 2024, a barragem de rejeitos de minério segue como assunto controverso. Após pressão dos atingidos, a Bamin tem dito algo sobre alternativas de disposição de rejeitos de minério como filtragem e empilhamento a seco. A via sacra dos atingidos tem freado o avanço da exploração mineral, mas não seu fim. Ainda paira a dúvida sobre se essa luta resultará em transformações que garantam a justiça ambiental e a preservação das existências futuras.

## Referências bibliográficas

Acselrad, H. (2010). Ambientalização das lutas sociais ? o caso do movimento de justiça ambiental. *Estudos Avançados (USP.Impresso)*, 24(68), 103-120.

Acselrad, H., H. (2002). Justiça Ambiental e Construção Social do Risco. In: XIII Encontro Nacional da ABEP, 2002, Outro Preto. Anais do XIII Encontro Nacional da ABEP. Ouro Preto: Associação Brasileira de Estudos Populacionais – ABEP.

Biocca, M. (2020) Introducción: Zonas de sacrificio. Neo-extractivismo y pueblos indígenas en la era post-neoliberal. *Etnografías Contemporáneas, [S. l.]*, v. 6, n. 11.

Bourdieu, P. (2006). O camponês e seu corpo. *Rev Social Política*, 26, 83-9

Bulamah, R. C (2020). Pode um porco falar? Doença, sistemas e sacrificio no Caribe. *Horiz. antropol.*, 26(57), 57-92.

Cardozo, F. A. C., Pimenta, M. M. y Zingano, A. C. (2017). Métodos construtivos de barragens de rejeitos de mineração – uma revisão. *Holos*, 8, 77-85.

Carvalho, J.B. (2019). Quais os desafios e contradições da mineração na Bahia? / Entrevistado por Jamile Araújo. *Brasil de Fato*. 20 de novembro de 2019. <<https://www.brasildefatoba.com.br/2019/11/20/quais-os-desafios-e-contradicoes-da-mineracao-na-bahia-1>>

Copetti, C.y Lottermann, O. (2010). Em busca da justiça ambiental e do desenvolvimento sustentável na sociedade de risco. *Desenvolvimento em Questão*, 8(15), 133-152.

Cruz, E. P. da. (2020a). Plantas em mãos habilidosas e em modos específicos de ver: Uma etnografia em cenários botânicos. *Vivência – Revista de Antropologia*, 1(54), 173-191.

Cruz, E. P. da. (2020b). Quando biólogos olham para os bichos: Caatinga, ecologia e zoologia entre vida, trabalho e morte. *Horizontes Antropológicos*, 26(57), 115-144

Geertz, C. (2017). *A interpretação das culturas*. LCT.

Governo do Estado da Bahia (2019). *Plano Plurianual — PPA 2020 – 2023*. Disponível em: < [https://www.seplan.ba.gov.br/wp-content/uploads/03PPA\\_2020-2023\\_Publicado-PROGRAMAS\\_PODER\\_EXECUTIVO.pdf](https://www.seplan.ba.gov.br/wp-content/uploads/03PPA_2020-2023_Publicado-PROGRAMAS_PODER_EXECUTIVO.pdf)>. Acesso: Dezembro 12, 2019.

Gudynas, E. (2015). Extractivismo en América del Sur y sus efectos derrame. *La Revista Boletín* 76, Sociedade Suíza Americanista, 13-26.

Guimarães, V. T. (2018). Justiça ambiental no direito brasileiro: fundamentos constitucionais para combater as desigualdades e discriminações ambientais. *Teoria jurídica contemporânea*, 3(1), 33-63.

Haraway, D. (2023). *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthluceno*. n-1 edições.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Marinho, V. de N. M. (2020). Hidroelétricas na Amazônia Brasileira: considerações sobre os impactos na pesca artesanal nos rios Xingu (Pará) e Araguari (Amapá). *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(53), 35-47.

Movimento pela Soberania Popular na Mineração (2017). No sudeste da Ba Comunidades debatem impactos do maior projeto de mineração de ferro do estado. *Mam Nacional*. <<https://mamnacional.org.br/2017/05/31/no-sudoeste-da-ba-comunidades-debatem-impactos-do-maior-projeto-de-mineracao-de-ferro-do-estado/>>. Acesso em: 16 jan. 2020.

Nash, J. (1985). Resistencia cultural y conciencia de clase en las comunidades de las minas de Estaño de Bolivia. *Allpanchis*, 116-132.

Rabelo, M. C. M (2020). Obrigações e a construção de vínculos no condomínio. *Mana*, 26(1), 1-31.

Ribeiro, G. L. (2008). Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *Novos estudos CEBRAP*, n. 80, p. 109-125, mar. 2008.

Santos, G. (6 de junho de 2019). Manifestação contra barragem de rejeitos leva multidão às ruas de Guanambi. *Agência Sertão*. <https://agenciasertao.com/2019/06/06/manifestacao-contrabarragem-de-rejeitos-leva-multidao-as-ruas-de-guanambi/>. Acesso em: 13 ago. 2020.

Setti, R. (2024). O tombo da venda de ferro e aço brasileiros para Argentina sob Milei. *O globo*. <https://oglobo.globo.com/blogs/capital/post/2024/02/o-tombo-da-venda-de-ferro-e-aco-brasileiros-para-a-argentina-sob-milei.ghtml>

Wolf, E. R (2003). A Virgem de Guadalupe: um símbolo nacional mexicano. En *Antropologia e Poder: contribuições de Eric R. Wolf* (pp. 219-226). Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp.

Zhour, A. (2016). O desastre da Samarco e a política das afetações: classificações e ações que produzem o sofrimento social. *Ciência Cultura*, 68(3), 36-40.

Zhour, A. (2018). Introdução: Produção de conhecimento em um 'campo minado'. En *Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil (7-25)*. Editorial iGuana; ABA.

Zhour, A. (2019). Violência, memória e novas gramáticas da resistência: o desastre da Samarco no Rio Doce. *Revista Pós-Ciências Sociais*, 16(32), 51-68.

Zhour, A. (2020). Conflitos Ambientais e Justiça Ambiental. *Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE*, 1(16), p. 8-18.

# Antropología y la política de la alteridad

## Una dialéctica latinoamericana y su relevancia para las antropologías del giro ontológico<sup>1</sup>



por **Sian Lazar**<sup>2</sup>

University of Cambridge

S1360@cam.ac.uk

<https://orcid.org/0000-0002-0056-6333>

### RESUMEN

Las perspectivas antropológicas recientes enmarcadas en el giro ontológico anglófono poseen antecedentes políticos e intelectuales latinoamericanos significativos a los que rara vez se les da un verdadero reconocimiento. Este artículo delinea parte de esa historia y argumenta que los debates sobre la política de este “giro ontológico” deben ser interpretados en el contexto de una tensión entre la economía política y los abordajes cosmológicos que, de alguna forma, es la tensión que ha caracterizado la antropología latinoamericana desde principios del siglo XX, y que está profundamente involucrada en los relatos de la conquista y el colonialismo, incluido el colonialismo interno. Esta historia conceptual ayuda a explicar el deseo de algunos académicos de evitar cierto tipo de politización, así como el argumento de que la innovación metodológica y teórica en antropología es en sí misma una cuestión política. Pero también, recuperar esta historia muestra que la antropología del giro ontológico se encuentra con algunos de los mismos desafíos que enfrentaron los movimientos indígenas ante elecciones similares.

**Palabras clave:** giro ontológico, indigeneidad, economía política, antropología latinoamericana, estructuralismo

**Anthropology and the politics of alterity.**

**A Latin American dialectic and its relevance for ontological anthropologies**

### ABSTRACT

Recent anglophone ontological anthropologies have an important Latin American intellectual and political history that is rarely fully acknowledged. This article outlines some of that history, arguing that debates about the politics of this ‘ontological turn’ should be read in the context of a tension between political economy and cosmological approaches that have been a feature of Latin American anthropology in some form

---

1. Agradecemos a *Anthropological Theory* la autorización para traducir este artículo. *Anthropological Theory* 2022, Vol. 22(2) 131–153 © The Author(s) 2021 Traducción realizada por Gabriela Chiocca.

2. Sian Lazar es profesora de Antropología social en la Universidad de Cambridge y autora de *El Alto, ciudad rebelde*, Plural Ediciones (2013), *Cómo se construye un sindicalista. Vida cotidiana, militancia y afectos en el mundo sindical (siglo xxi, 2019)*, y *How We Struggle. A Political Anthropology of Labour* (Pluto, 2023).





since the early 20th century, and that are deeply implicated in histories of conquest and colonialism, including internal colonialism. This conceptual history helps to explain both the desire of some scholars to avoid a certain kind of politicisation and the argument that methodological and theoretical innovation within anthropology is political in itself. But it also means that ontological anthropology encounters some of the same challenges faced by indigenous movements confronted with similar choices.

**KEYWORDS:** Ontology, indigeneity, political economy, Latin American anthropology, structuralism

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Lazar, S. (2024). Antropología y la política de la alteridad. Una dialéctica latinoamericana y su relevancia para las antropologías del giro ontológico. *Etnografías Contemporáneas*, 10(19), 144-170.

“Os índios não falam nossa língua, não têm dinheiro, não têm cultura. São povos nativos. Como eles conseguem ter 13% do território nacional? [Las reservas] sufocam o agronegócio. No Brasil não se consegue diminuir um metro quadrado de terra indígena”. (Jair Bolsonaro, abril de 2015)<sup>3</sup>

“En Bolivia, justo al lado de Brasil, tenemos a un indio como presidente [...]. Entonces, ¿por qué los indios de Brasil deben ser tratados como hombres de la prehistoria? [...] Yo hablé con los indios. ¿Qué quieren los indios? La gran mayoría de aquellos con los que hablé quieren electricidad, quieren internet, quieren médicos, dentistas... quieren jugar al fútbol, quieren autos, quieren ir al cine, ir al teatro. Son seres humanos igual que nosotros”. (Jair Bolsonaro, presidente de Brasil, enero de 2019)<sup>5</sup>

“O napê não pensa isso, o napê capitalista – eu chamo de capitalista, eu chamo de homem moderno, o que usa roupa, pescoço amarrado, parece um rabo de cocó. Esse homem moderno, ele está pensando que ele está certo, está pensando que é rico, mas ele está destruindo ele mesmo. Ele não está trabalhando sozinho. Ele manda os grupos pobres trabalharem para ele. Os pobres, [como] vocês falam, eles estão fazendo o trabalho para [o outro] ficar rico. Ele manda trabalhar: “olha, pobre, você vai pegar minhas coisas lá, você vai pegar minha madeira, cortar tantos milhões de madeira para mim. Eu vou pegar e negociar com outros países que não têm”. Esse trabalho é que chamo [de] sujo. Trabalho sujo. Pensamento sujo”. Davi Kopenawa, chamán e intelectual yanomami (Dias y Marras, 2019); napê es una palabra en yanomami que significa tanto blanco como enemigo.<sup>6</sup>

3. Antonio Marques y Leonardo Rocha ‘Bolsonaro diz que OAB só defende bandido e reserva indígena é um crime’ Campo Grande News, 22 de abril de 2015. <https://www.campograndenews.com.br/politica/bolsonaro-diz-que-oab-so-defende-bandido-e-reserva-indigena-e-um-crime>. Citas reunidas por Survival International, ‘What Brazil’s President, Jair Bolsonaro, has said about Brazil’s Indigenous Peoples’, <https://www.survivalinternational.org/articles/3540-Bolsonaro>. Recuperado el 29 de mayo de 2019.

4. Los indios no hablan nuestro idioma, no tienen dinero, no tienen cultura. Son pueblos nativos. ¿Cómo lograron tener el 13% del territorio nacional?... [Las reservas de indígenas] son un obstáculo para el agronegocio. En Brasil, uno no puede reducir el territorio indígena ni un metro cuadrado. (Jair Bolsonaro, abril de 2015)

5. Tom Phillips ‘Evo Morales attacks ‘white supremacist ideology’ in clash with Bolsonaro ally’. The Guardian, 7 de enero de 2019. <https://www.theguardian.com/world/2019/jan/07/bolivia-president-evo-morales-bolsonaro-ally-brazil>. Recuperado el 29 de julio de 2024.

6. El napê no piensa eso, el napê capitalista - lo llamo capitalista, lo llamo hombre moderno, el que lleva ropa, el cuello atado, parece bosta. Este hombre moderno piensa que tiene razón, piensa que es rico, pero se está destruyendo a sí mismo. No trabaja solo. Hace que los pobres trabajen para él. Los pobres, como dicen ustedes, trabajan para hacer rico a otro. Él les ordena trabajar: ‘oye, pobre hombre, anda y busca mis cosas, corta mi bosque, corta millones de piezas de madera para mí. Yo la llevaré y negociaré con países que no la poseen.’ Eso es lo

## Introducción

La presidencia de Jair Bolsonaro en Brasil estuvo marcada por la tendencia a adoptar fuertes posicionamientos políticos que reprodujeron ecos incómodos de épocas que muchos teníamos por superadas. Las citas arriba mencionadas expresan actitudes hacia los pueblos originarios que podrían haber sido pronunciadas en cualquier momento de los últimos 70 años. Son parte de un continuo que considera ilegítimos a los pueblos originarios en tanto aborígenes: en la primera cita, los “indios”<sup>7</sup> carecen por completo de cultura y por eso no merecen tener control del territorio; en la segunda, no son “hombres de las cavernas”, pero aspiran a la cultura. En ambos casos, la “cultura” es nacional, lo que significa cultura blanca, moderna y capitalista. Desde esta perspectiva, o bien los pueblos originarios pretenden formas de consumo modernas, o de lo contrario, no deben obstaculizar los modos de producción modernos. Desde la Conquista, a lo largo y a lo ancho de América Latina, al igual que en otros lugares, se han empleado nociones de alteridad racializadas para justificar relaciones de explotación, dominación y desposesión. Frente a la reciente destrucción ambiental causada por estas prácticas extractivas, algunos líderes indígenas han respondido con cosmovisiones alternativas. Según estas, la Tierra es un ser que puede debilitarse y morir, y es un sitio que alberga espíritus ancestrales donde las plantas, los animales y la propia tierra están interrelacionados.<sup>8</sup> Otras perspectivas indígenas críticas, como la de la cita de Davi Kopenawa arriba presentada, destacan el problema de la intersección entre clase y raza en las relaciones capitalistas extractivistas. Todos estos abordajes se preguntan cómo articular o reconciliar las diferencias (racializadas) entre los grupos indígenas y no-indígenas en América Latina.

En este artículo exploro la herencia política de las teorizaciones antropológicas de la diferencia en América Latina para abordar la política del giro ontológico en la antropología, tal como se lo interpreta en el Atlántico Norte. Sugiero que la historia política latinoamericana ha trazado una delgada línea entre la celebración de la alteridad y la mirada exotista, problema que enfrentan tanto los antropólogos del giro ontológico como los líderes políticos indígenas. Este dilema representa un desafío urgente frente a actitudes como las expresadas por Bolsonaro. Actualmente, los argumentos ontológicos pueden constituir lenguajes aptos para encarar problemas políticos clave en la región tales como la degradación ambiental causada por industrias extractivistas (Ødegaard y Rivera Andía, 2019). Sin embargo, también se hallan en una relación incómoda en la diada colonizador/colonizado que ha modelado la región desde la Conquista.

Los modos en que las herencias coloniales informan la historia de la

---

que yo llamo trabajo sucio. Trabajo sucio. Pensamiento sucio.

7. Empleo la palabra “indio” para referirme a los pueblos originarios cuando aparecen así mencionados.

8. Por ejemplo, véase Raoni Metuktire ‘We, the peoples of the Amazon, are full of fear. Soon you will be too’. *The Guardian*, 2 de septiembre de 2019. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/sep/02/amazon-destruction-earth-brazilian-kayapo-people>. Recuperado el 30 de octubre de 2019.

antropología en la región generan problemas significativos en relación con uno de los planteos principales del debate reciente sobre la política del giro ontológico (Holbraad y Pedersen, 2014). Me refiero al argumento de que su movimiento político más significativo es, en realidad, metodológico, y que se trata de un enfoque que requiere que los antropólogos reconceptualicen sus nociones desde la perspectiva de sus interlocutores (ver Viveiros de Castro, 2013). Holbraad y Pedersen sostienen que este movimiento metodológico da lugar a nuevos acuerdos posibles “motivados etnográficamente” sobre futuros alternativos para el mundo (Holbraad y Pedersen, 2014, 2017, p. 196). Es bien conocida la crítica que se le hace a este movimiento: evadir la política “del mundo real” (véase Bessire y Bond, 2014). Alcida Ramos (2012, p. 489), por ejemplo, argumentó enfáticamente que el predecesor del giro, el perspectivismo, era “indiferente a la problemática histórica y política de la vida de los pueblos originarios en el mundo moderno”. En este ensayo pretendo mostrar que este debate puede (y probablemente debería) ser interpretado en el contexto del desarrollo de la antropología en y de América Latina. La reivindicación de la alteridad radical como una postura metodológica o incluso política que no necesita anclarse en la acción política mundana se sitúa en un extremo de un debate intelectual en la región de larga data que se ha manifestado de diferentes maneras a lo largo del tiempo.

El debate actual tiene un aire de familiaridad con la discusión entre ciertas líneas del indigenismo, por un lado, y de la economía política marxista, por el otro, que con diferentes expresiones ha constituido un importante hilo conductor del pensamiento social y antropológico latinoamericano durante el último siglo. Identifico esta dialéctica como un contraste entre cosmología y economía política, y en el curso del ensayo rastreo el modo en el que el abordaje cosmológico se ha desplazado a lo largo del tiempo desde el indigenismo a través del culturalismo, el estructuralismo y, más recientemente, el giro ontológico. Desde ya, no sostengo que este debate determine toda la antropología latinoamericana, ni que el binomio que identifico pueda abarcar a las diferentes tradiciones antropológicas nacionales de la región. Más bien concibo dicha tensión como un hilo que vincula el pensamiento antropológico de la región y que emerge en diferentes momentos y en diferentes lugares, adoptando una forma distinta cada vez. Me valgo del binomio como dispositivo epistemológico, dispositivo que uno podría considerar de forma similar al modo en que la tensión entre universalismo y relativismo atraviesa la antropología del Atlántico Norte (también arraigada en la relación entre colonizador y colonizado, y que también abarca múltiples tradiciones nacionales diferentes). Despliego el contraste entre cosmología y economía política para mostrar por qué el desplazamiento metodológico propuesto por algunos antropólogos del giro ontológico podría considerarse político y para evaluar cuáles podrían ser sus consecuencias políticas.

La antropología del giro ontológico constituye un campo amplio y variado con contribuciones teóricas y etnográficas de académicos de todo el mundo. Tanto en la literatura anglófona como en la literatura de la región, podríamos diferenciar entre una tradición ontológica estructuralista especialmente influida

por las teorías amazónicas (por ejemplo, ver Viveiros de Castro, 2013; Holbraad y Pedersen, 2017; Pedersen, 2011; Álvarez Ávila, 2017; Kohn, 2015) y una tradición ontológica política que explora cuestiones de “cosmopolítica”<sup>9</sup> (por ejemplo, de la Cadena, 2010, 2015; Blaser, 2010; Salas Carreño, 2017). Ambas perspectivas comparten la premisa de que los pueblos originarios se guían por ontologías diferentes e incluso habitan mundos diferentes –aunque parcialmente conectados– a los de los pueblos no-indígenas.

La herencia de esta antropología “ontológica” incluye autores prominentes como Strathern, Wagner, Povinelli, Ingold, Viveiros de Castro y Descola (aunque no todos ellos se considerarían teóricos de las ontologías), tal como lo han explicado otros autores mejor de lo que yo puedo hacer aquí (p.ej., Holbraad y Pedersen, 2017; Descola, 2014). Se basa, además, en los estudios de la ciencia y la tecnología (Jensen, 2017). No obstante, algunas de sus contribuciones actuales más importantes provienen de América Latina, tanto en forma de investigaciones etnográficas de campo como producciones intelectuales. Lo que presento acá es una suerte de historia de este giro basada en la historia político-intelectual de la relación cambiante entre pueblos originarios y el Estado-Nación en América Latina. Hasta la fecha pocos debates en torno a la política del giro ontológico en la literatura anglófona han explorado las raíces que este tiene en la región. Es decir, no han examinado la relación entre las teorías antropológicas locales y las historias políticas regionales de la “interacción” interétnica racionalizada y de los derechos de los pueblos originarios.

El artículo se desarrolla en dos partes. En la primera, examino la dialéctica o tensión entre las tradiciones cosmológica indigenista y la economía política marxista, e ilustro su desarrollo a través de tres debates que tuvieron lugar en Perú y Brasil entre las décadas de 1960 y 1990. Mi argumento es que los debates actuales sobre la política del giro ontológico de algún modo son una reelaboración de corrientes más antiguas y que, como tales, tienen consecuencias bastante similares, tanto para el análisis antropológico como para la movilización política indígena. Este es el tema de la siguiente sección del artículo en la que vuelvo a la pregunta de por qué las teorías de las ontologías pueden haber emergido ahora. Respondo a esta pregunta a través de una narrativa política sobre cómo se puede apelar a estrategias ontológicas para la defensa indígena contemporánea frente al capitalismo extractivista. Concluyo con una discusión sobre los riesgos de la exotización implicada en este tipo de estrategia de alteridad radical y evalúo algunas de las consecuencias de estos riesgos para la antropología contemporánea.

### **Los múltiples mundos del colonialismo y sus consecuencias para la antropología**

América *Latina* comienza con el conflicto entre las epistemologías o los mundos nativos y coloniales. La historia empieza con la invasión violenta de lo que ahora llamamos Sudamérica y Centroamérica, y con la muerte y la conversión forzada

---

9. Empleamos el término “cosmopolítica” de acuerdo con el filósofo belga Stengers (2005).

de la mayor parte de la población originaria del continente. Desde entonces, el conflicto se desplegó en los planos territorial, religioso, identitario, histórico, corporal y revolucionario. Hasta la Independencia, los españoles incluso gobernaron explícitamente sus territorios en la región como dos mundos, a través de “dos repúblicas”: sistemas de gobierno diferentes para la población indígena (la República de Indios), por un lado, y para colonizadores y residentes urbanos (República de Españoles), por el otro.

Los gobiernos coloniales español y portugués y sus sucesores, los gobiernos republicanos criollos, generaron un profundo colonialismo interno que continúa teniendo efectos hoy en día y que, en muchas zonas de la región, aun descansa en la construcción binaria de la alteridad racializada que fue constitutiva del colonialismo original, especialmente en los países que fueron colonizados por España (Rivera Cusicanqui, 2010; González Casanova, 2006 [1969]). En su encarnación actual, el colonialismo interno se caracteriza por un profundo racismo contra los pueblos originarios y los afro-latino-americanos por parte de los mestizos (personas con herencia española e indígena) y de los criollos (blancos); y por una clara asociación entre raza y pobreza, de modo que las comunidades con mayor preponderancia indígena o afro-latino-americana tienden a ser más pobres. Ambas características se sostienen a través de relaciones de explotación laboral entre mestizos/blancos e indígenas o afroamericanos/latinoamericanos, y entre los espacios urbanos y rurales. Estas relaciones de explotación se establecieron a través de la violencia y el terror, mientras que, actualmente, el colonialismo interno se mantiene, además de a través del trabajo, por la extracción de recursos económicos (madera, minerales, gas natural, petróleo) de los territorios indígenas. Esta explotación es viable gracias a que a los pueblos originarios se les impide controlar la tierra en la que viven. La explotación se ha sostenido a través de la inequidad educativa, específicamente por la dominación de los idiomas español y portugués, y de la identidad nacional criolla en la cultura y la enseñanza hegemónicas. Finalmente, y en relación con todos los puntos mencionados, el colonialismo interno ha generado tensiones significativas en torno a la “asimilación” de los pueblos originarios a los modelos dominantes de ciudadanía (Stavenhagen, 2002).

Sin dudas, esta historia podría producir una teoría sobre mundos que son o serían diferentes; después de todo, españoles y portugueses consideraban que los pueblos originarios a los que invadieron vivían en un mundo distinto del de ellos. Para los españoles, por ejemplo, los “indios” eran, primero, un grupo relativamente homogéneo y, segundo, casi completamente naturales. Eran evidentemente humanos, pero no en el sentido judeo-cristiano-islámico con el que los intelectuales de la Conquista definían a la humanidad en esa época (Pagden, 1988). Para los europeos, este era un aspecto necesario para justificar la invasión y la desposesión. Fausto (1999, p. 77) señala que desde muy temprano los relatos de los jesuitas distinguieron entre diferentes grupos de indígenas en Brasil según cuán rebeldes eran, pero explicaban las diferencias en función de si vivían como humanos en casas o si lo hacían como animales en el bosque, y si comían a sus enemigos por

venganza o porque les gustaba el sabor de la carne humana. Queda menos claro cómo veían los pueblos originarios a los españoles y a los portugueses en ese entonces. Sí sabemos que por lo menos dos siglos después de la Conquista, los europeos consideraban a los habitantes del “Nuevo Mundo” como el salvaje arquetípico, sea este noble o no (Trouillot, 2003). Más tarde, durante el período republicano, en los discursos hegemónicos destinados a la construcción de Estados Nación se representó a los pueblos originarios como el Otro ancestral considerado simultáneamente parte constitutiva de la identidad nacional y condenado a desaparecer con la modernización. Esto fue así principalmente en aquellas regiones en las que hubo grandes estados precolombinos (en especial en la Sudamérica hispanohablante) donde las poblaciones indígenas no fueron completamente exterminadas por los conquistadores, sino que subsistieron (aunque diezmadadas) como sociedades campesinas que servían a los ocupantes. Los republicanos brasileños desplegaron una relación diferente, pero igualmente conflictiva en la que los pueblos originarios y los afrobrasileros representaban a los Otros respecto de los proyectos criollos de identidad nacional. A principios del siglo XX, la respuesta de algunos intelectuales mestizos de habla hispana al colonialismo interno y a la diferenciación racializada fue el indigenismo. El indigenismo, una celebración de la identidad indígena en la antropología y las artes, fue liderado por figuras como el fotógrafo Martín Chambi, el sociólogo/filósofo José Carlos Mariátegui y el antropólogo Luis Valcárcel en Perú, y por el antropólogo Manuel Gamio en México. Félix Patzi Paco (2009) sostiene que el indigenismo tuvo dos corrientes: una que se concentró especialmente en la cultura nativa y que tuvo como meta elaborar una versión mestiza de nacionalismo, y otra que hizo hincapié en la situación económica de los pueblos originarios. Este último grupo veía una compatibilidad entre los preceptos del marxismo y las prácticas indígenas, y recurrió a una mezcla creativa de filosofías nativas e ideas marxianas sobre el comunismo primitivo (Mariátegui, 1971). Esta mezcla influyó especialmente al indigenismo mexicano postrevolucionario. Sin embargo, según el historiador Waskar Ari (2014, p. 10) tanto el indigenismo de derecha como el de izquierda “compartieron una agenda cultural que glorificaba y defendía la cultura indígena al tiempo que infantilizaba a los pueblos originarios”. Las perspectivas indigenistas y de izquierda (marxista) en torno a la indigenidad entraron en tensión en toda la región. Esta tensión se endureció hacia mediados del siglo XX cuando para muchos militantes y académicos la explicación principal de la explotación de los pueblos originarios radicaba en su posición de clase como campesinos. Muchos de estos pensadores llegaron a sostener que los indigenistas eran simplemente románticos o aculturacionistas nacionales. Estas tensiones han sido constitutivas de la antropología de la región desde sus inicios. Durante gran parte del siglo XX, esta distinción colocó al pensamiento marxista de un lado y al estructuralismo lévi-straussiano del otro. En lo que resta de esta sección expongo brevemente sus historias interrelacionadas y después discuto más detalladamente dicha tensión en los casos

de Brasil y Perú.

### **Historias de indigenismo y antropología**

Desde los procesos de independencia en el siglo XIX, especialmente en las partes hispanas de América, los proyectos republicanos de construcción nacional se basaron en un indigenismo romántico que celebraba a los pueblos originarios del registro arqueológico, tales como los imperios inca o mexica, y no a los pueblos contemporáneos, o al menos no al comienzo de esta ideología. Los pensadores describían a sus naciones como herederas de los estados precolombinos y veían en esa herencia el núcleo cultural del independizarse de sus colonizadores (Báez-Jorge, 2002). Hacia principios del siglo XX, este nacionalismo criollo había evolucionado hacia un nacionalismo mestizo y sus intelectuales apelaban a estas celebraciones del pasado para promover la idea de una democracia racial a través del mestizaje. Probablemente el concepto más notable de esta tendencia fue el de “raza cósmica” de José Vasconcelos en la década de 1920 en México. La raza cósmica es una raza de mestizos compuesta en primera instancia por la mezcla de mexicanos indígenas y descendientes de españoles, y que se convertiría en una “quinta” raza global que absorbería las otras cuatro razas globales (Vasconcelos, 1979 [1929]). Vasconcelos pensaba que el mestizaje expresaba un impulso particularmente latinoamericano a la igualdad. Sin embargo, tal como señala Peter Wade (2017), las ideas de la democracia racial a través de la mezcla consideraban a la blanquitud como superior y a la indigeneidad o a la negritud como inferiores. Vasconcelos (1948 [1929], p. 24) argumentaba que los “tipos inferiores” de personas serían absorbidos por el tipo superior, y “poco a poco, por extinción voluntaria, las stirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas”.<sup>10</sup> Esta tensión entre la promesa de democracia y las realidades de la jerarquía racial se resolvió fundamentalmente al colocar a los grupos subordinados fuera de la modernidad, y asociarlos con el pasado y la periferia (Wade, 2017, p. 22).

En Brasil, el indianismo del siglo XIX se apoyó en un contexto muy distinto al indigenismo hispánico ya que, como señalara recientemente Carlos Fausto, “a diferencia de Perú, Colombia o México, este pasado solo se hizo visible a través de materiales frágiles (pumas, madera y cerámica) y no de monumentos sólidos. No había un estado indígena precolombino con el que el nuevo imperio se pudiera identificar” (Fausto, 2020). La historiografía dominante destinada a la construcción de la nación tendió a concentrarse en los efectos de la esclavitud africana y no de las poblaciones indígenas; mientras que los pensadores indianistas de mediados del siglo XIX y principios del XX dirigieron su mirada a los tupí-guaraní del siglo XVI quienes eran asociados especialmente con el canibalismo guerrero. Para la década de 1920, el canibalismo se había convertido en una importante metáfora para los futuristas modernistas brasileiros; es posible que la figura del antropófago tuviera un rol metafórico similar al de la raza

---

10. [https://www.ingenieria.unam.mx/dcsyhfi/material\\_didactico/Literatura\\_Hispanoamericana\\_Contemporanea/Autores\\_V/VASCONCELOS/RA.pdf](https://www.ingenieria.unam.mx/dcsyhfi/material_didactico/Literatura_Hispanoamericana_Contemporanea/Autores_V/VASCONCELOS/RA.pdf)

cósmica de la misma época en México. En 1928, Oswald de Andrade propuso que la cultura brasilera debería devorar y digerir la cultura europea, tal como harían los caníbales, para producir algo nuevo, una modificación mutua a través de la incorporación. En la década de 1960, dentro del movimiento *Tropicália* resurgió la idea de las relaciones de los brasileños con la cultura europea a través de la incorporación predatoria del otro y esta idea ha influido en las tradiciones antropológicas nacionales hasta ahora (Fausto, 2020).

En paralelo, algunos intelectuales brasileros también promovieron la fraternidad racial a través de la mezcla sobre la base de la jerarquía racial. En la década de 1930, Gilberto Freyre defendió las virtudes sociales democráticas de la “fusión armoniosa de tradiciones culturales diferentes o, incluso, antagonistas” (citado en Wade, 2017, p. 12) y, según Wade, hacia la década de 1940, la noción de democracia racial a través de la mezcla fue la política oficial (Wade, 2017). Tanto en Brasil como en México, el objetivo de este mestizaje fue justamente la eventual desaparición de la/s categoría/s subordinada/s. Estos debates culturales dieron lugar a iniciativas gubernamentales indigenistas como la creación del Serviço de Proteção aos Índios, (Servicio para la Protección de Indios) en 1910 en Brasil y el Instituto Nacional Indigenista en 1948 en México y favorecieron la elaboración de programas de antropología aplicada para estudiar “el problema indígena” en universidades mexicanas, brasileras y peruanas en la década de 1940 (Baez-Jorge, 2002). En Brasil, Darcy Ribeiro, quien fuera influido por los modelos del evolucionismo cultural y de aculturación estadounidenses, se valió del indigenismo estatal para crear el Museu do Índio y dictar un programa de antropología. Así, a principios del siglo XX, en toda la región el indigenismo se tradujo en políticas públicas a través de la combinación de estudios etnológicos y la percepción de la necesidad de políticas que mejoraran las vidas de los pueblos originarios en sentido material. Sin embargo, considerados en el contexto de la formación de Estados nación republicanos, el objetivo final de ambos factores fue la destrucción de la identidad indígena, lo que Félix Patzi Paco (2009) llamó etnocidio. Esta mirada entendía que los pueblos originarios eran una parte constitutiva de la identidad nacional y que requerían políticas para modernizarlos, lo que significaba menos indígenas y más mestizos. Este proceso se denominó aculturación y su promoción debe ser entendida en el contexto de la celebración del mestizo como el sujeto nacional más puro en la primera mitad del Siglo XX en América Latina hispana, y de la promoción de la ‘democracia racial’ en Brasil señalada previamente. Ambas ideologías se apoyaron en un romanticismo brutal que, al ubicar la identidad indígena en el pasado, requería su aniquilación al mismo tiempo que la celebraba; o, en el caso de Brasil, una suerte de mezcla a través de la predación y la absorción del otro. De este modo, la alteridad quedó directamente relacionada con procesos de desposesión y explotación, extendidos a la metáfora del canibalismo. Estos procesos fueron fundamentalmente racializados.

Hacia la década de 1960, los antropólogos de tradición marxista fueron adoptando una postura más crítica respecto del evolucionismo de las teorías de la aculturación. Desde la teoría de la dependencia elaborada en esa época en la



región argumentaban que los pueblos originarios no eran pobres a causa de sus debilidades culturales naturales, sino debido a la relación de explotación con la cultura criolla dominante. En Brasil, Ribeiro (1970) llegó a sostener que el contacto entre blancos y aborígenes equivalía al etnocidio a través de enfermedades infecciosas, la pérdida de tierras y de identidad étnica. El mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1979) alegó que las sociedades indígenas habían sido empujadas a “regiones de refugio” en las que los blancos locales los podían explotar. Según este autor, el resultado fue la “aculturación planificada” (Báez-Jorge, 2002), proceso en el que los antropólogos colaboraron en encontrar un lugar para las sociedades indígenas dentro de las sociedades nacionales (Jimeno, 2004).

Otros fueron más allá. En una importante colección de ensayos, algunos intelectuales inspirados en los trabajos de Georges Balandier sobre el colonialismo en África señalaron explícitamente que la pobreza de los indígenas era consecuencia del capitalismo y del colonialismo (Medina y García Mora, 1983; Jimeno, 2004). Guillermo Bonfil Batalla, por ejemplo, criticó el indigenismo mexicano oficial: “Al no reconocer que el problema indígena reside en las relaciones de dominio que sojuzgan a los pueblos colonizados, el indigenismo a derivado generalmente [...] en el planteamiento de líneas de acción que buscan la transformación inducida –y a veces compulsiva– de las culturas étnicas, en vez de la quiebra de las estructuras de dominio” (Bonfil 1972, p. 123, citado en Baez Jorge 2002). En una crítica incluso más aguda, se preguntó: “¿tiene sentido hablar de la integración del indio como su única vía de redención? ¿El amo asimila al esclavo y lo vuelve amo también, sin antes romper la relación de esclavitud? ¿Podemos todos llegar a ser amos, cuando precisamente el amo existe solo por la existencia del esclavo?” (Bonfil Batalla, 1983, p. 154). Estas reflexiones probablemente marquen el quiebre entre el marxismo y el indigenismo y el fin de una relación que había sido tan importante a principios del siglo XX.

En Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira (1972), quien estudió filosofía marxista en la Universidad de San Pablo en la década de 1950 y también fue inspirado por Balandier, propuso el influyente modelo de la “fricción interétnica” para explicar la naturaleza conflictiva y la asimetría del contacto indio-blanco (Ramos, 1990). En Perú, el sociólogo Aníbal Quijano problematizó las nociones evolucionistas de la aculturación, pero consideraba que la sociedad basada en una división tipo casta entre indígenas y no-indígenas se transformaría en un sistema totalmente moderno de clase. Al momento en el que escribía en la década de 1960, pensaba que esta transición todavía estaba incompleta y que en los Andes había emergido una nueva figura: el cholo. Según el autor, los procesos de “cholificación” estaban creando un grupo o cultura intermedia, ni completamente indígena ni completamente mestiza, y cuya posición se podía explicar mejor a través del análisis de clase. El cholo (que, para Quijano, era una figura masculina) podía ser un indígena que había migrado a la ciudad o un campesino sindicalizado, entre otros tipos de personas ubicables a lo largo del espectro indígena y no-indígena. El cholo era el resultado de que las relaciones entre las “culturas indígena y occidental criolla” siempre se basan en la dominación, pero también fue la figura que terminó con la “incomunicación” representada por

esta dominación: “Esta incomunicación entre los portadores de ambas culturas excepto para las necesidades de la dominación social, ha sido la base de la existencia de dos naciones formando un mismo cuerpo político, dentro del cual la presencia de una de ellas era forzada. A partir de la emergencia del grupo cholo, esta incomunicación toca a su fin” (Quijano, 1980, p. 113).

## Perú

Algunas de estas discusiones y tensiones analíticas entraron en crisis durante el primero de tres debates que aquí presento. Se trató de una notable mesa redonda sobre la novela *Todas las Sangres* de José María Arguedas que se llevó a cabo en el Instituto de Estudios Peruanos en 1965 (Escobar, 1985). Arguedas probablemente sea el antropólogo peruano más importante del siglo XX. Después de que su madre muriera en el parto, fue criado por sirvientes que hablaban en quechua por lo que parece haber sentido siempre que tenía una visión del mundo dual, parte india, parte mestiza, pero no chola en el sentido de Quijano. En una disertación de 1968, dijo “no soy un (indio) aculturado; soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua”. El socialismo fue importante para él, pero lo combinó con una apreciación de lo indígena (en él mismo) que denominó “lo mágico”: “¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico.”<sup>11</sup>

Arguedas es demasiado sofisticado como para clasificarlo livianamente ya sea dentro del marxismo o el indigenismo, pero las controversias en torno a su novela ilustran las tensiones entre ambas tradiciones. En la mesa redonda se lo acusó de retratar de forma inexacta la sociedad andina, de modo que su efecto a largo plazo sería negativo. Henri Favre y Aníbal Quijano, entre otros, pensaban que la novela registraba una sociedad caracterizada por un sistema de castas (indígena, criolla, mestiza) por oposición al sistema de clases que ellos consideraban más adecuado. Argumentaron que Arguedas había descrito a los indígenas de forma idealizada, estática, biológica e irracional. Estas acusaciones hirieron profundamente al autor quien, en aquel entonces, parece haberlas sentido tan agudamente como el deterioro de su matrimonio. Tiempo después, en una carta escribió: “Creo que hoy mi vida ha dejado por entero de tener razón de ser. Destrozado mi hogar por la influencia lenta y progresiva de incompatibilidades entre mi esposa y yo; convencido hoy mismo de la inutilidad o impracticabilidad de formar otro hogar con una joven a quien pido perdón; casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, también hoy, de que mi libro “*Todas las sangres*” es negativo para el país, no tengo nada que hacer ya en este mundo” (Escobar 1985)<sup>12</sup>. Dejando de lado sus vulnerabilidades personales, la crítica académica es producto de su tiempo y fue modelada por las condiciones políticas que fueron consecuencia de múltiples levantamientos liderados por activistas marxistas a

11. Discurso al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega, 1968. Disponible en <https://www.servindi.org/actualidad/3252>.

12. Cuatro años después, en 1969, Arguedas se suicidó.

favor de la reforma agraria en el altiplano. Esa resistencia rural (y generalmente, indígena) contra los efectos del colonialismo interno y la influencia de EE.UU. se tendió a interpretar en términos de lucha de clase, fundamentalmente como movilización campesina (de la Cadena, 2010, 2015).

En los Andes, los antropólogos no marxistas de las décadas de 1960 y 1970 adoptaron un abordaje más estructuralista lévi-straussiano (Degregori, 2000) y convirtieron gradualmente el reclamo político de Arguedas por una “forma de conocimiento alternativo” en la que “lo mágico” se considere al mismo nivel que “la razón” (de la Cadena, 2005, p. 22) en el estudio del pensamiento andino como cosmología estructurada. Antropólogos estadounidenses y europeos como Tom Zuidema, Billie Jean Isbell y Gary Urton, y peruanos como Juan Ossio y Alejandro Ortiz Rescaniere analizaron el pensamiento andino como una cosmovisión particular que consistía en “la división dual del cosmos, la complementariedad de los contrarios (tendencia al equilibrio), la paridad de los mundos humanos, natural y mítico; y la visión cíclica y no evolutiva del tiempo” (Roel Mendizábal, 2000, p. 91). Encontraron evidencia de esta cosmología en el modo en que estaba organizado el parentesco, el trabajo, el intercambio (y la reciprocidad), las fiestas, el espacio geográfico y la música. Para algunos, el principio estructurador de la complementariedad había sobrevivido en los Andes sin cambios desde tiempos prehispánicos.

Para entonces, y a medida que las tradiciones marxistas se fueron diferenciando más de las indigenistas, la tensión que identifiqué entre ambas se había convertido en una tensión más amplia entre la economía política y la cosmología, esta última específicamente en la forma de estructuralismo/culturalismo. La tensión volvió a emerger a principios de la década de 1990 en el segundo debate que presento. Este debate se originó en el ámbito de la antropología peruana estadounidense, cuando Orin Starn (1991) condenó los abordajes culturalistas como una forma de orientalismo que llamó andeanismo. Este autor acusó a los antropólogos de concentrarse tanto en las herencias precolombinas de las culturas indígenas andinas contemporáneas que pasaron por alto las condiciones políticas y económicas que estaban dando lugar a una revolución maoísta moderna bajo el liderazgo de Sendero Luminoso. Como los académicos que lo precedieron, Starn contrastó un estilo de antropología consciente de la situación política y económica contemporánea de la región versus un estilo que romantiza los grupos indígenas como descendientes de la era prehispánica fuera del tiempo moderno. Enrique Mayer (1991) defendió el abordaje culturalista. Problematizó algunas de las descripciones de la antropología andina de Starn, acusándolo de mala interpretación y de citar selectivamente. Y lo que es más importante, sostuvo que era vital estudiar a los pueblos andinos como una cultura contemporánea en un contexto político en el que tanto conservadores como radicales buscaban eliminar culturas y pueblos que consideraban arcaicos (1991, p. 480).

Esta última posición fue sintetizada por la comisión de investigación de los eventos de 1983 en Uchuraccay, una comunidad andina cuyos miembros mataron a siete periodistas posiblemente porque pensaron que eran senderistas. La

comisión, liderada por el escritor conservador Mario Vargas Llosa y que incluía a dos antropólogos, investigó brevemente los asesinatos y concluyó que fueron consecuencia de la naturaleza tradicional y primitiva de la comunidad aislada de la cultura “peruana oficial” (Mayer, 1991). Mayer señala que los intelectuales, tanto maoístas como metropolitanos como Vargas Llosa, distinguieron entre “moderno”/“oficial” e indígena/Perú “profundo”.<sup>13</sup> Ningún grupo escuchó a los pueblos indígenas y ambos consideraron que la integración era tanto inevitable como realizable únicamente a través de la coerción. En respuesta a esto, Mayer escribe: “para aquellos trabajadores de campo de mi generación, buscar, demostrar con datos etnográficos y describir una cultura “viviente” en vez de “supervivencias” muertas parecía una tarea valiosa... como para contrapesar la identidad nacional peruana dominante” (1991, p. 480).

Carlos Iván Degregori (2000) sostuvo que Uchuraccay representó el quiebre del economismo marxista y el estructuralismo esencialista en la antropología: del primero porque para la sociedad metropolitana se tornó evidente que los campesinos no tenían tiempo para Sendero y su interpretación del campesinado peruano sobre la base del análisis de clase, y del último debido al racismo del informe y las posteriores discusiones periodísticas. El caso de la comisión de Uchuraccay y el debate entre Starn y Mayer ilustran la complejidad de los desafíos políticos asociados al énfasis en la alteridad. Este debate con todas sus complejidades políticas y ramificaciones coloniales no ha desaparecido. Tal como lo ilustran las citas de Bolsonaro al comienzo de este artículo, la “modernidad” de los indígenas continúa siendo un problema político que genera polémicas en toda la región.

## Brasil

En Brasil, las diferencias entre las tradiciones de la economía política y la cosmología tuvieron una configuración distinta. En la década de 1950, Darcy Ribeiro contrató a Roberto Cardoso de Oliveira para que enseñara antropología en el Museu do Índio. La formación marxista y su simpatía por la antropología social británica no cuadró bien con el evolucionismo cultural de Ribeiro, y Cardoso de Oliveira se trasladó al Museu Nacional de Río de Janeiro donde en 1968 fundó el programa de graduados en antropología social. Durante la década de 1960, el Museu Nacional hospedó a David Maybury-Lewis quien había conocido el trabajo de Lévi-Strauss a través de su director en Oxford, Rodney Needham. Si bien hacia 1970 Maybury-Lewis se había tornado crítico del estructuralismo lévi-straussiano, su liderazgo en el proyecto de Harvard-Brasil Central significó que en la década de 1970 en el Museu Nacional se desarrollaran dos linajes con las consecuentes diferencias de abordaje para estudiar los pueblos originarios amazónicos. Por un lado, se consolidó la perspectiva de Cardoso de Oliveira que influyó a João Pacheco de Oliveira y, por el otro, el estructuralismo lévi-straussiano cuyos principales representantes en esa época eran Anthony Seeger, Roberto

---

13. La famosa distinción fue formulada originalmente por Jorge Basadre. Mayer señala que Vargas Llosa cayó en el error común de igualar “profundo” con indígena, lo que no es el caso en la discusión original de Basadre.

da Matta (quien había sido dirigido por Maybury-Lewis) y su alumno, Eduardo Viveiros de Castro, entusiasta estudioso de Lévi-Strauss. Desde mediados de la década de 1970 hasta mediados de la década de 1990, la primera tradición tuvo mayor compromiso político y fue más de izquierda, mientras que la segunda se asoció con un abordaje antropológico más “clásico”. Sin embargo, hacia el año 2000, y con la incorporación de las ideas sobre el animismo y el perspectivismo en la etnografía estructuralista, el abordaje antes considerado clásico se convirtió en vanguardia.<sup>14</sup>

A los fines de mi argumento, caracterizo el trabajo de Cardoso de Oliveira como un abordaje desde la economía política y lo contrasto con la perspectiva cosmológica de la tradición estructuralista. En la década de 1990, esta distinción cristalizó en el tercer debate que presento acá, en este caso, entre Eduardo Viveiros de Castro y João Pacheco de Oliveira. Pacheco de Oliveira (1998) se apoyó en una caracterización consagrada de la etnografía brasilera que distinguía entre una tradición nacional que analizaba el contacto interétnico o “fricción” en términos de Cardoso de Oliveira (1972) en contraste con una tradición foránea que se concentraba en la cultura y en la organización social de los pueblos originarios (Ramos, 1990). Tomando el ejemplo de los agricultores del noreste de Brasil que cada vez con mayor frecuencia se definían como grupos étnicos, Pacheco de Oliveira sugirió que esta división académica implicaba que los etnógrafos no consideraran que este tipo de grupo era lo suficientemente indígena como para estudiarlos. Sostuvo que era necesaria una “antropología histórica” que tuviera en cuenta los procesos del Estado a diferencia del abordaje del “astrónomo” lévi-straussiano que únicamente encontraba indigeneidad en las comunidades que demostraran una continuidad cultural con las tradiciones precolombinas. Esta crítica no dista mucho de la denuncia de andeanismo que Orin Starn había hecho a los culturalistas estadounidenses en la década de 1970.

Viveiros de Castro (1999) respondió que la etnología del contacto interétnico de Pacheco de Oliveira era, en realidad, una versión del indigenismo del siglo XX porque su foco en la relación entre los pueblos originarios y el estado se consideraba únicamente desde la perspectiva del Estado Nación. Sostuvo que la antropología debía exigir a los etnólogos que partieran de la perspectiva de los pueblos originarios y no de la del estado nacional. De hecho, Pacheco de Oliveira siempre fue muy crítico del indigenismo estatal oficial, pero Viveiros de Castro sugirió que era el indigenismo de la escuela del contacto lo que había llevado a la caracterización errónea de las sociedades indígenas como sociedades campesinas en camino a la proletarianización. Por el contrario, defendió enfáticamente la tradición estructuralista, negando que fuera foránea dado que Lévi-Strauss la había desarrollado a partir de sus estudios sobre el pensamiento amerindio amazónico. Su crítica modifica la dicotomía que yo identifiqué (al colocar al indigenismo y a la economía política del mismo lado de la grieta

---

14. Aquí y en todo lo demás estoy muy en deuda con Luiz Fernando Dias Duarte, quien como lector anónimo de esta publicación aportó una revisión inmensamente generosa al incorporar una genealogía de la antropología en Brasil. Empleo algunas de sus frases en este párrafo y deseo citarlas aquí y expresarle mi gratitud.

conceptual). No obstante, muestra la persistencia y la importancia política de distinguir entre la economía política y el estructuralismo en aquel momento.

### **Multiculturalismo neoliberal, indigenismo y antropología**

El debate entre Pacheco de Oliveira y Viveiros de Castro se dio en el contexto del multiculturalismo constitucional brasileiro de la década de 1990 que a su vez estaba relacionado con un “multiculturalismo neoliberal” de la política hegemónica en todo el continente (Hale, 2005). Una figura clave del multiculturalismo cultural fue, y sigue siendo, el “indio permitido”. Originalmente acuñado por Silvia Rivera Cusicanqui, este término se emplea para describir al sujeto indígena autorizado por los grupos dominantes (Hale y Millaman, 2005). Este sujeto puede tener agencia política, pero fundamentalmente en espacios culturales limitados que no desafían los aspectos centrales de gobernanza económica del proyecto neoliberal. El multiculturalismo neoliberal caracterizó gran parte de las respuestas estatales al creciente activismo por los derechos indígenas en toda la región en las décadas de 1980 y 1990. Por supuesto, este activismo tenía una historia más larga relacionada con las luchas anticoloniales del siglo XVII o incluso previas. Sin embargo, tras la caída del Muro de Berlín y el colapso de la izquierda tradicional en América Latina, en la política regional emergió un lenguaje distintivo sobre los derechos y la cultura. Este fenómeno se vinculó con la generalización de los debates globales sobre los derechos humanos. Así es como, por un lado, los derechos de los indígenas adquirieron una importancia indiscutible en las políticas nacionales e internacionales, pero por el otro lado, a menudo la “cultura indígena” fue apropiada por diferentes agencias gubernamentales que en la práctica simplemente repetían antiguas formas de dominación (Hale y Millaman, 2005, p. 285). El multiculturalismo oficial representó un giro en las políticas de Estado del etnocidio a procesos menos obvios y más largos de “etnofagia” (Patzí, 1999), convirtiéndose en un “mecanismo encubridor” de nuevas formas de colonialismo (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 60).

Actualmente, el debate entre las perspectivas de la economía política y de la cosmología continua en la antropología, pero no se trata de un debate únicamente académico, sino que remite a profundas cuestiones políticas asociadas con los derechos al territorio y al autogobierno de los indígenas. En Brasil, para los teóricos del contacto de la década de 1990 y sus sucesores, el estudio estructuralista de los pueblos amazónicos adopta una perspectiva tan interna a esas sociedades que ignora la situación del “contacto interétnico”, lo que estos autores consideran esencialmente como dominación estructural (es decir, colonialismo interno). Esta mirada desemboca en la acusación de que los estructuralistas evitan y, por eso niegan, la historia y la política, al igual que los andeanistas cuestionados por Orin Starn. Por supuesto que muchos antropólogos negarían esta acusación y Viveiros de Castro (1999) contratóc sosteniendo que, por lo menos en Brasil, el activismo resultante de la crítica al colonialismo interno casi siempre termina colaborando con el Estado, como sucediera con el indigenismo mexicano de Manuel Gamio de principios del siglo XX. Los teóricos del contacto interétnico se convierten en participantes del multiculturalismo “de

arriba hacia abajo” (comillas de la traductora) de las agencias gubernamentales y de sus ONG. Por el contrario, argumentó el autor, los antropólogos deberían concentrarse en la política de la antropología, manteniéndola conceptualmente separada del activismo político en sí que es un dominio diferente y en el que los antropólogos también podrían actuar, pero de forma independiente de su actividad académica (véase también Viveiros de Castro, 2013). Esta postura ha sido trasladada a los debates contemporáneos sobre la política de las antropologías del giro ontológico.

Hoy en día, la relación entre activismo y antropología es absolutamente central para la antropología latinoamericana, pero la cuestión no se puede separar de la historia incómoda de la disciplina que surge directamente del “problema” sobre el modo en el que los Estados Nación criollos y mestizos deben interrelacionarse con sus Otros internos, los pueblos originarios.<sup>15</sup> Myriam Jimeno (2004) sugiere que la “vocación crítica” de la antropología latinoamericana se origina en la “co-ciudadanía” o la “vecindad sociopolítica” entre los antropólogos y sus sujetos de estudio. En toda la región, es cada vez más frecuente que los antropólogos desarrollen su trabajo académico en un registro militante junto con los movimientos indígenas y de trabajadores: por ejemplo, el trabajo de Aida Hernández con las mujeres indígenas del sur de México; el grupo de investigadores Otros Saberes; los miembros del Taller de Historia Oral Andina (THOA) en Bolivia; o los ejemplos menos conocidos en el Atlántico Norte como los trabajos de Virginia Manzano con la Federación Tupac Amaru en Jujuy, Argentina, y de María Inés Fernández Álvarez y su equipo con la UTEP, entre muchos otros (Hernández Castillo, 2016; Hale y Stephen, 2014; Manzano, 2015; Rivera Cusicanqui y el equipo de THOA, 1992; Fernández Álvarez, 2015). Para muchos, esta característica simplemente es inherente al esfuerzo antropológico latinoamericano (Halle, 2006). Hace casi 30 años, Alcida Ramos sugirió que la única opción de los académicos era comprometerse políticamente: “El adagio de las Panteras Negras de los años 60 en Estados Unidos ahora se puede aplicar a muchos casos del Brasil indígena: o eres parte de la solución, o eres parte del problema” (Ramos, 1990, p. 454). Actualmente los antropólogos no pueden evitar preguntarse si son parte de la solución o parte del problema, por mucho que deseen hacerlo.

### **¿Y ahora qué? La política ontológica**

El reciente giro ontológico en la antropología latinoamericana emergió no solo de la tensión intelectual entre la economía política y la cosmología antes delineada, sino también como resultado de la economía política en la región (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016). Las condiciones políticas y económicas han sido propicias para el surgimiento de lenguajes ontológicos de la política. Postular mundos alternativos puede constituir una crítica radical a la política tradicional, y el exotismo puede ser una estrategia política efectiva. Una clave de este proceso es el

---

15. Por supuesto que este problema no es un problema exclusivo de la antropología latinoamericana.

papel de los lenguajes ontológicos en la política contemporánea del Antropoceno que aborda las consecuencias políticas de las relaciones humano-no humano (Kohn, 2015). Por ejemplo, la activista y abogada Nérida Ajay Chilón describe la Pachamama como un ser vivo, nuestra madre que sufre cuando las compañías mineras destruyen los lagos (en los Andes peruanos). En la película “Hija de la laguna” explica que el agua de los lagos es la madre (*mama yaku*) y la sangre de la tierra, y cuenta la historia de cómo cuando ella era joven enfermó de susto porque no le llevó una pequeña ofrenda al agua y por eso le tomó temporalmente el ánimo.<sup>16</sup> De forma similar, Davi Kopenawa describe una selva viva y animada que “siente dolor igual que los seres humanos. Sus altos árboles se quejan cuando caen y ella grita de dolor cuando la queman” (Kopenawa y Albert, 2013, p. 382).

Posiblemente, la crítica a las nociones “occidentales” sobre la Naturaleza como un ambiente objetivado “allí afuera” y disponible para que el ser humano lo manipule es la afirmación menos polémica del giro ontológico, tanto en Latinoamérica como en el Atlántico Norte. Como resume Descola, “ciertos pueblos [originarios] [...] no se consideran colectivos sociales que manejan sus interacciones con el ecosistema, sino simples componentes de un todo más vasto dentro del que no hay una diferenciación real entre humanos y no humanos” (2014, pp. 16-17). La iniciativa Kawsak de los Sarayaku Kichwa en Pastaza, Ecuador, es un ejemplo de una expresión política contemporánea de esta filosofía. La comunidad busca el reconocimiento legal de una nueva categoría de territorio protegido, la Selva Viviente. La declaración de junio de 2018 establece que “KAWSAK SACHA [Selva Viviente] es un ser vivo, con conciencia, constituido por todos los seres de la selva, desde el más infinitesimal al más grande y supremo. Incluye seres de los mundos animal, vegetal, mineral, espiritual y cósmico en intercomunicación con los seres humanos”.<sup>17</sup>

Reconocer explícitamente la “naturaleza” como una relación compleja entre humanos y no humanos posibilita a los académicos y a los activistas hacer hincapié en la política rapaz del extractivismo capitalista que en este momento atraviesa la región y en la particular versión occidental de naturaleza con la que se asocia.<sup>18</sup> Mientras que bajo la voracidad del colonialismo y de las repúblicas se arrasó y aterrizó a los pueblos originarios por su tierra o por la demanda de su fuerza de trabajo, hoy gran parte de los recursos más deseados se encuentran en el subsuelo y la urgencia de exterminar a aquellos que viven allí no se admite tan abiertamente. Entre tanto, la madera continúa siendo un *commodity* valioso, selvas y bosques son talados para cultivar soja o eliminados por los incendios, y las epidemias asolan nuevamente la región. Todavía estamos siendo testigo de los efectos de la nueva

---

16. Película: La Hija de la Laguna, 2015. Dir. Ernesto Cabellos; véase también el debate sobre la película y sobre las entrevistas a Nérida Ayay Chilón en Li y Paredes (2019).

17. Véase <https://kawsaksacha.org/>. La iniciativa también ha sido parcialmente elaborado en diálogo con el antropólogo Eduardo Kohn, tal como lo describe en <https://culanth.org/fieldsights/>. *ecopolitics*. Ambos recuperados el 29 de noviembre de 2019.

18. A nivel analítico es importante especificar qué tipo de noción “occidental” de Naturaleza invocan los antropólogos, del mismo modo que hacemos con la noción “nativa” de Naturaleza. Es posible que muchas personas “occidentales” reconozcan en sí mismos algunos de los aspectos del conocimiento “nativo” sobre los no humanos descritos por los antropólogos.



campana de desertificación que impulsó el boom de los *commodities* de los 2000 y que deja a las comunidades, su aire, sus vías fluviales y su territorio como daño colateral en la guerra por acumular ganancias. Es contra esta campana que los pueblos originarios de toda la región reivindican sus derechos territoriales.

Los abordajes ontológicos pueden ayudar a comprender las consecuencias del extractivismo, especialmente cuando se moviliza la alteridad (ontológica) como estrategia de resistencia a la desposesión. El trabajo antropológico nos muestra que, frente a la embestida, los grupos locales se expresan en múltiples lenguajes de oposición, algunos de ellos ontológicos (Rivera Andía, 2019). Por ejemplo, Marisol de la Cadena (2015) relata que Marino y Nazario Turpo vivían en Pacchanta en los Andes peruanos junto con Ausangate, una montaña (en “nuestro” mundo) y que se movilizaron políticamente en nombre de su ayllu, la comunidad que incluye tanto a las personas (*runakuna*) como a los seres emparentados con la tierra (*tirkuna*). En un momento, Nazario explica que su pueblo se opone a un proyecto de minería a cielo abierto porque destruirá a Ausangate quien se enojará. Eventualmente, Nazario y su comunidad fueron aconsejados que expresen su oposición al proyecto a través de un discurso más “convencional” sobre la sustentabilidad ambiental, pero de todos modos en diferentes puntos del proceso llevan a los seres de la tierra a la política convencional de un modo que, para de la Cadena (2010), muestra mundos diferentes y constituye una cosmopolítica alternativa.

Sin embargo, cabe destacar que el argumento ontológico contra la explotación minera no es el único lenguaje político factible. Sostener un argumento anticapitalista contra la explotación de la montaña sin invocar a los seres de la tierra es posible y se lo hace muchas veces (de la Cadena, 2010; Li y Paredes Penafiel, 2019). No obstante, las estrategias políticas descritas por de la Cadena son un ejemplo de cómo se podría incorporar la cosmopolítica a los debates políticos contemporáneos a través del reconocimiento de múltiples mundos.

Tal vez como consecuencia de la relación entre el perspectivismo y el giro ontológico, la tesis de los múltiples mundos sigue siendo un aspecto controvertido de la teoría ontológica. Como señalaran Bessire y Bond (2014), el problema surge cuando esta discusión se desvirtúa centrándose fundamentalmente en el método antropológico, incluso en ocasiones reduciéndose al mandato de “tomar en serio a los nativos” (ver también Cepek, 2016) y a aceptar que, si lo hacemos, entonces el trabajo etnográfico desafía “nuestros” conceptos y requiere nuevas formas de conceptualización. Para Holbraad y Pedersen (2017), estas desviaciones resienten el potencial radical de la antropología y la posibilidad de imaginar futuros alternativos. Los autores argumentan que la antropología no puede actuar en este mundo, “no puede, por ejemplo, hacer retroceder las fuerzas del colonialismo y del postcolonialismo; indudablemente eso demanda activismo político (y ciertamente acción) de un orden de fuerza y escala totalmente distinto. Sin embargo, lo que sí puede hacer es operar en esa dirección en su propio ámbito inmediato, es decir, en la misma economía de la investigación antropológica” (Holbraad y Pedersen, 2017, p. 196). El problema surge cuando en las teorías antropológicas (fundamentalmente) europeas nos alejamos de una

consideración de la economía política en un sentido materialista y nos acercamos a “la economía de la investigación antropológica” en sí. A esta altura debe ser evidente por qué las tradiciones de la antropología latinoamericana arriba delineadas, combinadas con la situación del capitalismo extractivista contemporáneo, hacen de este cambio discursivo un impulso de despolitización. La cuestión no es la presencia o la ausencia de activismo político, sino el hecho de excluirlo o no de la escritura etnográfica. Tal como lo muestra el trabajo de Alcida Ramos de hace 30 años, se trata de un tema ya señalado hace tiempo (Ramos, 1990).

### **Conclusiones: la política de la alteridad**

El desafío para la teoría de los múltiples mundos cuando se la lleva a cabo en este mundo compartido es que, independientemente de la pregunta de si analizamos la política material o los métodos etnográficos, los lenguajes ontológicos podrían restringir el alcance del compromiso político. En algunas circunstancias, las invocaciones a múltiples mundos o a seres de la tierra sostienen la promesa de conceptualizar relaciones alternativas con la tierra y sus habitantes, humanos y no humanos, y por lo tanto habilitan una crítica ambientalista radical (Ødegaard y Rivera Andía, 2019; de la Cadena, 2015; Salas Carreño, 2017). Queda menos claro por qué funcionarían mejor que los lenguajes de la economía política para nutrir la resistencia contra fuerzas como la deforestación masiva y la degradación ambiental causada por el cultivo de soja para el mercado chino, o la violencia diferencial de la pandemia por COVID-19. Hasta ahora, incluso en su forma más politizada, la antropología del giro ontológico y la cosmopolítica ha tenido un rol menos protagónico en otras cuestiones políticas igualmente importantes para los pueblos originarios. Con esto me refiero a los efectos del capitalismo racial más allá de las relaciones humanos-naturaleza, cuestiones tales como las relaciones laborales de explotación y las desigualdades de poder y de género, incluso dentro de las propias comunidades. Prominentes intelectuales indígenas como Davi Kopenawa no evitan estos temas, tal como lo demuestra la cita al comienzo de este artículo.

Es más, el problema es que la política intelectual de la teorización sobre mundos alternativos no ayuda a abordar el problema analítico y político de larga data de exotizar al Otro, una cuestión profundamente infundida por el racismo y el colonialismo interno. Como mostré en la historia política-intelectual presentada en este ensayo, ésta ha sido una cuestión central del modo en el que españoles y portugueses caracterizaron a los pueblos originarios durante la conquista y la colonización, y del modo en el que los constructores de las naciones criollas celebraron al “indio histórico” del registro arqueológico después de la independencia. Las ideas de la alteridad racial fueron reforzadas por teorías históricas y sociales y empleadas para justificar relaciones de explotación, dominación y desposesión desde hace ya más de 500 años. También han sido un problema para la antropología en la región y de la región desde los comienzos de la disciplina. La tensión entre los abordajes que denominé, por un lado, cosmológico (ya sea indigenista, culturalista o estructuralista) y, por el otro, economía política

(fundamentalmente marxista) es entonces un debate que emerge de la pregunta por cómo las culturas blanca o criolla pueden reconocer la alteridad indígena sin asimilarla o exotizarla en un contexto histórico en el que la alternativa a cualquiera de estas opciones para los pueblos originarios es el exterminio.

La defensa de los indígenas ha consistido en negociar una cuidadosa línea entre la celebración de la alteridad, por un lado, y el exotismo por el otro, y en ocasiones esa dinámica ha tenido consecuencias muy significativas. Para tomar un ejemplo andino, a principios de este siglo la retórica pública de uno de los movimientos aymara más importantes de fines del XX, el katarismo en Bolivia, se apoyó en una definición de indigenidad abrumadoramente rural. A pesar de que muchos de sus líderes eran voceros aymara urbanos educados, retóricamente el movimiento apelaba a los pueblos originarios básicamente como nobles campesinos con una lógica social, política y económica alternativa basada en el ayllu o en sindicatos campesinos (ver, por ejemplo, Untoja, 2000; Quispe, 2001). Los migrantes rurales-urbanos (aquellos a los que Aníbal Quijano analizó como cholos varias décadas antes) eran considerados ya asimilados a la sociedad hispánica, y en el mejor de los casos se los tenía por una suerte de categoría bastarda de aymara que se encontraba por fuera del esquema esencializado de identificación que constituía el marco de la política indígena de ese momento. Rivera Cusicanqui (2010) sostiene que en Bolivia este esquema esencializado del discurso político es consecuencia del multiculturalismo de la década de 1990. La autora dice que “el discurso multicultural escondía también una agenda oculta: negar la etnicidad de poblaciones abigarradas y aculturadas —las zonas de colonización, los centros mineros, las redes comerciales indígenas de mercado interno y de contrabando, las ciudades—” y que, como tal, este discurso forma parte de “la estrategia de desconocer a las poblaciones indígenas en su condición de mayoría, y de negar su potencial vocación hegemónica y capacidad de efecto estatal” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 60). Las poblaciones abigarradas a las que se refiere la investigadora no son híbridas en el sentido de García Canclini porque esa idea connota infertilidad, sino “*ch'ixi*”. *Ch'ixi* es una combinación de elementos aymara y europeos, como el gris que se forma a partir de hebras negras y blancas en los textiles que se fusionan sin mezclarse. *Ch'ixi* “plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 70).

A principios de los 2000, al katarismo político le resultó complejo apelar a las personas abigarradas que son tanto rurales como urbanas, aculturadas o no, y que se mueven entre los dos espacios con comodidad. Evo Morales, por otro lado, no tuvo este inconveniente y se dirigió precisamente a ese grupo con una combinación creativa de política indígena, populismo y anti-imperialismo yanqui. En la medida que los pueblos originarios urbanos se convirtieron en su principal electorado, una vez presidente en 2006 pudo dejar de lado las preocupaciones de las comunidades indígenas rurales, principalmente las de las tierras bajas, que fueron afectadas por la promoción del

extractivismo económico y el desarrollismo estatal de su gobierno. Morales incluso movilizó nociones exotistas de la alteridad indígena para anular las objeciones de las comunidades de las tierras bajas a las actividades extractivistas (Postero, 2017). ¿Qué tipo de estrategia analítica y política se podría emplear en una situación de este tipo? Uno de los problemas de los lenguajes ontológicos en este contexto es que enfrentan diferentes indigenidades porque las poblaciones urbanas que apoyaron a Evo son tan indígenas como las de las tierras bajas que se opusieron a su desarrollismo. Los análisis ontológicos tampoco ayudan a explicar las alianzas entre comunidades indígenas y las elites mestizas que cuestionaron el compromiso de Evo con la democracia y que, finalmente, llevaron a su caída en noviembre de 2019. El modelo basado en clases propuesto por la tradición de la economía política tampoco provee explicaciones para estas cuestiones. Y ninguno de estos dos abordajes explica el resurgimiento de su movimiento político un año después, mucho menos de los eventos de junio de 2024.

En Brasil, en palabras que resuenan a las distinciones entre el Perú oficial y el Perú profundo de la década de 1980, Jair Bolsonaro afirmó en 2015<sup>19</sup> que los indios no deben ser tratados como “animales de zoológico”, con lo que quiso decir que no deben ser tratados como personajes exóticos que no son “seres humanos como nosotros” (de la cita de 2019 que abre este artículo). Estas afirmaciones revelan su deseo de sostener la modernidad de los “indios” y negar su indigeneidad, algo que cuadra cómodamente con una agenda económica particular: en la entrevista de 2015, también dijo “*não tem terra indígena onde não têm minerais. Ouro, estanho e magnésio estão nessas terras, especialmente na Amazônia, a área mais rica do mundo. Não entro nessa balela de defender terra pra índio*”. Refiriéndose a las reservas de Mato Grosso, sostiene que “*sufocam o agronegócio*”.<sup>20</sup> Cuando los presidentes de los países siguen viendo a los amerindios como primitivos y como obstáculos para el desarrollo se torna imperativo para los pueblos originarios afirmar su humanidad, su sofisticación cultural y su derecho a gobernar su propio territorio. A esta altura debe ser obvio que la afirmación de una alteridad radical podría ser una respuesta política lógica en este contexto, a pesar de los riesgos del esencialismo estratégico (Ramos, 1998). Pero también debe ser obvio que sería peligroso depender únicamente de esto sin involucrarse por lo menos hasta cierto punto en la economía política de la autonomía indígena y el capitalismo extractivista en la región. Esta combinación ha sido puesta en práctica con facilidad por los activistas indígenas, incluso si algunos todavía no los han oído e insisten en localizarlos en categorías esencializadas.

El líder e intelectual indígena Ailton Krenak dice: “El movimiento indígena nació con esa conciencia de hijos de la madre tierra, y con una capacidad de crítica política activa” (de Souza e Silva, 2018; énfasis propio). Aquí encontramos

---

19. Ver citas de 2015 en referencia 1.

20. No hay territorio indígena en el que no haya minerales. En esas tierras hay oro, aluminio y magnesio, especialmente en la Amazonía, la zona más rica del mundo. No me voy a meter en esta tontería de defender la tierra para los indios.

indicios de cómo los activistas y los académicos podrían llevar adelante una agenda anticapitalista para la justicia social y económica que evite los errores tanto de las teorías (potencialmente) esencializadoras de los múltiples mundos y las teorías simplistas de la modernización.

En este ensayo demostré que la tensión entre las dos tradiciones analíticas de la economía política y la cosmología ha recorrido la antropología latinoamericana desde su concepción como disciplina e incluso antes. Es poco probable que esta tensión se resuelva en un futuro cercano, pero existen varias estrategias posibles. Primero, podemos reconocer la dialéctica sin intentar alcanzar una síntesis entre los dos polos. Por el contrario, el desafío será mantener ambos polos en tensión. Segundo, debemos poner en un diálogo más explícito la antropología del giro ontológico con las tradiciones antropológicas y de pensamiento social latinoamericanas involucradas más directamente con la política, especialmente los trabajos sobre multiculturalismo, política indígena y descolonización (por ejemplo, Hernández Castillo, 2016; Jimeno, 2004; Ramos, 1990; Rivera Cusicanqui, 2015). Tercero, podemos seguir el ejemplo de aquellos que elaboraron lenguajes teóricos menos totalizadores que no buscan ni la asimilación total (es decir, la similaridad), ni la alteridad completa, sino que son más *ch'ixi* en el sentido de Rivera Cusicanqui (2010, 2015). Este esfuerzo puede privilegiar las antropologías de la contingencia, la mezcla y el cambio y la ocupación simultánea de diferentes posiciones y perspectivas, sin dejar de atender a las diferencias de jerarquía y las inequidades. Krenak (2021, p. 21) señala que el libro de Davi Kopenawa con Bruce Albert “tiene la potencia de mostrarnos, a nosotros que estamos en esta especie de fin de los mundos, cómo es posible que un conjunto de culturas y de pueblos aún sea capaz de habitar una cosmovisión, habitar un lugar en este planeta que compartimos de una manera tan especial, en la que todo cobra sentido.” Probablemente este sea un objetivo modesto, aunque importante, al que los antropólogos pueden aspirar: una mejor comprensión de este planeta o mundo que compartimos y nuestro habitar en algún lugar dentro de él.

### **Agradecimientos**

Mi agradecimiento a Natalia Buitron Arias, Gwen Burnyeat, Chloe Nahum Claudel, Paulo Drinot, Marta Magalhães Wallace, Gabriela Ramos y Pete Wade por las sugerencias de sus lecturas y otros consejos; a Laurie Denyer-Willis los *tips* de traducción del portugués al inglés; a Gabriela Chiocca, Julieta Gaztañaga y Dolores Señorans por la traducción al español; y también al curso de Eduardo Restrepo y WAN disponible en <http://www.ram-wan.net/eduardo-restrepo/2016/07/14/>

## Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, G. (1979). *Regions of Refuge/Gonzalo Aguirre Beltrán*. Society for Applied Anthropology.

Álvarez Àvila, C. (2017). *Levantando viento en la rogativa. Señales, equívocas y comunicaciones entre humanos y fuerzas de la naturaleza*. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 29: 149–173.

Ari, W. (2014). *Earth Politics. Religion, Decolonization, and Bolivia's Indigenous Intellectuals*. Duke University Press.

Baez-Jorge, F. (2002). *Antropología e indigenismo en latinoamérica: Señas de identidad*. In: Leon Portilla M (ed) *Motivos de la Antropología Americanista*. Fondo de Cultura Económica, pp. 17–38.

Benavides, O.H. (2013). *Mestizaje and the Legacy of José María Arguedas*. Oxford Bibliographies. Bessire L and Bond D (2014) Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist* 41(3): 440–456.

Blaser, M. (2010). *Storytelling Globalization From the Chaco and Beyond*. Duke University Press.

Bonfil Batalla, G. (1983). *Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica*. En: Medina A y García Mora, C. (eds), *La Quiebra Política de la Antropología Social en México (Antología de una Polémica)*. La Impugnación. UNAM, pp. 141–164.

Cepek, M. (2016), *There might be blood: Oil, humility, and the cosmopolitics of a cofán petro-being*. *American Ethnologist* 43(4): 623–635.

Cheah, P. and Robbins, B. (1998). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. University of Minnesota Press.

Degregori, C.I. (1991). *How difficult it is to be God. Ideology and political violence in Sendero Luminoso*. *Critique of Anthropology* 11(3): 233–250.

Degregori, C.I. (2000). *No hay país más diverso: Compendio de antropología peruana*. 1. ed. ed. San Miguel, Lima, Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

de la Cadena, M. (2005). *The production of other knowledges and its tensions: From andeanist anthropology to interculturalidad?* *Journal of the World Anthropology Network*, 1: 13–33.

de La Cadena, M. (2010). *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond "politics"*. *Cultural Anthropology* 25(2): 334–370.

de La Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.

Descola, P. (2014). *Beyond Nature and Culture* (Trans. Lloyd J. University of Chicago Press).

De Souza e Silva, J. (2018). *Ailton krenak – la potencia del sujeto colectivo. entrevista. periferias* 1. <https://revistaperiferias.org/es/materia/ailton-krenak-la-potencia-del-sujeto-colectivo-parte-i/>

Dias, C. and Marras, S. (2019). *Entrevista: Fala kopenarwa! Sem floresta não tem história*. *Mana* 25(1): 236–252.

Escobar, A. (1985). *¿He Vivido en Vano? Mesa Redonda Sobre Todas las Sangres*. 23 de Junio de 1985. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fernández Álvarez, M. I., Ed. (2015). *Hacer Juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva.*, Editorial Biblios.

Fausto, B. (1999). *A Concise History of Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fausto, C. (2020) Under heavy fire: Brazil and the politics of anti-memory. *Latin American Antiquity* 31(2): 247–255.

Gonzalez Casanova, P. (2006 [1969]). *Sociología de la Explotación*. Buenos Aires: CLACSO. Hale CR (2005) Neoliberal multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review* 28(1): 10–28.

Hale, C.R. (2006). *Activist research v. Cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology*. *Cultural Anthropology* 21(1): 96–120.

Hale, C.R. and Millaman, R. (2005), *Cultural agency and political struggle in the era of the 'indio permitido'*. En: Sommer D (ed) *Cultural Agency in the Americas*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 281–301.

Hale, C.R. and Stephen, L. (2014). *Otros Saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*. Santa Fe: SAR Press.

Hernandez Castillo, R.A. (2016). *Multiple InJustices: Indigenous Women, Law,*

and *Political Struggle in Latin America*. University of Arizona Press.

Holbraad, M. and Pedersen, M.A. (2014). *The politics of ontology*. Theorizing the Contemporary, *Fieldsights*, January 13. <https://culanth.org/fieldsights/series/the-politics-of-ontology>

Holbraad, M. and Pedersen, M.A. (2017). *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.

Jensen, C.B. (2017). New ontologies? *Reflections on some recent 'turns' in STS, anthropology and philosophy*. *Social Anthropology* 25(4): 525–545.

Jimeno, M. (2004). *La vocación crítica de la antropología latinoamericana*. *Maguaré* 18: 33–58.

Kohn, E. (2015). *Anthropology of ontologies*. *Annual Review of Anthropology* 44(1): 311–327. Kopenawa, D. and Albert, B. (2013). *The Falling Sky. Words of A Yanomami Shaman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Krenak, A. (2021). *Ideas para postergar el fin del mundo*. Prometeo Libros. Traducido por Rodrigo Álvarez .

Li, F. and Paredes Penafiel, A.P. (2019). Stories of resistance: Translating nature, indigeneity, and place in mining activism. En: Vindal Ødegaard, C. and Rivera Andía, J.J. (eds). *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies From South America*. Palgrave Macmillan; pp. 219–243.

Manzano, V. (2015). *Lugar, Trabajo Y Bienestar: La Organización Barrial Tupac Amaru en Clave de Política Relacional*. *Publicar*, 19. <https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/7844> Mariátegui JC (1971) *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. (trans. Urquidí M) University of Texas Press.

Mayer, E. (1991). *Peru in deep trouble: Mario Vargas Llosa 'Inquest in the Andes' reexamined*.

Medina, A. and García Mora, C. (1983). *La Quiebra Política de la Antropología Social en México (Antología de una Polémica)*. La Impugnación. UNAM.

Ødegaard, C.V. and Rivera Andía, J.J. (2019). *Indigenous Life Projects and Extractivism. Ethnographies From South America*. Palgrave Macmillan.

Oliveira, R.C.d. (1972). *A sociologia do Brasil indígena; (ensaios)*. *Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro*. Oliveira, J.P.d. (1998). Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1): 47–77.



Pagden, A. (1988). *The Fall of Natural man : The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (1988 printing).

Patzi Paco, F. (1999). *Etnofagia estatal: Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la reforma educativa)*. Bulletin de l'Institut Français des Études Andines 28(3): 535–559.

Patzi Paco, F. (2009). *Sistema Comunal. Una Propuesta alternativa al Sistema Liberal*. 3ra. edición Editorial Viciuña.

Pedersen, M.A. (2011). *Not Quite Shamans : Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Cornell University Press, 2011.

Postero, N. (2017). *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia*. University of California Press.

Quijano, A. (1980). *Dominación Y Cultura; Lo Cholo Y el Conflicto Cultural en el Perú*/Aníbal Quijano. Mosca Azul Editores.

Quispe, F. (2001). *Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua*. En: García Linera A, Gutiérrez R, Prada Alcoreza R, et al. (eds) *Tiempos de Rebelión*. Muela del Diablo editores, pp. 163–189.

Ramos, A.R. (1990). *Ethnology Brazilian style*. *Cultural Anthropology* 5(4): 452–472.

Ramos, A.R. (1998) *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. University of Wisconsin Press.

Ramos, A.R. (2012). *The politics of perspectivism*. *Annual Review of Anthropology* 41(1): 481–494.

Ribeiro, D. (1970). *Os índios e a Civilização: a Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Civilização Brasileira.

Rivera Andía, J.J. (2019). *The silent 'cosmopolitics' of artefacts: Spectral extractivism, ownership and 'obedient' things in Cañaris (Peru)*. En: Vindal Ødegaard, C. y Rivera Andía, J.J. (eds). *Indigenous Life Projects and Extractivism Ethnographies From South America*. Palgrave Macmillan, pp. 165–194.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* - 1a ed. -Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología e la Imagen. Miradas Ch'ixi desde la Historia Andina*. Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. y equipo THOA (1992). *Ayllus y Proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. Aruwiyiri.

Roel Mendizábal, P. (2000). *De folklore a culturas híbridas: Rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nos/otros*. En: Degregori CI (ed) No hay País más Diverso. Compendio de Antropología peruana. San Miguel, Lima, Peru: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 74–122.

Ruiz Serna, D. y Del Cairo, C. (2016). *Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno*. *Revista de estudios sociales* 55: 193–204.

Salas Carreño, G. (2017). *Mining and the living materiality of mountains in Andean societies*. *Journal of Material Culture* 22(2): 133–150.

Starn, O. (1991). *Missing the revolution: Anthropologists and the war in Peru*. *Cultural Anthropology* 6(3): 63–91.

Stavenhagen, R. (2002). *Indigenous peoples and the state in Latin America: An ongoing debate*. En: Sieder R (ed) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Palgrave, pp. 24–44.

Stengers, I. (2005). *The cosmopolitical proposal*. En: Latour B and Weibel P (eds) *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 994–1004.

Trouillot, M-R. (2003). *Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness. Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 7–28.

Untoja, F. (2000). *El Retorno del Ayllu*. La Paz.

Vasconcelos, J. (1948 [1929]). *La Raza Cósmica*. [https://www.ingenieria.unam.mx/dcsyhfi/material\\_didactico/Literatura\\_Hispanoamericana\\_Contemporanea/Autores\\_V/VASCONCELOS/RA.pdf](https://www.ingenieria.unam.mx/dcsyhfi/material_didactico/Literatura_Hispanoamericana_Contemporanea/Autores_V/VASCONCELOS/RA.pdf)

Viveiros de Castro, E. (1999). *Etnologia brasileira*. En: Miceli S (ed) *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970–1995)*. *Antropologia (Volume I)*. Editora Sumare, pp. 109–221.

Viveiros de Castro, E. (2013). *The relative native*. (trans. Sauma J and Holbraad M) *HAU. Journal of Ethnographic Theory* 3(3): 469–502.

Wade, P. (2017). *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*. Duke University Press.



# Territorio y mediación de conflictos

## Técnica, valor moral y performance estatal



por Mariana Inés Godoy

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales  
y Humanidades-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas  
y Técnicas, Universidad Nacional de Salta  
mariananes@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-8299-1818>

### RESUMEN

Este artículo realiza una aproximación etnográfica a los sentidos y usos del concepto de “territorio” en el contexto de la mediación de conflictos en la provincia de Salta/Argentina, y más específicamente, de un tipo de abordaje novedoso en este dispositivo como es el de los llamados *Conflictos Públicos Complejos*. Me planteo comprender cómo es que el estado y la justicia configuran una imagen de sí mismos a partir de la idea a la vez técnica y moral de “llegar a territorio”, lo que acentúa una dimensión personalizada y atenta a las relaciones locales, y cuáles son algunos de los dilemas de este enunciado que se advierten en la práctica. Para ello tomo en consideración la perspectiva de los propios mediadores que conforman los equipos de trabajo en esta materia, y me detengo en la experiencia de dos casos de intervención concretos.

**Palabras claves:** mediación de conflictos, Conflictos Públicos Complejos, territorio, moralidades, performance estatal.

**Territory and conflict mediation: technique, moral value and state performance**

### ABSTRACT

This article takes an ethnographic approach to the meanings and uses of the concept of “territory” in the context of conflict mediation in the province of Salta/Argentina, and more specifically, of a type of intervention that is new in this field, that of the so-called Complex Public Conflicts. Taking into consideration the perspective of the mediators themselves who make up the teams working in this area, and focusing on the experience of two specific cases of intervention, I will try to understand how the state and the justice system shape an image of themselves based on the technical and moral idea of “reaching the territory”, emphasizing a personalized dimension that is attentive to local relations, and what are some of the dilemmas of this statement that can be observed in practice.

**Keywords:** conflict mediation, Complex Public Conflicts, territory, moralities, state performance

**RECIBIDO:** 22 de diciembre de 2023

**ACEPTADO:** 12 de junio de 2024

**CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:** Godoy, M. (2024). Territorio y mediación de conflictos. Técnica, valor moral y performance estatal. *Etnografías Contemporáneas*, 10(19), 172-199.



## Introducción

En este trabajo propongo una aproximación a los sentidos y usos de la noción de “territorio” en el contexto de distintas prácticas ligadas al dispositivo de la mediación de conflictos. La mediación es una modalidad de gestión de disputas interpersonales y en el espacio público enmarcada en los denominados *Métodos Alternativos de Resolución de Conflictos*, que surge ante lo que se declara un contexto de crisis y emergencia de los sistemas judiciales (Matta y Godoy, 2016). Bajo los principios ligados a la “voluntariedad”, la “participación”, el predominio de la oralidad y la informalidad, un tercero neutral –el mediador/a– colabora en la comunicación de las partes en conflicto en el horizonte de una solución que redunde en el beneficio de ambas, y lo haga en un tiempo mucho menor que el que llevan los procesos judiciales tradicionales.

En particular, la provincia de Salta<sup>1</sup> ha logrado en pocos años un despliegue territorial e institucional amplio en materia de mediación, en distintas escalas estatales, en el orden civil, penal y comunitario y que ha abarcado un conjunto diverso de conflictividades en el ámbito urbano, rural y de problemáticas también diversas: familiares, vecinales, en la cuestión indígena, el acceso a tierra, la actividad turística, etc. Así, promueve incesantes iniciativas en un campo en permanente expansión (Godoy, 2020). En este contexto, nuestro trabajo se ha centrado en la experiencia de la mediación penal regulada por el Ministerio Público Fiscal, en donde, en los últimos años, nos ha interesado la emergencia y progresiva estatalidad de la categoría de *Conflictos Públicos Complejos*, a partir de la hipótesis de una segunda etapa de desarrollo de la mediación (Godoy, 2023). Bajo esta noción se interviene en disputas que envuelven a sujetos colectivos y demandas en el espacio público, así como asuntos de interés público y actores estatales como parte del conflicto y como quienes deben contribuir a dirimirlos (conflictos por demandas de tierras; disputas entre jóvenes por territorio; entre vecinos por el uso del espacio público, entre trabajadores y patronales empresarias o autoridades gubernamentales, etc.). En esta clase de conflictividad el “trabajo en territorio” adquiere una preponderancia particular, aspecto sobre el que nos proponemos profundizar en este artículo.

Desde su etimología, la noción de territorio está asociada a un ejercicio de gobierno, es decir, a la acción dirigida a la administración, la soberanía y el control sobre una unidad física y social determinada.<sup>2</sup> A la vez, como señala Tiscornia (2015), se trata de una categoría cuyo significado está asociado a la intervención para la modificación de lo que en él ocurre (a través de prácticas civilizatorias, pacificadoras o violentas). Distintos trabajos han llamado la

---

1. La provincia de Salta se ubica en la región noroeste de la Argentina al límite con Bolivia, Paraguay y Chile. Con 1.440.672 habitantes (censo 2022), se caracteriza por una fuerte jerarquización y segmentación social tanto de clase como étnica y racial con pervivencia de las oligarquías locales en las posiciones de poder e influencia social. Sobre la base de una vasta variedad de climas y diversidad ecológica que van desde las altas cumbres hasta las llanuras tropicales Salta puede considerarse según Bulibasich y Rodríguez (2006), el Estado Provincial de la República Argentina con la mayor diversidad de etnias indígenas.

2. Foucault (2006) en su modelo del paso de la soberanía al arte del gobierno, indica que el dominio en los estados modernos ya no se ejerce únicamente sobre un territorio sino a partir de una articulación entre *personas y cosas*; es decir, se incluye ese territorio como uno de sus componentes fundamentales –con sus riquezas, recursos, medios de subsistencia–, pero imbricado con la población como objeto específico de una administración pública y una economía política racional asentada en saberes estadísticos, aparatos de seguridad y un poder de tipo pastoral que es capaz de reunir y dirigir a individuos dispersos.

atención sobre la generalización del enfoque de lo territorial en la década de 1990 en el ámbito de las políticas públicas y las prácticas de las ONG como parte de la aparición de la preocupación por la cuestión social frente a procesos de desindustrialización y desocupación, la creciente incidencia de los organismos multilaterales de crédito en nuestra región, los procesos de descentralización estatal con la transferencia de la responsabilidad del gasto y ejecución de políticas asistenciales a los niveles provinciales y municipales, la des-universalización de los derechos, la focalización de la asistencia y en definitiva, la fuerza que cobraron los “lugares” en el contexto de la globalización (Benedetti, 2011, p. 63; Medan, 2019). Pero la dimensión territorial y local se re-valorizó en la Argentina de la posconvertibilidad posterior al 2002 con la recuperación de la intervención estatal en diferentes instancias económicas y sociales y el refuerzo de las relaciones entre problemáticas territoriales y políticas públicas (Andreani, 2016). Así, la necesidad de un “abordaje territorial”, un “trabajo en territorio” o que las instituciones y los operadores “lleguen al territorio” sigue constituyendo un discurso y enfoque extendido para abordar cuestiones como la pobreza, la salud, la educación o el acceso a la justicia.

Para el campo que nos interesa, referido a la seguridad y a la administración de conflictos, Tiscornia (2015) se ha detenido en el caso de la creación y puesta en funcionamiento del Cuerpo de Policía Barrial en el año 2012 en algunos barrios populares de la Ciudad de Buenos Aires. Y por otro lado Medan (2019) en las tensiones que supone el llamado “abordaje territorial” y comunitario en la implementación de programas de inclusión y prevención social del delito destinados a jóvenes en riesgo. La iniciativa de la policía barrial que describe Tiscornia supuso la intervención en territorios vulnerables, donde, según propone, al estado se le escapa el ejercicio pleno de su jurisdicción –pues las personas habitan en los márgenes del estado– pero al mismo tiempo están atravesados por la intervención estatal. Esta experiencia implicó un cambio de paradigma en la formación y el ejercicio del poder de policía, lo que acentuó de un modo novedoso su faz pacificadora y modeladora de las costumbres. Así, en vez de organizar sus prácticas sobre la sospecha, la hostilidad y la violencia, debía construirse sobre la concepción de las personas del barrio como sujetos de derechos, sobre relaciones de interconocimiento y reconocimiento local a partir de “caminar el barrio”, de conocer y saber vincularse con vecinos y referentes barriales y estatales, de fortalecer las habilidades para la resolución de conflictos entre vecinos, el abordaje de problemáticas como la violencia familiar o la venta y el consumo de drogas en el barrio. Entretanto, el trabajo de Medan (2019), muestra el modo en el que la noción de “territorio” está semánticamente asociada al de “comunidad” (y al de *barrio*) en los programas destinados a jóvenes con conflictos socio-penales. A partir de recuperar la reflexión de varios autores sobre este asunto, la autora señala que el territorio y la comunidad son unidades significativas que pueden tener a la vez una connotación positiva, pues allí se sustenta el lazo social y afectivo, sentimientos de pertenencia, la participación de la cosa común, pero también resonancias negativas, es decir, constituirse, tanto para los agentes estatales como para los propios jóvenes, en un espacio amenazador y fuente de

riesgos (de introducir o mantener a los jóvenes en el mundo del delito, *las malas juntas*, el consumo problemático, etc.) en el que el Estado debe intervenir. La noción de comunidad, además, convive en estos programas con una narrativa que potencia la dimensión de la responsabilidad y elección individual para la gestión del riesgo, y, sin embargo, la perspectiva de los jóvenes en interacción con estas propuestas muestra que los sentidos sobre el territorio resultan mucho más heterogéneos, alternos y difíciles de aplicar en un sentido lineal.

Tomando en consideración la propuesta de Medan, quien reflexiona que el territorio —y la comunidad— son elementos políticos opacos, cuyos sentidos son múltiples y su eficacia como elemento de la gestión poblacional, compleja (Medan, 2019, p. 147), quisiera centrarme en el uso de esta noción en un contexto etnográfico específico. En este artículo sostengo como hipótesis que, en la práctica de la mediación el *territorio* aparece, en primer lugar, como un recurso técnico que propende a la eficacia de este dispositivo. Pero también, en segundo lugar, llega a convertirse en un concepto moral (Balbi, 2007), es decir, una máxima de conducta en la intervención, esperable y deseable de parte de los equipos intervinientes. Un concepto que, lejos de formar parte de una mera declaratoria, debe ser ritualizado en las instancias de mediación específicas. En tercer lugar, bajo estas prácticas que describiré a continuación, más o menos ritualizadas, se despliega una suerte de *performance estatal*, es decir, se realizan ciertos *actos* o gestos de teatralización de lo oficial (Bourdieu, 2012 p. 47), bajo la forma de repertorios y protocolos que buscan ciertos efectos y donde tienen protagonismo no funcionarios encumbrados sino operadores que reclaman cierto anonimato. En este caso el estado —y la justicia— buscan ser imaginados y producir ciertos *efectos* (Gupta, 2015), o sostener una idea-de-estado (Abrams, 1977) y una sensibilidad jurídica particular (Geertz, 1994) ligadas a las ideas de proximidad y de un estado más *amable*. En este sentido, el reconocimiento del territorio y lo territorial sujeto a las personas y a relaciones específicas contribuye, entre otros numerosos aspectos de la práctica de la mediación, a deshacer, mediante una actuación específica, la impersonalidad formalista de la administración burocrática moderna, caracterizada, siguiendo a Weber (2014) por la deshumanización, es decir “sin acepción de personas” y “sin odio y sin pasión, por ello, sin “amor” y sin “entusiasmo”. Por el contrario, la aproximación territorial recupera el aspecto ostensiblemente actual del interés en las cosas propiamente humanas, en el caso y la persona concreta. Tanto es la importancia de este mecanismo imaginativo de lo estatal y de la justicia que puedo arriesgar que, por momentos, no parece tan importante que el conflicto llegue o no a resolverse, sino que el estado se presente como que está haciendo algo y de una determinada manera.

En la segunda parte de este artículo, a partir del abordaje de dos casos de mediación específicos, deslizaremos algunos de los dilemas o tensiones que implica poner en práctica esta noción moral y esta idea de estado en relación con las tramas sociológicas en las que los conflictos se asientan.

Para complementar estos objetivos metodológicamente nos situamos en un tipo de abordaje etnográfico que combina la realización de entrevistas a mediadores con el acompañamiento y observación de procesos de mediación a lo largo de su desarrollo.

## El territorio en la mediación penal de conflictos

Como en otros lugares del país, en la provincia de Salta distintas políticas públicas relacionadas a la justicia y a la seguridad adoptaron un enfoque territorial, al menos en lo relativo a la descentralización y emplazamiento de sus unidades funcionales. Esa idea expansiva a nivel territorial suele enmarcarse en un concepto muy esgrimido por funcionarios públicos acerca de una provincia muy “diversa” en cuanto a su geografía —que comprende desde regiones montañosas hasta ecosistemas de yungas y valles—, y también en términos socioculturales, a partir de la existencia de una significativa variedad de comunidades originarias.<sup>3</sup>

La mediación en Salta, regida por la Ley provincial N° 7324 y el decreto que la reglamenta N° 3456/09 se organiza más bien por criterios de división de competencia jurisdiccional e institucional que por el tipo de conflictividades abordadas. Así, nos encontramos con la mediación “judicial” dependiente de la Corte de Justicia de Salta que trabaja tanto en Salta como en Centros del interior de la provincia sobre procesos judiciales iniciados en el fuero de familia, civil y comercial. La llamada “mediación comunitaria”, dependiente del Poder Ejecutivo y en articulación con los gobiernos municipales distribuye alrededor de 72 Centros de Mediación Comunitaria en núcleos comunales de zonas rurales, barrios urbanos y lugares estratégicos por su centralidad institucional o su alta circulación y se orienta principalmente al trabajo sobre conflictos de orden familiar, y en menor medida a cuestiones patrimoniales y de vecindad.<sup>4</sup> Bajo esta misma categoría opera desde más recientemente el Centro Público de Mediación del Ministerio Público de la Defensa, emplazado en la Ciudad Judicial, que recepta de parte de las Defensorías Públicas principalmente conflictos de orden familiar, aunque también de orden civil y comunitario.<sup>5</sup> Por otra parte, existen también Centros de Mediación privados o bien cuyos servicios son ofrecidos por colegios profesionales. En fin, todas estas modalidades promueven en mayor o menor medida su penetración hacia el espacio territorial de la ciudad capital y la provincia.

Sin embargo, queremos detenernos en este sentido en la mediación penal introducida en el ámbito del Ministerio Público Fiscal a partir de la reforma de tono acusatorio del Código de Procedimiento Penal provincial (CPP) de 2011, con protagonismo de las fiscalías penales en la investigación y acusación penal.

---

3. Cuenta con nueve pueblos indígenas hoy reconocidos por el Estado provincial: kolla, diaguita, chané, chorote, chulupí, guaraní, tapiete, toba y wichí. Otros cinco continúan reclamando reconocimiento: lule, tastil, atacama, iogys y weenhayek (Milana y Villagra, 2021).

4. En general los conflictos de orden familiar refieren a asuntos como alimentos, cuidado personal, derecho comunicacional, plan de parentalidad, liquidación de los bienes de la sociedad conyugal, división de cosas comunes. Los conflictos que llaman en el plano de la “comunidad” o de “vecindad” se refieren a cuestiones como consorcios, medianería, ruidos molestos, entre otros. Los de orden civil a cuestiones como daños y perjuicios, cobro de pesos, división de condominio, acciones reales.

5. A los tipos de conflictos antes mencionados en la mediación comunitaria, se agregan en este caso los de orden civil, es decir cuestiones como daños y perjuicios, cobro de pesos, división de condominio, acciones reales.



Esta modalidad incluye la posibilidad de tratar una gran variedad de delitos “menores” que surgen cuando existe una denuncia penal, ya sea en sede policial o en cualquier otro organismo habilitado para ese fin, se inicia indefectiblemente a partir de la derivación del fiscal, incluso antes de abrir una investigación penal propiamente dicha, quien debe seguir ciertas objeciones procesales explicitadas en el CPP acerca de los temas no mediables.<sup>6</sup> El objetivo de máxima es que el denunciado o imputado pueda “reparar” el “daño” ocasionado mediante un “acuerdo” con la “víctima”. Pero lo que queremos destacar es que su sistema se organizó en torno a un paulatino desmembramiento de la oficina que originalmente concentraba la totalidad de los mediadores,<sup>7</sup> quienes fueron progresivamente ubicados al interior de fiscalías penales descentralizadas.<sup>8</sup> De un total de 23 mediadores penales, tres se encuentran ubicados en Centros de Mediación (en adelante CM) en la Ciudad Judicial (respondiendo a fiscalías emplazadas allí), y los otros veinte en fiscalías de distintos barrios y localidades del interior de la provincia. Es decir que la mediación penal, por esa forma de distribución física, se encuentra de por sí con alguna presencia territorial en espacios de proximidad y si se quiere, en vínculo con el concepto de lo “comunitario”, a pesar de no adoptar reglamentariamente esa clasificación.

Pero adicionalmente el trabajo con los llamados *Conflictos Públicos Complejos* (en adelante CPC) agrega cierta singularidad a los conceptos de “territorio” y “territorialidad”. Si bien en otro artículo (Godoy, 2023) me detuve en el análisis del proceso de emergencia y progresiva absorción de la categoría de CPC en el ámbito de la mediación penal, aquí solo presentaré algunas cuestiones de enfoque y procedimiento para una buena contextualización del problema a desarrollar. A diferencia de la mediación clásica, que se encuentra con disputas paritarias (esposo-esposa; dos vecinos; un supuesto deudor y su cobrador o un

---

6. El CPP de Salta, establece esta alternativa para delitos sancionados con pena de prisión de hasta seis años, aunque este criterio ha adquirido cierta flexibilidad en la práctica (Godoy, 2016). En el ámbito de la mediación penal común los mediadores se encuentran con reclamos por lesiones derivadas de accidentes de tránsito; casos de amenazas, lesiones y daños que involucran distintos grados de agresión o amenazas de agresión entre vecinos, familiares o más o menos conocidos; conflictos de usurpación por terrenos o casas que se comparten, o territorios en disputa con atribuciones de posesión o propiedad; casos de estafas de individuos o pequeñas empresas; de hurto, retención indebida; de incumplimiento de los deberes de asistencia familiar o de impedimento de contacto de menores con padres no convivientes, entre varios otros, éstos últimos muy parecidos a los casos tratados en mediación civil en el ámbito judicial o comunitario. En fin, conflictos diversos que involucran por lo general relaciones de proximidad y situaciones de violencia cotidiana, al igual que a grupos atravesados por situaciones de vulnerabilidad económica y social, aunque varios conflictos exceden la posibilidad de una clasificación estricta de los conflictuantes en términos socio-económicos.

7. A fin de facilitar la lectura, no se incluyeron recursos como la “@”, “x” o el uso de barras “as/os”, pluralizando el masculino dada la forma usual del idioma español. Sin embargo, debemos aclarar que la gran mayoría de las y los mediadoras son mujeres, por lo que deseamos que se tenga en cuenta la intención no sexista de este uso.

8. La reforma del Código de Procedimiento Penal hacia un sistema acusatorio supuso que la investigación y acusación penal estuviera organizada en unidades fiscales según un criterio de “especialización” delictiva y un criterio territorial, ubicándose en su mayoría, 38 sobre 52, en distintos barrios de la ciudad, en oficinas céntricas descentralizadas respecto a la Ciudad Judicial y en localidades del interior de la provincia.

supuesto estafador y su víctima, etc.) en un CPC el proceso identifica y va agregando a la negociación otros actores y redes más amplias de vínculos sociales que exceden en muchos casos las denuncias iniciales. Estos casos surgen en general como cualquier caso común de mediación penal, es decir, a partir de denuncias penales por delitos como los de turbación de propiedad, usurpación, lesiones, amenazas y daños, entre otros, derivados a mediación desde las fiscalías. Aquí hay un proceso complejo, que no llegaremos a analizar, de categorización del conflicto como CPC, en base principalmente a consideraciones técnicas del mediador que recibe el caso en diálogo con la Directora del CM (como que existe una multiplicidad de partes en la disputa; que parece difícil que los actores se trasladen a la ciudad de Salta para una mediación; el impacto del conflicto por fuera de los actores primarios; la posible afectación de un interés público; la especificidad del problema del trabajo con los pueblos originarios). Pero también en ciertos conflictos de repercusión pública puede que sean las autoridades del Ministerio Público o bien los mismos fiscales quienes convoquen de oficio al equipo. Como tales, estos conflictos suponen un enfoque de intervención que también se aleja de la mediación clásica que apela a un único mediador para en cambio conformar “equipos” preferentemente interdisciplinarios para su abordaje. El Centro de Mediación del Ministerio Público (en adelante CM) establece por *memorándum* que este equipo o alguno/s de sus miembros, pueden ser solicitados por Oficio dirigido a la Directora del Centro para co-mediación en conflictos considerados de índole compleja y un protocolo interno al CM de Mediación establece los roles y división de tareas de los miembros del equipo.

La conformación de estos equipos se ha realizado mayormente a partir de la iniciativa individual de algunos de los mediadores penales y de la Directora del CM, interesados en este tipo de conflictividades y forma particular de abordaje, en un proceso que podríamos sintetizar como de *activismo institucional*, siguiendo a Rebeca Abers (2021), es decir, de la acción creativa de servidores públicos al interior de las instituciones gubernamentales que provocan transformaciones en esas burocracias y en el contexto social más amplio. Y en este marco, como hemos tratado en otro artículo (Godoy, 2023), a través de procesos de formación incentivados por fundaciones dedicadas a la capacitación de mediadores como por actores gubernamentales locales para el tratamiento de conflictividades recurrentes en la provincia. Los mediadores empiezan a advertir, según pudimos reconstruir en dicho artículo, la existencia de conflictos con los que se enfrentaban en los CM —como los persistentes conflictos de tierras— que desbordaban el esquema de mediación tradicional, tanto porque había un interés público comprometido, como por la necesidad de un rol más activo del tercero interviniente. La especial experticia de estos mediadores, es también un criterio fundamental para decidir quién conformaría estos equipos, pues sus miembros se caracterizaban por estar “muy bien formados como mediadores” para poder abordar un conflicto de esta naturaleza. Estos mediadores, además, movilizan valores como la atención especial a las “vulnerabilidades”, la proximidad con lo “comunitario”, el “territorio” y el compromiso con la propia lógica de la mediación, como trataremos mejor luego.

Hacia el año 2016 se institucionaliza por primera vez un equipo de tres mediadores (dos de fiscalías de capital y una de la localidad de Tartagal), que hacia 2019 se amplía formalmente a ocho (incorporándose tres mediadoras más de capital, una de Cafayate y otra de Cachi) aunque en la práctica participan mediadoras próximas a los territorios de mayor persistencia de determinadas conflictividades. Por otro lado, para que se entiendan algunas cuestiones planteadas a lo largo del artículo, el trabajo que los mediadores llaman de “oficina”, es aquel que desarrollan en sus CM respectivos, locaciones situadas generalmente en las fiscalías penales. Ese es su lugar formal y ordinario de trabajo, donde receptan cientos de casos derivados de fiscalías bajo su jurisdicción y en ese mismo ámbito, reciben a las partes contenidas en dichas disputas. El trabajo en territorio, como veremos, implica la mayor parte de las veces “salir” de esa oficina, el traslado o *viaje* a los lugares del conflicto, y la búsqueda activa de espacios de referencia local para los encuentros y reuniones con los conflictuantes, que en algunas ocasiones coinciden con los CM propios en territorio. También, la dedicación intensiva durante un día en un único conflicto (o unos pocos casos cuando logran agruparse para capitalizar los viajes realizados) y la producción de *oficios* donde se tramita la comisión de vehículos oficiales y viáticos además de comunicar al área de Personal del Ministerio que los mediadores estarán ausentes de sus respectivos CM.

Si bien existe un equipo de base permanente, sus miembros rotan de manera *ad hoc* para cada conflicto, generalmente de a pares y junto al llamado “mediador de origen”. Este último es por definición quien recibe la derivación del caso de parte del Fiscal y generalmente, aunque no siempre, su lugar de trabajo se encuentra próximo al lugar del conflicto. Tiene entonces jurisdicción natural para entender en el conflicto, algún “conocimiento local” sobre el mismo y le corresponde organizar la tarea administrativa del proceso restaurativo.

Además, en los Conflictos Complejos se encuentra habilitada la incorporación de actores y problemáticas emergentes a ser tratadas durante el mismo proceso de mediación, lo cual hace también que los tiempos de intervención sean mucho más prolongados que en una mediación común. Desde su aparición en 2010 hemos identificado intervenciones en conflictos tales como: demandas de tierra que involucran a comunidades indígenas y a titulares registrales de esas tierras; ocupaciones de tierras en el ejido urbano por demandas de vivienda; disputas entre jóvenes por territorio en un barrio; entre vecinos por el uso del espacio público, entre trabajadores y patronales empresarias o autoridades gubernamentales por cuestiones de salario o condiciones de trabajo; entre una empresa agroindustrial y una comunidad indígena por el acceso al agua, entre varios otros. Como advertimos, existe la preferencia por una aproximación territorial del conflicto en estos casos, por lo que generalmente los equipos, cuyos integrantes residen en su mayoría en la ciudad de Salta se trasladan durante el proceso de intervención a localidades del norte de Salta (Orán, Embarcación, Tartagal, Pichanal, y otros), de los Valles Calchaquies (Cachi, Cafayate, entre otros), entre las regiones más

demandadas, o a localidades más cercanas como Güemes o Metán, al igual que eventualmente a barrios de la capital salteña.<sup>9</sup>

### **El trabajo en territorio: técnica y valor moral**

No resulta suficiente para la lógica de trabajo en los CPC que el *mediador de origen* y eventualmente el CM del Ministerio Público se encuentren próximos al lugar del conflicto. Los equipos requieren acercarse al territorio del conflicto y adquirir alguna familiaridad con este, pues existe en la mediación la premisa de que las disputas a menudo se refieren a algo más que un conflicto estrictamente legal, incorporando en cambio asuntos vinculados a demandas de reconocimiento interpersonal (Cardoso de Oliveira, 2004) y a una trama de relaciones que tienen su historia y significado local.

Por lo tanto, para los equipos destinados al trabajo con los CPC “viajar al lugar del conflicto” constituye un principio fundamental. Por un lado, se trata de un principio técnico, que como tal permite juzgar y calcular la eficacia –o ineficacia– de la intervención para la resolución de un conflicto de esta naturaleza. En otro artículo (Godoy y Matta, 2018), realizamos una analogía entre la mediación y la *magia* caracterizada en su texto clásico por Hubert y Mauss (1979), conectando actos y agentes, creencia y representación. Así, la eficacia de la mediación se apoya de manera inescindible en el cumplimiento de ciertos principios técnicos y de adecuación ritual de la mediación (la mediación no puede hacerse en cualquier momento y mucho menos de cualquier forma; la ceremonia de la mediación no se lleva a cabo en cualquier lugar, y de hecho existen en este campo profesional permanentes discusiones sobre las mejores formas técnicas de proceder y qué aspectos entonces deben estar involucrados en la formación del mediador). También se apoya en ciertas cualidades, a la vez técnicas y personales del mediador. Y, por último, en la *creencia en la eficacia* de esta modalidad de gestión de conflictos por sobre otras alternativas posibles y de su capacidad para modificar un estado de cosas.

Como principio técnico, si bien no lo encontramos en instrumentos normativos o protocolos escritos internos a esta institución, el mismo surge de un acuerdo tácito y de un saber y ejercicio práctico en las distintas intervenciones y en los intercambios entre los mediadores al definir estrategias de trabajo. ¿Qué ventajas tendría el abordaje territorial del conflicto? Indica la técnica básica en este tipo de intervenciones que para un buen diagnóstico del conflicto es necesario conocer el entorno geográfico y relacional en el que se desenvuelve el mismo, en lo posible reconociendo, poniendo en escena y promoviendo “el juego de actores, los tipos de vínculos significativos, las posiciones ocupadas y

---

9. Estos agentes suelen tener que trasladarse desde Salta, 350 km a Tartagal, 273 km a Orán, 265 km a Embarcación; 168 km a Cachi. También dentro de la ciudad deben trasladarse a barrios de distintas zonas o bien por ejemplo desde su propio CM al de otro colega. El traslado implica como veremos “salir de la oficina” independientemente de cuánta sea la distancia del lugar de conflicto o de dónde se celebrará la mediación.

las funciones desempeñadas” en el lugar.<sup>10</sup> El *mediador de origen*, al que ya hemos referido, aporta un conocimiento imprescindible de ese contexto localizado. En varios casos, este trabaja en una fiscalía que ya porta una inserción territorial en la zona del conflicto (en el barrio o la localidad). Además, independientemente de la intervención del equipo estos mediadores pueden recibir cotidianamente a personas ligadas al conflicto en su oficina durante el proceso, o como ocurrió en al menos uno de los casos observados, realizar distintas visitas domiciliarias a las familias identificadas en las denuncias.

En las reuniones iniciales al clasificar un conflicto como “Conflicto Público Complejo” surgen en el equipo los primeros intercambios sobre cuándo se podrá viajar al lugar mostrando su condición insoslayable y no por mucho tiempo posible de ser postergada. En las conversaciones con los mediadores de estos equipos durante mi trabajo de campo pude notar que tienen muy presente la agenda de “viajes” programados en función de poder organizar la rutina de sus trabajos con mediaciones comunes en los CM, y que a estos viajes suelen subordinarse también otras actividades profesionales. En ese sentido, puedo sostener que la consigna de “llegar a territorio” de las personas del conflicto, es parte de un valor moral o ético en este campo, es decir, que insinúa su carácter obligatorio y a la vez su deseabilidad a la hora de construir intervenciones pertinentes al igual que estratégicas. Balbi al trabajar el concepto de lealtad peronista (2007) y la doctrina cooperativista (Boivin, Rosato y Balbi, 1999) entiende a los valores morales como máximas de conducta más o menos coercitivas, que implican juicios sobre las conductas propias y ajenas, sobre lo correcto, lo incorrecto, lo bueno, lo malo, la justicia, el deber. Son recursos retóricos y a la vez pragmáticos pero que tienen un componente primordialmente cognitivo, es decir, ofrecen medios y fundamentos a través de los cuales las personas experimentan la realidad y operan sobre su mundo. Los valores morales implican que las personas que los portan realizan actividades altamente ritualizadas en relación a tales términos. Es mediante el ejercicio del “traslado” de los mediadores desde la ciudad Judicial u otro CM de la capital salteña y el de su “arribo” a los lugares de morada de las partes y del conflicto –una localidad, un paraje, un barrio, una ruta, una plaza, un centro comunitario– que intenta representarse el alcance del dispositivo, de la justicia y el estado para esas poblaciones, la ubicuidad y traslocalidad de los aparatos de justicia y el estado<sup>11</sup> en contraposición a las distantes y abstractas burocracias centralizadas pero también ciertamente sedentarias. La mediación, como una práctica de lugar, implica que los mediadores, comprenden que el territorio es el lugar donde los conflictuantes entran en contacto con el estado y se forjan muchas de sus imágenes (ver Gupta, 2015, p. 76).

10. Esto es lo que se llama un abordaje o un mapeo de redes en este tipo de enfoques, muy cercano también a la lógica de la mediación comunitaria. Para esta consideración hemos tomado las diapositivas del curso “Intervenciones Sistémicas en Conflictos Públicos Complejos” dictado en Salta por Marta Paillet, en el marco de la Fundación Intermed, en abril y julio de 2018, al que asistí junto con varios de los mediadores del Ministerio Público Fiscal de la provincia de Salta.

11. Ver Gupta (2015, p. 80) al comentar un trabajo de Serena Tenekoon.

En este sentido, como bien explica Balbi (2007), no es posible oponer moralidad e interés, pues generalmente los actores expresan simbólicamente sus intereses en términos morales. Hay un interés de parte de este cuerpo de mediadores de afirmar y visibilizar públicamente la mediación en relación a otros dispositivos de administración del conflicto, una afirmación que para un sistema periférico se vuelve incesante o nunca del todo garantizada (Godoy, 2020).

Cuando el viaje físico resulta dificultoso, los operadores proponen lo que podríamos llamar un *viaje cultural* (Krotz, 2007; Da Matta, 2007)<sup>12</sup> al interior de sus propios CM, en el sentido de alterar los parámetros comunes de la institución judicial, invocando en cambio la proximidad, su interés particular en el conflicto; la receptividad abierta del relato sobre el conflicto, y de distintas personas que no habían sido necesariamente comprendidas en las clasificaciones originarias del expediente en tanto “víctimas” y “ofensores”.

Bajo los principios de un CPC el trabajo de mediación se opone al “trabajo de oficina” en el que se encuentran inmersos en la mediación penal del día a día, encontrando en parte el sentido de su práctica en el ideal de lo territorial y comunitario:

“a mí lo comunitario es lo que más me gusta. A mí estar metido en la oficina, mucho no me gusta. Mucha burocracia ¿viste? A mí me gusta más estar en terreno, con gente, con grupos...” (Mediador integrante del equipo de CPC. Entrevista 01/03/2018)

La premisa de “recorrer el lugar donde vive la gente” parece permitir una mayor comprensión de las aristas del conflicto con el que están tratando:

para mi gusto donde se termina de dar la posibilidad de empatizar y entender el conflicto de fondo; cuando vos ves cómo vive, dónde vive, con quién vive. Cómo es su condición social. Cómo se juega el entramado comunitario. Se puede hacer un diagnóstico más comunitario que individual, personal. (Mediador integrante del equipo de CPC. Entrevista 01/03/2018)

Esta perspectiva es la que a estos mediadores parece resultarles más afín a la propuesta de la mediación, la que más les aporta crecimiento profesional individual y grupal al igual que disfrute personal. Por eso varios de ellos describen estas salidas y viajes como “lo mejor que les pasa en el mes o la semana”:

si vos me preguntás, de todo el trabajo que yo hago, el que más disfruto, es el que hago fuera de la oficina. Cuando viajo. Una, porque nos permitió conocernos entre el equipo como mediadores. Porque el trabajo de oficina es como muy

---

12. Esteban Krotz (2007), propone que el *viaje* es uno de los dispositivos por antonomasia del contacto cultural que activa la pregunta antropológica. A la vez, Da Matta (2007) distingue en el oficio antropológico el *viaje horizontal* del *viaje vertical*. El primero, corresponde idealmente al movimiento original de la antropología de *transformar lo exótico en familiar* a partir del viaje físico clásico hacia el espacio –físico y cultural- de un pueblo primitivo. El segundo, cuando la disciplina se vuelve sobre la comprensión de la propia sociedad, transformando *lo familiar en exótico*. Se trata de un viaje, donde, como el viaje de los chamanes, curanderos y profetas, no se sale del lugar para un encuentro con el otro y una aproximación a su universo de significación o para *llegar al fondo de pozo de su propia cultura* (Da Matta, 2007, p. 175).

solitario. Y si uno no se abre a los espacios de autoconocimiento y autocrítica, caés por ahí como en un sinsentido de tu propio trabajo. (Mediadora del Equipo de CPC. Entrevista 06/11/2018)

Es así como el trabajo territorial requiere una cualidad especial del mediador, que no todos detentan, desarrollan o incluso eligen, y que se sob reimprime a otras características personales que ya de por sí se le exigen.<sup>13</sup> Medán (2019) identifica en el mismo sentido que uno de los requerimientos que tienen estos dispositivos de abordaje territorial es un específico perfil de trabajadores. Es preciso, indica la autora para los programas destinados a jóvenes en territorio, que quienes encarnen las tareas cotidianas *no sean trabajadores de escritorio*, pues *poner el cuerpo* implica que estén dispuestos a lidiar con entornos laborales ríspidos en cuanto a la falta de infraestructura y a lo relacional (lidiar con escenas de violencia o estar a menudo expuestos a ella). En el caso que estamos analizando los mediadores duplican su tarea combinando el trabajo de oficina en mediaciones penales comunes con el trabajo territorial y viajes que pueden ocurrir una o dos veces en el mismo mes. Durante mi trabajo de campo he visto cómo frente a estas condiciones “ríspidas” algunos de los mediadores se deslizaban con gran comodidad, aunque otros podían mostrarse perturbados con los compromisos imprevisibles que esta modalidad supone; o no del todo cómodos con la proximidad comunitaria y con las dificultades del trabajo con grupos de gran vulnerabilidad social.

Aun así, durante mi trabajo de campo en 2020 y 2021 en circunstancias de las medidas de aislamiento social decretadas por el gobierno nacional ante la emergencia sanitaria por el COVID-19 pude apreciar la ansiedad que generaba, en algunos de los mediadores, la imposibilidad de la aproximación a los lugares del conflicto y el trato personal (físico) con la gente. Asimismo, la mayor exposición al COVID-19 de tales mediadores desde mi propio parámetro o percepción de riesgo durante esa experiencia,<sup>14</sup> con la intención de aprovechar cualquier posibilidad de acercamiento. Estas medidas de confinamiento fueron en ocasiones más estrictas o bien más flexibles a lo largo de esos dos años. Por ejemplo, en ocasión de una serie de tomas de tierras fiscales en reclamo de terrenos y viviendas en asentamientos de la zona del sur de la ciudad de Salta apenas declarada la pandemia,<sup>15</sup> este conflicto fue desde un inicio derivado a mediación,

---

13. Como el equilibrio, la generosidad, la empatía, la templanza, la flexibilidad y creatividad, la capacidad de escucha y un temperamento opuesto al de la práctica adversarial, atributos que exceden la práctica profesional (ver Godoy y Matta, 2018). También se espera de ellos una constante formación y se valora la acumulación de experiencia que a la vez puede coadyuvar en cimentar esas cualidades.

14. Sergio Visacovsky (2019) toma a Mary Douglas quien entiende que las percepciones del riesgo y las respuestas a éstas son construcciones culturales sobre el futuro que no se reducen a los déficits objetivos del mundo natural ni a la psicología individual sino a procesos clasificatorios en función de las relaciones sociales en las que la persona se encuentra inserta. Desde este punto de vista, la situación de campo que expongo suponía una experiencia de alteridad cultural –entre lxs mediadores y yo– como producto de nuestras diferentes inserciones grupales y profesionales, formas de evaluación del contexto de peligro y de administrar esas supuestas amenazas futuras por parte de nuestras familias e instituciones de las que formábamos parte.

15. Se trató en realidad de dos conflictos, uno en el barrio Parque la Vega y otro en Barrio

por lo que se conformó un equipo de CPC que a lo largo de algunos meses contó con el permiso de trabajo en el lugar del conflicto. Pero hacia marzo de 2021 la Directora del CM indicó a los miembros del equipo: “hoy el Procurador no quiere desplazamiento”. Mientras que, para mí, que acompañaba al equipo en ese momento, tal directiva era un alivio en función de mi percepción de riesgo a la enfermedad, para ellos era en parte un problema, si bien, la imposibilidad de aproximación física resultaba menguada por una exacerbación de los encuentros virtuales o telefónicos con las personas de los conflictos. Durante este proceso observé que los mediadores durante las videollamadas por Whatsapp con distintas mujeres asentadas en una de las tomas dedicaban un momento importante de esa conversación para manifestarles que para el equipo era importante visitar el lugar de la ocupación y que si no lo hacían era por los impedimentos impuestos por los órganos administrativos ante la coyuntura. La presencia de los mediadores una vez iniciado este diálogo era también reclamada por estas personas, cuyas circunstancias de vida imposibilitaban idéntica reclusión: “Me gustaría que vayan a ver cómo es vivir ahí; el frío que hace ahí”; “me gustaría que conozcan el lugar y conozcan a las familias” repetían estas mujeres al dirigirse a los mediadores. Estos se sentían particularmente interpelados ante dicha demanda, que consideraban una invitación a la que resultaba ofensivo rechazar, pues la distancia con el espacio acentuaba la distancia social y la separación con el estado, frecuentemente catalogado, según el mismo relato de los mediadores, como incapaz de “dar la cara” ante los problemas de la gente. He presenciado que en este tipo de conflictos por tomas de terrenos podía suceder que los representantes estatales convocados para las audiencias conjuntas de mediación no asistían. A este comportamiento las personas del conflicto y los propios mediadores lo definían como “no dar la cara”. En contraposición, los mediadores “daban la cara” o se prestaban a la “escucha” de las dificultades y demandas. Dar la cara o prestarse a la escucha era para ellos una conducta ética como funcionarios públicos, aunque el conflicto no llegase por esa vía a resolverse. Bourdieu (2007) muestra el modo en que, sobre las distancias espaciales, se afirman (aunque nunca con una correspondencia plena) determinadas distancias sociales a través de experiencias prolongadas y repetidas de estas distancias, que además tienden a reproducirse en el pensamiento y el lenguaje. Según el autor su inercia solo puede alterarse “a costa de un trabajo de trasplante, una mudanza de las cosas y un desarraigo o una deportación de las personas que en sí mismos supondrían transformaciones sociales extremadamente difíciles y costosas” (p. 120). Sin embargo, la mediación propone movimientos y desplazamientos intermedios que intentan reducir en parte esa profunda distancia social, al aproximarse de manera personal a territorios profundamente desprovistos de capitales y en cambio con alta concentración de propiedades negativas como la pobreza o la ilegalidad.

---

San Calixto, en la zona sur de la ciudad de Salta, el primero abordado en 2020 y el segundo en 2021. Este tipo de ocupaciones se reprodujeron en varias provincias argentinas ante la acentuación de condiciones de hacinamiento, violencia y abusos en el ámbito doméstico en el escenario del confinamiento.



## El enfoque territorial a partir de dos intervenciones

A continuación, me detendré en dos casos de mediación que pude acompañar con mayor proximidad. Este acompañamiento implicó de algún modo “formar parte” de los equipos como antropóloga externa, en una participación observante de reuniones tanto presenciales como virtuales donde se debatían las estrategias y resultados de la intervención; también observé algunas audiencias de mediación en los CM y sobre todo en el primer caso descrito, tuve la oportunidad de acompañar el propio trabajo en territorio. El objetivo de la exposición que sigue es reflexionar sobre algunos de los dilemas y dificultades que enfrenta la mediación para hacer operativo este principio técnico y moral de llegar a territorio. Retomamos el argumento de Boivin, Rosato y Balbi (1999) para quienes los preceptos morales no son de ningún modo sistemas cerrados, sino que se configuran como productos dinámicos, situacionales y cuyos significados están sujetos a interpretación y relativo debate especialmente en situaciones de interacción y de conflictos.

Cabe dos aclaraciones en la presentación de los dos casos. Las tensiones allí planteadas no son extensivas necesariamente a otras intervenciones, simplemente pueden amplificar situaciones que queremos destacar en el análisis aquí propuesto. Y la descripción de los conflictos y procesos está acotada a nuestro recorte problemático, pero los casos son mucho más extensos y llenos de detalles que aquí debimos omitir.

### El conflicto “Soli-La Paz”

El conflicto “*Soli-La Paz*”, bautizado así por el equipo a cargo en referencia al nombre de los barrios de los actores en conflicto: “Barrio Solidaridad” y Barrio “La Paz”, consistía en una interrelación abierta de disputas entre jóvenes y adolescentes de barrios periféricos de la zona sudeste, la más populosa de la ciudad de Salta (compuesto por cerca de 50 barrios, donde se concentra casi un tercio de la población de la capital), bajo denuncias, en general hechas por sus padres y madres, de Amenazas, Daños y Lesiones. Si bien en un principio se trataba de un conflicto entre dos grupos de la zona, autodenominados “Soli la 1” (por residir en la 1° Etapa del B° Solidaridad) y “La Cuadra” del B° La Paz, la intervención del equipo en el barrio derivó en la identificación de una hostilidad manifiesta entre dos grupos al interior del mismo barrio La Paz: el grupo “La Cuadra” y “La Plaza”, nombres que referían en el primer caso a la cuadra donde vivían varios de los chicos que lo integraban y a un equipo o hinchada de fútbol, y en el segundo, a la plaza donde uno de los grupos se reunía para jugar al fútbol. Desarrollada la intervención en mediación entre mediados de 2018 y principios de 2019 tuve la oportunidad de acompañar casi todo el proceso en calidad de investigadora externa al equipo.

Tomando en consideración los distintos protocolos y recomendaciones nacionales e internacionales sobre mediación penal juvenil y justicia restaurativa con niños,

niñas y adolescentes,<sup>16</sup> la intervención se definió más que como una mediación clásica entre dos partes claramente identificadas, como un “proceso socioeducativo”, en el marco de un “proceso restaurativo” que apuntaba a mejorar la convivencia entre distintos jóvenes y adultos en el barrio, con actividades orientadas al “cambio de percepción”, al “cambio de conducta”, a la producción de “empatía” con el otro, el antagonista, y de “autocontrol” de la agresividad como punto de partida para neutralizar los niveles de conflicto. Esto implicaba atender a una multiplicidad de actores y de problemáticas emergentes entre los grupos adolescentes, como el consumo problemático, la recuperación de espacios comunes, de la confianza en las instituciones comunitarias y la reinserción en el espacio escolar o laboral. Con ese objetivo la intervención se fijó en puntos que el equipo consideraba referenciales para la comunidad de los jóvenes: el Salón de Usos Múltiples del Barrio La Paz; el Centro de Integración Comunitaria del barrio Solidaridad; la casa de las madres de uno de los jóvenes del grupo *La Cuadra* y de uno de los jóvenes del grupo de *La Plaza*. También hubo al menos dos reuniones en la comisaría del Barrio Solidaridad y entrevistas con agentes de la llamada “Casita Azul” en Barrio San Benito –aledaño a Solidaridad y La Paz– dependiente de la Secretaría de Políticas Integrales sobre Drogas de la Nación Argentina (organismo nacional encargado de la atención de personas con consumos problemáticos de sustancias). Es interesante, siguiendo a Weber, apreciar cómo la *oficina* deja de ser la médula ósea de este tipo de administración y adquieren preponderancia los escenarios comunitarios y las propias viviendas de los conflictuantes, haciendo más indefinida la separación entre lo público y lo privado, el estado y la vivienda personal. Lo *comunitario*, se recupera como unidad social significativa en estas intervenciones, también en sentido opuesto a la burocratización weberiana, propia de un actuar en sociedad racionalmente ordenado (Weber, 2014, p. 1177).

En este punto aparecen los llamados “quienes estratégicos”, categoría propia de la mediación en los conflictos públicos, esto es, aquellos agentes con capacidad para “construir integración vertical y horizontal” y “agentes clave del cambio” de los conflictos (Lederach, 2007, p. 256). Se trata de actores territoriales o expertos que enlazan a la comunidad y al estado y se encuentran en una posición ambigua entre una mayor familiaridad con las personas de la disputa y una capacidad de distancia para aportar “criterios objetivos” para la comprensión del conflicto y una posible estrategia de resolución. En este proceso fueron incorporándose a las instancias de trabajo un vecino, encargado del salón municipal de La Paz, un entrenador de fútbol del barrio, operadoras comunitarias de la Comisaría del Barrio Solidaridad y fueron consultadas autoridades educativas de Barrio Solidaridad, así como el director de la Casita Azul.

Respecto a la descripción que precede, nos preguntamos por un lado si los lugares donde *a priori* se desenvuelve “lo comunitario” en estos barrios resultan en

---

16. Tales como el Protocolo en Mediación Penal Juvenil Restaurativa y Acuerdos Restaurativos elaborado por el Ministerio de Justicia y DDHH de la Nación en 2018 o lineamientos de UNICEF que indican que frente al delito que involucra a jóvenes se requiere de un sistema de justicia especializado y con enfoque centrado en la prevención del delito antes que uno basado en la represión y el castigo punitivo.

espacios referenciales para los jóvenes en el territorio, más ligados a locaciones como *la cuadra* o *la plaza* (Hernández, Cingolani y Chaves, 2015).<sup>17</sup> De hecho, los nombres de los grupos enfrentados aluden precisamente a estos espacios: “La Cuadra” y “La Plaza” respectivamente. Por otro lado, si bien la presencia semanal de las medidoras en el barrio facilita la interacción de las madres y los jóvenes con el dispositivo, no siempre esa presencia es bienvenida. Así, estos desarrollan mecanismos de evasión de las visitas; faltan de manera no poco frecuente a las audiencias de mediación y pueden, sobre todo en momentos en que el proceso atraviesa algún momento crítico, parece estancarse, o sufrir cuestionamientos en cuanto a su eficacia, no responder al llamado de las mediadoras.

En una ocasión, después de infructuosos intentos de comunicación vía telefónica llegamos a la casa de la madre y de dos de los jóvenes del grupo “La Plaza”, uno de ellos muy participativo en el proceso. Después de un rato de golpear la puerta salió una de las hijas (que participó en algunos de los encuentros) para decirnos que su mamá había salido “al centro”, que su hermano tampoco estaba en casa y que ambos tenían problemas con su celular. Scott (1998) analiza cómo la gente en distintos mundos atravesados por experiencias coloniales es capaz de huir, “prevenir” o mantener a distancia al estado o quedar fuera del alcance del gobierno a través de mecanismos como el permanente movimiento. “El arte de no ser gobernados” o la necesidad de ser menos legible para estas instituciones con presencia en el barrio responde al modo de la movilidad física o incluso virtual. Esto se entiende mejor si consideramos que como indica Medan (2019, p. 164) el acercamiento del Estado a la vida cotidiana en los territorios puede implicar una vigilancia y una moralización mayores de las rutinas de los sectores populares.

Las visitas a las casas particulares de los conflictuantes fueron una estrategia empleada durante este proceso. Además de las que se hizo con el equipo completo, la mediadora de origen, acompañada por una integrante del equipo, realizó, al principio del proceso, distintas visitas domiciliarias a las familias identificadas en las denuncias. Así también, cerca de fin de año, cuando se acercaban las fiestas, se acordó junto a operadoras comunitarias de la comisaría del barrio Solidaridad hacer una “visita” a distintos vecinos, de carácter “preventivo”

---

17. Existe vasta bibliografía donde se analiza la importancia de la dinámica territorial en la configuración de relaciones, pertenencias y por lo tanto disputas de adolescentes y jóvenes especialmente de sectores populares. En particular el trabajo de Hernández, Cingolani y Chaves (2015) repasa el modo en que el barrio ocupa un lugar central en la vida cotidiana de niños, niñas, adolescentes y jóvenes en las periferias urbanas. Así, por distintas razones de orden sociológico pasar buena parte del día en el espacio público –en las veredas, la calle, la esquina, la plaza– caracteriza a la infancia y la juventud de estos grupos, especialmente en los varones. Además, la construcción de masculinidad pasa de manera significativa por estas formas de dominación de un territorio barrial. La espacialidad entonces –al igual que la gestión del tiempo o el cuerpo– es también el lenguaje de la construcción de una alteridad etaria, de la disputa, transgresión o imposición de límites al gobierno sobre los jóvenes por parte de por ejemplo sus cuidadores. En este sentido, según las autoras, la “cuadra”, más próxima al lugar de vivienda, resulta en la escala espacial de referencia de niños y niñas más que de adolescentes y jóvenes, pues al crecer se amplía el espacio material de la experiencia. Respecto a esto último, en nuestro caso observado, “la cuadra” correspondía a jóvenes en general de mayor edad que los de “la Plaza”; sin embargo, puede que el nombre del primer grupo se haya puesto con algunos años de antelación al desarrollo de esta disputa.

y “urgente” debido a que se acercaban las fiestas y era una manera de “proteger” a los chicos. En este recorrido por las casas se debía sugerir que evitaran permanecer mucho tiempo afuera, recordando a las familias que en esas fechas “suceden actos que atentan contra la vida de los chicos”. Y ser claros en que, por normativas existentes, no se podía tomar alcohol en la calle ni molestar a otros vecinos.

Pero también, se producen por parte de los operadores estatales en el barrio intentos de poner límites a la demanda cotidiana en territorio. En una conversación entre mediadoras y operadoras comunitarias de la comisaría del barrio una de las delegadas policiales contó que ella les brindaba su número de celular a los vecinos por si tenían alguna situación. Que ellos le enviaban un mensaje para que mande un móvil porque por ejemplo el hijo le pegó al padre, y que cuando ella no puede contestar inmediatamente “la bloquean”. Según expone, ella les dice a los vecinos que cuando se trate de una emergencia llamen directamente al 911 y se queja de que ella “no está para solucionar todo”. Ante este relato la psicóloga del equipo de mediadoras interviene diciendo que “se mal acostumbra” y que “hay que hacer cortes”, a lo que la operadora comunitaria de la comisaría también refuerza diciendo que algunos vecinos son muy “demandantes” y generan mucha “dependencia” con esta institución. Es decir, tanto los jóvenes en territorio como los propios operadores allí, promueven o, por el contrario, realizan activamente interrupciones a las pretensiones éticas y performativas de la proximidad.

Otra cuestión problemática es que la separación entre el recorte temporal de la intervención y el de la vida cotidiana de los adolescentes en el barrio, generaba una desincronización que afectaba la lógica territorial de la intervención. Es decir, las mediadoras estaban presentes en territorio un día a la semana durante la mañana y los conflictos parecían desencadenarse en mayor medida durante los fines de semana, al igual que la sociabilidad entre adolescentes en el espacio público suceder significativamente de tarde o noche, cuestión que generaba una preocupación permanentemente discutida por el equipo.<sup>18</sup> Por otro lado, es cierto que la presencia de las mediadoras no era inocua. En algunos casos se esperaba a estas agentes con gran expectativa, y en otros, como vimos, se las evitaba y hasta huía y en una ocasión al menos se las acusó de haber intensificado el conflicto de los jóvenes con la policía, en especial con los agentes del 911, pues las madres y jóvenes consideraban que se las había asociado con la fiscalía de la zona con quien aparentemente este sector policial se encontraba enfrentado.

En fin, con este caso lo que quisiera resaltar es que la actuación o representación performativa del estado y la justicia a través del esfuerzo de desplazamiento de las mediadoras desde sus CM para mostrar la capacidad de ubicuidad de las agencias judiciales para llegar al barrio; la fuerza del concepto técnico que

---

18. Probablemente Bourdieu (2007, p. 17) exagera en la prevalencia de las estructuras del tiempo público, fundamentalmente estatal, sobre las estructuras de la temporalidad social y en la capacidad de regulación del tiempo que tienen entonces los calendarios oficiales sobre distintas poblaciones. En cambio, habría que considerar para el enfoque del trabajo territorial, el modo en que los puntos de referencia locales de tiempo en función de actividades, movimientos grupales y cambios naturales (Evans-Pritchard, (1997[1940]) tensionan en varios casos el tiempo de estas burocracias estatales.

impone la necesidad del reconocimiento del mapa de actores locales para garantizar un conocimiento del conflicto; y la representación moral sobre la obligación de la proximidad y el interés particular en el conflicto se encuentran con personas, en territorio, tanto habitantes del mismo como operadores institucionales y comunitarios, con capacidades de agencia diversas, cambiantes y muchas veces contradictorias que complejizan las virtudes del trabajo territorial y su propia noción de eficacia. En el apartado final haremos algunas consideraciones adicionales sobre esta cuestión.

### **El conflicto “Campo Grande”**

El segundo proceso, bautizado por el equipo de mediadores como “*Campo Grande*”, en referencia al lugar cuyo territorio era objeto de conflicto, comprendía una disputa entre dos familias, de un lado la familia Cáceres –especialmente a Basilio– y del otro la familia Luna, –a Encarnación y a su hermana Raquel–<sup>19</sup> presuntos herederos de un lote extenso en una zona rural y montañosa del extremo noroeste de la provincia, con denuncias por Usurpación de propiedad, Daños y Lesiones.<sup>20</sup> Este caso supuso intervenciones en mediación desde el año 2018, y con discontinuidades hasta el año 2021. El territorio del conflicto se encuentra inmerso en una particular articulación entre comunidades y organizaciones indígenas del pueblo *kolla*, si bien solo una de estas familias movilizaba más claramente redes ligadas a una comunidad indígena. Podríamos decir que buena parte del conflicto tenía como base la precariedad legal de la posesión de la tierra por parte de ambas familias en una trama histórica de desposesión por parte de las comunidades que habitan dicho territorio, sumada a la diversificación de herederos, frecuentes migraciones por trabajo de miembros de las familias y consecuentemente mayor distanciamiento de sus descendientes, además de que la tierra empezó a adquirir mayor valor monetario y posibilidades de explotación.<sup>21</sup>

---

19. Los nombres de las personas en este escrito fueron modificados para preservar la confidencialidad de los procesos de mediación.

20. El paraje Campo Grande, perteneciente a Campo de la Cruz, también referido en los expedientes como Cebolla Muerta o Cebolla Huerta, se encuentra a 132 km de Nazareno, localidad situada en el departamento de Santa Victoria (Oeste), al extremo noroeste de la Provincia de Salta. Nazareno cuenta con 2.862 habitantes, según el censo de 2010 y alcanza una altura de 4.000 m.s.n.m. Para llegar a Nazareno primero se debe viajar desde la ciudad de Salta a la localidad de La Quiaca, provincia de Jujuy, en un tramo de 403 km (aproximadamente 5 horas). Luego, desde La Quiaca a Nazareno el traslado implica 106 km. pero en un recorrido sinuoso y de montaña, llevando cerca de 3 horas y media. A partir de ahí queda un tramo hasta Campo Grande de una hora caminando.

21. Cabe aclarar, sin adentrarnos mucho en este contexto, que este conflicto remite a una configuración social colonial, a partir de la concentración de grandes superficies de tierra por parte de la elite local, en este caso de familias herederas del marquesado argentino y boliviano y bajo unidades territoriales como haciendas o fincas. Tal cuestión es descripta por Milana y Villagra (2020), quienes indican que Salta es una de las provincias con mayor concentración de la tierra, y que en las últimas décadas al incremento del valor de la misma ha potenciado la ya existente inseguridad jurídica sobre estos territorios, agudizando los conflictos en esta localidad. Las autoras se refieren a un escenario donde la presión extractiva en los valles interandinos (a través de empresas forestales, de hidrocarburos y agrarias) incrementa las amenazas de desalojo en territorios indígenas. A la vez, la pérdida de fuentes laborales en espacios históricos

En este conflicto, el equipo trabajó los primeros meses con un enfoque que no difería de una mediación clásica, con audiencias privadas con cada una de las partes. Como la disputa incluía el reclamo de una porción de tierra sobre la que ambas familias decían poseer derechos, el proceso se dirigió a conocer mejor de qué se trataba ese reclamo en términos legales, y cuáles eran los argumentos y relatos de cada familia al respecto. Pero sabiendo que el dilema de la propiedad era un asunto que en rigor cabía a la justicia civil y no penal, y que no tenía posibilidades de resolverse en mediación, el equipo intentó trabajar fundamentalmente la cuestión de la “convivencia” y la prevención de una escalada mayor del conflicto, pues había denuncias cruzadas de agresiones, lesiones, daños y acusaciones contra una de las familias por el supuesto cierre de los caminos comunitarios. El conflicto además se había extendido e involucró a otros vecinos, especialmente hostiles contra Basilio Cáceres. Así, la mediación se dirigía también, según lo solicitado por la hija de este último, a disminuir el “costo emocional” del conflicto que se reflejaba en la pérdida de la salud y tranquilidad familiar y en intentar recuperar el “buen nombre” de Basilio.

Con estos asuntos que se fueron abriendo con las distintas reuniones de trabajo, es dable decir que a diferencia del conflicto *Soli-La Paz* ocurrieron más variaciones en la lógica de la aproximación/distancia territorial de la intervención. En toda la primera parte del proceso en 2019 nunca se llegó a viajar a la zona del conflicto debido, por un lado, a las dificultades de agenda de los miembros del equipo que estaban también comprometidos con otros procesos abiertos de mediación bajo la misma modalidad de CPC en Cachi, Iruya y Santa Victoria, además de mantener una gran carga de trabajo en mediaciones comunes en sus propios Centros. Por otro lado, las mismas partes o sus representantes habían manifestado su conveniencia de reunirse en la ciudad de Salta. Así, al menos dos audiencias se realizaron en Salta con la hija de Basilio Cáceres, quien residía en esta ciudad, pues su padre expresó su preferencia de que esta lo representara en tales instancias y que no era posible recibir al equipo en su localidad. Del otro lado, el abogado de las hermanas Luna también residía en Salta, y era frecuentemente encomendado por estas para participar de las audiencias en la misma ciudad o averiguar en qué situación se encontraba el proceso. Además, una mediación en Campo Grande hubiese significado, según nos explicó, el cobro de honorarios por más tiempo de trabajo y el pago del alojamiento por parte de su representada.

En una audiencia celebrada en el CM perteneciente a una de las mediadoras del equipo, habían participado Encarnación, que residía en Nazareno, su hermana Raquel que reclamaba residir en la zona de conflicto –Cebolla Muerta o Campo Grande–, la hija de Encarnación y otras vecinas que se habían convertido hace tiempo en residentes de la ciudad de Salta. Como vemos, la dinámica migratoria propia de la provincia avanzado el siglo XXI hace difícil delimitar claramente territorios de pertenencia/residencia y las redes de relaciones unen

---

como el ingenio de San Martín del Tabacal promovió el “retorno al territorio”, después de más de 15 años, con familias que intentan volver a sembrar, ubicar su “rancho” o “levantar la pirca”.

y hacen difuso lo urbano y lo rural, el territorio del conflicto y el territorio en el cual puede resolverse.

En este punto, podríamos caer en un romanticismo etnocéntrico si tanto mediadores como yo como antropóloga pensáramos los “territorios” del conflicto como emplazamientos fijos externos a los desplazamientos, a las redes de sociabilidad e interacciones (Pita, 2010, p. 48). Propongo, siguiendo este enfoque, realizar una analogía entre el “campo” antropológico y el “territorio” en mediación y recuperar a autores como Clifford (1999) o Marcus (2001). Estos autores llamaron la atención acerca de que los mundos contemporáneos, poscoloniales, neocoloniales, atravesados por la diáspora, por la dispersión de la migración o incluso la guerra, por las nuevas tecnologías de transporte y comunicación estaban hechos de fronteras lábiles y con localizaciones múltiples, por lo que la práctica antropológica y especialmente el trabajo de campo debían repensarse. Así, el “campo” que en los orígenes de la disciplina evocaba imágenes mentales de espacio desbrozado con un adentro y un afuera, y el trabajo de campo como práctica espacial corporizada, que implicaba “salir” a un espacio propio, desplazarse físicamente lejos del hogar y compartir una residencia más o menos prolongada en los mundos otros para así dar cuenta de la alteridad cultural, ha variado, y el campo es menos una ontología dada, una práctica de residencia intensiva, que un conjunto de modos –incluidas llamadas por teléfono, comunicaciones por mail, visitas frecuentes– donde es posible establecer una relación interpersonal más o menos profunda y repetida a partir de la cual se puede evocar un universo social y cultural, lugares, memorias y prácticas. El “campo” dice entonces Clifford es allí donde el antropólogo –o el mediador, siguiendo con este diálogo– se encuentra con la persona con la que interesa dialogar y es necesario reconocer a los nativos en sus experiencias mundanas específicas de residencia y viaje. Esta disquisición es útil para pensar la relación entre los discursos de las políticas públicas que promueven “llegar a territorio” y los contextos que lo hacen o no posible.

Pero queremos marcar otro punto. Nos preguntamos si en ocasiones, o en alguna de las etapas del conflicto existe una necesidad de parte de los grupos en disputa de “sacar” la mirada de este fuera del territorio y ponerlo lejos del ámbito cotidiano, evitando de ese modo las consecuencias que cualquier intervención o explicitación pública de posiciones podría tener en el ámbito de las relaciones locales.<sup>22</sup> Y en ese caso si las agencias estatales representan para las personas ese *lugar neutro* siguiendo nuevamente a Bourdieu es decir, un punto de vista legítimo que es capaz de resolver los puntos de vista antagonistas que suceden en el ámbito de las relaciones interpersonales en la comunidad y además, si

---

22. Philip Gulliver (1997) en una propuesta antropológica procesualista de los conflictos y del derecho llamaba a prestar atención a las consecuencias de la solución de controversias y no solo al proceso resolutorio (y también a la prehistoria de la disputa) en parte para superar “la infructuosa preocupación por lo que es el “derecho”, en lugar de concentrarse en lo que hace el “derecho” (p. 6). Pues según indicaba esta solución no ocurre en un vacío social, aislado de la corriente continua de interacción que conforma la vida social, y el acuerdo vigente define o redefine estados, derechos y obligaciones, tanto para los mismos participantes en la disputa como para otras personas.

estos actores buscan en la justicia, una decisión coercitiva, es decir, un poder para hacerla cumplir.

Sin embargo, dado el valor técnico y moral que imprime la categoría de “territorio” en esta práctica, la imposibilidad del traslado al lugar es interpretada por los mediadores como una desventaja que de algún modo explica los pocos logros obtenidos después de algunos meses de reuniones del equipo y audiencias con las partes o sus representantes: “hasta qué punto hemos sido reconocidos como negociadores válidos” esgrime uno de ellos. Porque “si no caminamos con ellos en el lugar es difícil ganarnos la confianza”. “Necesitamos conocer el lugar”, enfatiza este mediador. Vemos en este tipo de expresiones y otras presentadas a lo largo de este artículo, cargadas de un autorreproche por lo no hecho o no podido hacer, cómo esta cuestión moral está sujeta a una carga y movilización emocional de los operadores que fortalece determinadas percepciones y direcciones de conducta en relación a ese valor inicial (ver Balbi, 1997).

Esta representación es sostenida por el resto de las mediadoras del equipo hasta la segunda parte de este proceso, desarrollado hacia septiembre de 2021, que finaliza con un acuerdo celebrado en el espacio de una “Asamblea” en la comunidad de Nazareno, afuera de una casa donde se solían hacer estas reuniones. Esta Asamblea comunitaria es propuesta por un integrante de la familia Luna (que había denunciado a Benicio Cáceres por Amenazas en 2020) ante la pregunta de la mediadora de origen, sobre “qué sería necesario para que ustedes puedan resolver este conflicto” y sobre la que Benicio otorga su conformidad. Este proceso en territorio incluye el trayecto a pie de 10 km. desde Campo de la Cruz hasta Campo Grande, junto con parte de la comunidad, cuestión que es narrada por las mediadoras como algo épico para la intervención. El acuerdo mencionado fue firmado por 26 vecinos, incluido el coordinador de la Asociación que nucleaba a las comunidades aborígenes de esa localidad. La mediadora de origen relata también que, en otro momento de la jornada, se reunieron en otro espacio de la casa con Benicio Cáceres y el miembro de la familia Luna que había propuesto la reunión en asamblea. Según esta nos contara estos conversaron y se terminaron dando la mano, dirimiendo una cuestión personal entre sí. En definitiva, según su visión, la eficacia de la mediación en esta segunda etapa, contrariamente a los resultados desalentadores de la primera, se explica en buena parte por haber podido montar la mediación sobre el dispositivo de la justicia local en el territorio, siendo facilitadores de la habilitación y el reconocimiento de su propio mecanismo para resolver sus conflictos. En este caso, además, las consideraciones sobre el “momento” de la intervención en territorio ocupan un lugar importante. Para esta mediadora no en cualquier etapa del desarrollo de la disputa los sujetos están en condiciones de protagonizar un proceso de su gestión a través de un tercero externo en el lugar. En todo caso, la recurrencia y eventual escalada del conflicto habilitó la presencia de los mediadores en territorio y la formalización al menos provisoria de un acuerdo recién en esta segunda etapa del proceso, tres años después de la primera mediación común y dos años y medio luego de la conformación del equipo de CPC para el mismo conflicto. En este sentido, los mediadores entienden el conflicto como



un flujo constante y abierto al que hay que prestar atención para una adecuada intervención.<sup>23</sup>

En fin, con este caso mostramos cómo las variaciones en la lógica de la aproximación/distancia territorial de la intervención, más allá de las consideraciones de orden moral y técnico de parte de los agentes mediadores, se relacionan con los propios movimientos en el espacio de las poblaciones en el mundo contemporáneo. Pero también, con el propio desarrollo del conflicto y con los juegos de demandas y necesidades tanto de mediadores en relación a su ámbito institucional de trabajo como de los propios demandantes, cuestiones que se ponen en juego en la propia interacción en el proceso de mediación.

### **Palabras de cierre: algunas consideraciones analíticas adicionales**

A lo largo de este artículo nos hemos propuesto re-editar un viejo tópico de las ciencias sociales, el del territorio, tratando de vitalizarlo y desbanalizarlo (Benedetti, 2011, p. 12) al conectarlo con una experiencia de la política pública muy reciente como lo es el de la mediación en Conflictos Públicos Complejos en la provincia de Salta.

A partir de la descripción analítica de distintas situaciones, escenas de intervención y declaraciones de las y los mediadores en el contexto de su trabajo, apreciamos los esfuerzos de estos operadores por significar la práctica de la mediación a partir de nociones a la vez teóricas, técnicas y éticas que justifican este movimiento hacia las zonas del conflicto. También hemos visto que, en los casos analizados, este desplazamiento puede ser discontinuo, y no siempre lograrse plenamente, pues la propia dinámica de relaciones locales pone límites a este deseo estatal de proximidad, o bien los actores a quienes se dirige la mediación contraponen otra imagen o expectativas sobre ese estado y dispositivo de justicia.

Queríamos hacer un refuerzo analítico sobre la conexión entre *performance estatal o judicial* y *eficacia*. Como definimos anteriormente entendemos esta idea de *performance* como actos de teatralización de lo oficial que de alguna manera tienen *efectos* sobre las personas y los hechos a los que se dirige. Pero que están asociados a una *creencia* también, como en los actos de magia, para volver a Hubert y Mauss (1979) donde hay una representación asociada a cierta imagen de los efectos del rito que es siempre la de modificar un estado de cosas determinado. La magia es el arte de los cambios según los autores: hay una creencia en la eficacia de la magia para producir esos cambios. Además, esa imagen lleva generalmente a las ideas de paz, amor y justicia, según describen estos autores. El mundo del derecho asimismo está lleno de estos gestos performativos. Es decir, el derecho no puede entenderse solo como un caso privilegiado de control social: “la instancia jurídica no solo reprime, sino produce” (Kant de Lima,

---

23. Muy semejante a la idea procesualista del conflicto de Gulliver antes mencionado, para quien las disputas son procesos siempre abiertos, donde a veces las negociaciones son directas y otras mediadas por un tercero, con o sin autoridad para hacer cumplir la resolución adoptada. Y en cuya fase de solución activa las reclamaciones, contrademandas, refutaciones, énfasis en la evidencia, tácticas, etc. pueden cambiar durante el proceso.

2009, p. 9). O lo que es lo mismo, no solo “resuelve” (o no resuelve) conflictos, sino también los construye, define los marcos conceptuales y significativos de su resolución. Bourdieu también entendía a la justicia como actos de magia social, cuya eficacia simbólica consistía en “el poder que poseen de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real” (1993, p. 4). Y específicamente definía la situación judicial como el lugar de transmutación (Bourdieu, 2001), pues a través de lo que llama el artificio de las formas, es decir, de operaciones con el lenguaje, con las categorías, se transforma un conflicto directo en causa judicial, un objeto de controversia en tanto que problema jurídico, un enfrentamiento entre personas directamente interesadas en el conflicto en un debate entre especialistas y en un lugar neutro y neutralizante. En lo que hemos presentado en este texto observamos una operación inversa a la descrita por Bourdieu para el caso de la justicia tradicional, aunque con la misma fuerza performativa, pues lo que está haciendo la mediación con la aproximación a territorio es construir un espacio ciertamente oficial o estatal, pero que promueve el contacto directo de los operadores con las personas y de las personas entre sí en su propio entorno relacional.

¿Podemos decir que la aproximación a territorio hace de la mediación un sistema más eficaz que otros sistemas de justicia? Los mediadores se preguntarían desde qué punto de vista medimos esa eficacia. ¿Se producen más acuerdos? ¿Desescala el conflicto? ¿Se generan transformaciones en las relaciones entre los conflictuantes? ¿Se legitiman los reclamos de derechos o de las posiciones más o menos vulnerables frente al estado? En el primer caso descrito en este artículo no se llegó a firmar ningún acuerdo entre los jóvenes ni sus madres y hubo momentos donde la mediación parecía contener la disputa desatada y otros donde se le atribuía a esta su agravamiento. En el segundo caso se firmaron acuerdos intermitentes entre actores y familias variables que tuvo el conflicto a lo largo de su desarrollo y en otro momento los actores abandonaron la mediación. Pero las mediadoras valoran el consenso surgido a partir de su llegada al lugar, principalmente por la cantidad de vecinos firmantes de ese acuerdo. Lo que quiero decir es que, aún contra experiencias negativas los mediadores siguen *creyendo* en la relación causal entre el modo del rito o procedimiento y su eficacia, aunque en verdad no podamos verificar el nexo positivo entre ambos<sup>24</sup>. Y al mismo tiempo son agentes que generalmente sopesan las ventajas y desventajas de tal aproximación territorial atendiendo a los momentos del conflicto y a las demandas de sus actores.

---

24. Como hemos dicho en otro artículo en referencia a la relación entre mediación y magia: “La magia posee tal autoridad que en principio la experiencia contraria no hace vacilar la creencia; se sustrae a cualquier tipo de control. Incluso los casos desfavorables se vuelven en favor suyo, pues piensa que son el efecto de una contramagia, de defectos rituales o en general de que las condiciones necesarias de aquella práctica no se han realizado” (Hubert y Mauss, 1979, p. 110). Esta observación permite problematizar la idea de que la creencia en la eficacia de un dispositivo se apoya en el éxito técnico de sus resultados. La relación entre eficacia y creencia es invertida por los autores siendo la primera una consecuencia de la segunda al tiempo que encuentran en las condiciones y contextos las claves para pensar esta relación (Godoy y Matta, pp. 47-48).

Por otro lado, hemos visto que entre los conflictuantes no opera una *creencia* absoluta y abstracta en este método de gestión de controversias sobre otro o en estos agentes estatales sobre otros. Recordemos que, para darse la eficacia de la *magia*, tenía que creer el mago, pero también las personas a la que esta se dirige, quienes debían guardar esperanzas concretas en la fórmula que la misma propone. Nosotros observamos que las personas reclamantes aprovechan la oportunidad, utilizan la mediación entre otras alternativas disponibles para resolver sus disputas, en algunos casos valoran actos concretos de los mediadores y en otros los impugnan. Bourdieu decía también que el Estado está también en la zona de la magia pero que el formalismo burocrático se oponía al formalismo mágico pues no hay un respeto mecánico, arbitrario, sino respeto a una forma que autoriza, es decir, su eficacia se vincula con la legitimidad en la existencia del principio que las basa (p. 23). Aun así, si bien los mediadores tienen la fuerza de ser representantes de una entidad pública, se presentan y son vistos también como actores algo periféricos –y por eso distintos a otros actores estatales–, que por lo general fungen más como portavoces o “mediadores” entre demandantes y el estado que como agentes con poder propio para la toma de decisiones. Por ello es que la eficacia, incluso en los territorios, se ve limitada en tanto la *creencia* se limita según con qué agentes se está tratando y cuánto son capaces de resolver en esas instancias concretas.

Por último, queda por reflexionar para futuros trabajos, en los efectos de este tipo de intervenciones en el fortalecimiento de los procesos participativos tanto de actores individuales y colectivos para la resolución de los conflictos y del tejido social organizacional existente allí, compensando desequilibrios espaciales en la provincia e incorporando actores de la gobernanza local (lo que los mediadores suelen llamar “*Quienes estratégicos*”). Para ello sería necesario una descripción que atienda precisamente al conjunto de actores locales y también estatales que suelen participar en intervenciones en Conflictos Públicos Complejos, cuestión que no hemos podido tratar con detenimiento en este artículo. Y si acaso al mismo tiempo, uno de los efectos de la noción de “territorio” y del propio trabajo en mediación, es que los conflictos son construidos para que sean “de ese territorio” y de las personas directamente involucradas, aislando las condiciones más estructurales que los producen.

## Referencias bibliográficas

- Abers, R.N. (2021). Ação criativa, ativismo e lutas no interior do Estado. En *Ativismo institucional, criatividade e luta na burocracia brasileira*. Editora UnB. Pp. 17-51.
- Abrams, P. (1977). Notas sobre la dificultad de estudiar el Estado. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.
- Andreani, H. L. (2016). Territorio y desarrollo en la argentina de la posconvertibilidad. En M. Féliz; E. López; M. García, *Desarmando el modelo: desarrollo, conflicto y cambio social tras una década de neodesarrollismo*. (261-277). Editorial El colectivo. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/131648>
- Balbi, F. A. (2007). *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Editorial Antropofagia.
- Benedetti, A. (2011). Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea. En *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía* (11-81). Libros de Cátedra. Editorial de la FFyL de la UBA.
- Boivin, M.; Rosato, A.; Balbi, F. A. (1999). Conflictos políticos y valores morales: usos simbólicos del modelo cooperativista. *Etnía*, 43, 171-188.
- Bourdieu, P. (2012). Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992). Anagrama. Versión e-book.
- Bourdieu, P. (2007[1993]). Efectos de lugar. En *La miseria del mundo* (119-124). Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2001). La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico. En
- P. Bourdieu Poder, derecho y clases sociales, (pp. 101-129). Editorial Desclee.
- Bourdieu, P. (1993). Los ritos como actos de institución. En J. Pitt-Rivers y J.G. Peristiany (Eds.) Honor y gracia, (pp. 111-123). Alianza Universidad.
- Buliubasich, C. y Rodríguez, H. (2006). Panorama etnográfico, histórico y ambiental. En C. E. Buliubasich, y A. I. Gonzalez (Coord.) *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martín* (21-33). Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos de la Nación, Secretaría de Derechos Humanos de la Nación y Universidad Nacional de Salta.

Cardoso de Oliveira, L. R. (2004). Honor, dignidad y reciprocidad. *Cuadernos de Antropología Social*, (20), 25-39. <https://doi.org/10.34096/cas.i20.4642>

Clifford, J. (1999). Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología. En J. Clifford *Itinerarios transculturales* (71-119). Gedisa.

Da Matta R. (2007). El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”. En M. Boivin, A. Rosato y F. Balbi. *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural* (172-178). Antropofagia.

Evans-Pritchard, E.E. (1997[1940]). *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población: Curso en el College de France: 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica.

Geertz, C. (1994). Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparada. En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (195-287). Paidós.

Godoy, M. I. (2023). Conflictos Públicos Complejos: Acerca del surgimiento de una categoría (estatal) en la arena de la mediación de conflictos. *Oñati Socio-Legal Series*, 1-22. DOI: <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1368>

Godoy, M. I. (2020). Mediación de conflictos y mediación penal. Características, procesos y derroteros en perspectiva local. En Kostenwein, Ezequiel (Director) *El imperio de castigar. Contribuciones desde la sociología de la justicia penal* (393-415). Editores del Sur.

Godoy, M. I., & Matta, J. P. (2018). Creencia y eficacia en la profesión del Mediador de conflictos. Una aproximación desde la teoría antropológica de la magia. *Potencialidades e incertezas de formas não violentas de administração de conflitos no Brasil e na Argentina*, pp. 45-66. Evangraf/Palmarinca, Porto Alegre.

Godoy, M. I. (2016). Delito, conflicto: sensibilidades legales y trama institucional en el campo de la mediación penal en Salta, Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, 9(1), 57-68.

Gulliver P. H. 1997. Introduction: case studies of law in non-Western societies. In *Law in Culture and Society*, ed. L. Nader, pp. 11-23. University California Press.

Gupta, A. (2015). Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado”. En P. Abrams, A. Gupta y T. Mitchell *Antropología del Estado*. (71-144) Fondo de Cultura Económica.

Hernández, M. C.; Cingolani, J.; Chaves, M. (2015). Espacios con edades: el barrio y la pobreza desde los niños y los jóvenes. En M. Chaves y R. Segura (editores) *Hacerse un lugar. Circuitos y trayectorias juveniles en ámbitos urbanos* (123-146). Editorial Biblos.

Hubert, H. y Mauss, M. (1979). "Esbozo de una Teoría General de la Magia": En Mauss, M: *Sociología y Antropología*: Tecnos. Madrid. P. 45-152.

Kant de Lima, R. (2009). Por uma antropologia do direito, no Brasil. En R. Kant de Lima y M. Misse (Coord). *Ensaíos de Antropologia e de Direito Rio de Janeiro*: Lumen Juris Editora, 2da Edición. Pp. 1-38.

Krotz, E. (2007). Alteridad y pregunta antropológica. En M. Boivin, A. Rosato, y F. Balbi *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural* (16-21). Antropofagia.

Lederach, J.P.(2007). *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*. BakeazyGernikaGogoratuz. <https://www.gernikagogoratuz.org/portfolio-item/la-imaginacion-moral-el-arte-y-el-alma-de-la-construccion-de-la-paz/>

Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 22, 111-127.

Matta, J. P., & Godoy, M. I. (2016). El movimiento de Mediación en Argentina: procesos, tensiones y afirmaciones. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 57, 1-23. <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/14609/12920>

Medan, M. (2019). El territorio, la comunidad y la autonomía: ¿discursos mitológicos en los programas sociales destinados a jóvenes "en riesgo"? *Ciudadanías*, 4, 1er semestre, 139-170. <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/ciudadanias/article/view/507/473>

Milana, M. P., & Villagra, E. (2020). Entre prácticas de intervención y proyectos de desarrollo: un acercamiento a los procesos organizativos indígenas en los valles interandinos (Salta, Argentina). *Territorios*, 42 (Esp.), 1-29. <https://biblat.unam.mx/en/revista/territorios-bogota/2>

Pita, M. V. (2010). *Formas de vivir y formas de morir: los familiares de víctimas de la violencia policial*. Editores del Puerto y Centro de Estudios Legales y Sociales. Colección Revés.

Scott, J. C. (1998). *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.

Tiscornia, S. (2015). Reflexiones sobre el uso de la categoría "territorio". Política y derechos. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*. 14(1), 191-200. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.palermo.edu/derecho/revista\_juridica/pub-14/Revista\_Juridica\_Ano14-N1\_08.pdf

Visacovsky, S. (2019). Futuros en el presente. Los estudios antropológicos de las situaciones de incertidumbre y esperanza. *Publicar*, 26, 1-25. <https://publicar.cgantropologia.org.ar/index.php/revista/article/view/129/64>





# RESEÑAS

# Vivir y beber en Malvinas. Un antropólogo entre los Kelpers

Thomas L. Melchionne  
Buenos Aires: Editorial SB  
2023, 286 páginas.



por **Rolando Silla**

Doctor en Antropología Social. Investigador Independiente,  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,  
Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,  
Universidad Nacional de San Martín.  
rolandjsilla@yahoo.com.br

**CÓMO CITAR ESTA RESEÑA:** *Vivir y beber en Malvinas. Un antropólogo entre los Kelpers.*  
De Thomas L. Melchionne. Rolando Silla. *Etnografías Contemporáneas*, 10(19), 202-204.

Uno de los principios metodológicos de la etnografía radica en que el etnógrafo, por más que inevitablemente va al sitio de estudio con una idea previa de cómo es la sociedad que va a estudiar y qué es lo que quiere estudiar específicamente de ese grupo humano, debe estar abierto para cambiar radicalmente de posición si descubre que lo más importante para ese colectivo es algo que no había previsto. En esta capacidad del etnógrafo está su habilidad de hacer descubrimientos. Simultáneo a este principio, radica la convicción de que cada sociedad tiene, al menos un locus, un punto central desde el cual se podrían hacer visibles todos o casi todos los aspectos de una cultura.

Estos dos aspectos dominan la etnografía de Thomas Melchionne sobre los kelpers que habitan las islas Malvinas. Porque si en principio este investigador norteamericano arribó a las islas preocupado por realizar estudios sobre la infancia, y por ello incluso trabajó como maestro en el interior de las islas, rápidamente notó una cualidad de los isleños: la de consumir de forma notable grandes cantidades de bebidas alcohólicas. De ahí que durante su estadía decidiera cambiar su proyecto original para describir cómo los habitantes del *camp* –tal cual se denomina al interior de las islas y contrapuesto a la ciudad de Stanley– hacen uso de las bebidas alcohólicas, en su convicción de que una comprensión de los habitantes de las islas Malvinas requería una comprensión previa de cómo los kelpers lidian con el alcohol.



Melchionne arribó a las islas unos meses antes de abril de 1982, cuando el gobierno argentino de facto decidió la ocupación militar de las Malvinas. Retornó a los Estados Unidos durante el conflicto armado y volvió a las islas en septiembre de 1982, en donde se quedó hasta mayo de 1983. El estudio entonces se refiere a ese presente etnográfico. De todas maneras, el conflicto armado aparece de manera muy indirecta, y el autor solo desarrolla brevemente la relación de los isleños con las tropas británicas asentadas en las islas una vez expulsadas las fuerzas armadas argentinas.

La habilidad de Melchionne está en vincular el uso de bebidas alcohólicas con diferentes facetas de la estructura social y la vida cotidiana de los kelpers. En el momento de su estadía, las Malvinas se caracterizaban por tener una baja densidad demográfica, ya que en 1980 eran 1.813 personas las que vivían en las islas, de las cuales 1.050 se asentaban en Stanley y 763 en el *camp*, la principal zona de estudio de Melchionne. A esto debemos sumarles 4.000 soldados británicos que se instalaron después del conflicto, y que aumentaron la brecha entre hombres y mujeres, un punto importante para la tesis de Melchionne sobre el consumo de bebidas alcohólicas por parte de los hombres.

Las Malvinas de ese entonces se caracterizaban por tener una estructura económica latifundista; por ende, la mayoría de los trabajadores rurales y sus familias vivían en los centros operativos y residenciales de las estancias, en donde la principal actividad productiva era la ovina, y la mayoría de los trabajadores eran pastores y esquiladores. Una sociedad que el autor describe caracterizada por un poder local fuerte y una autoridad central débil.

Melchionne relaciona el uso de bebidas alcohólicas con variables tales como la historia de la población, el clima, el aislamiento cultural con Sudamérica, la falta de mujeres y la economía de las islas de ese entonces (caracterizada por la instauración del colonialismo británico, el latifundio y un sistema político que lo denomina feudal). No utiliza el término alcoholismo, primero porque no es una categoría nativa, y segundo porque no quiere *a priori* patologizar las conductas sino antes comprender la situación.

¿Qué tipos de bebidas alcohólicas utilizaban? Aquí la cuestión está en relación con el enclave británico que son las islas, ya que la dependencia económica y comercial con el Reino Unido, distante a 13.000 km., hacía que existiese una preferencia de la cerveza lager, el ron o el whisky y no de los vinos de mesa tan populares por ese entonces en Argentina, distante sólo a 560 km., pero con quienes el intercambio comercial, incluso antes del conflicto armado, era muy limitado.

Un principio moral consensuado entre los pobladores es que no se debe mezclar la bebida con el trabajo, por ello se bebe más después de la jornada laboral, los fines de semana y en fechas festivas. En su opinión, la falta de mujeres es un punto nodal del tipo de consumo de bebidas alcohólicas en las islas, pues considera que los hombres que están obligados a vivir sin mujeres tienden a compensar las lagunas de sus vidas bebiendo en abundancia. Así, beber es parte constitutiva de la masculinidad kelper, lo que no implica que las mujeres también beban en abundancia. Melchionne casi no encontró abstemios hombres en el *camp*. Entre los hombres, encuentra un *continuum* entre quienes beben poco a borrachos crónicos, que los isleños denominaban *piss-up artista*, y que Melchionne calcula que lo compone un 3% de la población. En el caso de las mujeres, describe la situación de esposas que, al no conseguir convencer al marido para que deje de tomar, deciden ellas también acompañarlo, o mujeres que tienden a beber solas en sus hogares y no en los *pubs*.

La cuestión de cómo aprenden los kelpers a beber lleva a Melchionne a indagar en las diferentes edades. Los niños, imitando a sus padres, juegan a emborracharse. Luego de un período de control muy fuerte del consumo en la preadolescencia, paulatinamente, y en especial los varones, comienzan a beber hasta estar plenamente habilitados hacia los 18 años, al convertirse definitivamente en adultos. Así, beber es un aprendizaje que comienza en la niñez, se continúa en la adolescencia y convertirse finalmente en un bebedor habitual indica el pasaje a la adultez masculina. Al intentar beber como adulto, un joven aprende en esta acción a comportarse como un miembro adulto de la comunidad. Como la bebida se considera uno de los placeres de la vida, la competencia cultural para un adulto implica saber cómo usar las bebidas alcohólicas de formas aprobadas localmente. Los habitantes del *camp* consumen bebidas alcohólicas como actividad lúdica y como fuente de placer para acompañar otras formas de recreación. Beber es en general una actividad social, por ello simultáneamente a la ingesta de alcohol se acostumbra a jugar a los dados, a las cartas, y estimular la conversación. Existen también situaciones como las *piss-up*, término local que refiere a una sesión social de bebida en la que los participantes tienen como objetivo mantener un nivel extremo de intoxicación, durante el mayor período de tiempo posible, y que en general no son eventos planificados.

Sobre los problemas personales, familiares y sociales que podrían tener este tipo de prácticas, Melchionne señala que los isleños no atribuyen la causa de la violencia contra las mujeres, el vandalismo o el abuso infantil y otros actos que sean culturalmente inapropiados al alcohol en sí, sino que colocan el lugar de la culpabilidad en la incapacidad del delincuente individual para controlar su comportamiento mientras se encuentra bajo la influencia del alcohol.

Beber es un acto recreacional y de convivencia más que ceremonial o ritual. Uno muestra la pertenencia a un grupo social bebiendo con otros miembros de su grupo, mientras que, a la inversa, excluir a alguien de un círculo de bebida implica también la exclusión de esa persona.

“Vivir y beber en Malvinas” es en su origen una tesis doctoral defendida en 1985 en la Rutgers University (New Jersey, Estados Unidos). Melchionne falleció a los 41 años de edad en 1994, y su trabajo nunca fue publicado por una editorial profesional, y la presente es su primera edición. Fue descubierta por el antropólogo Lorenzo Macagno, quien realizó la traducción del inglés al español, la edición y la presentación de la obra. Cuenta también con un prólogo de la antropóloga Rosana Guber, una especialista en la cuestión Malvinas.

Si bien describe una realidad que ocurrió hace ya cuarenta años, la obra nos ofrece un detallado panorama de la vida de los kelpers que habitaban las islas Malvinas en ese entonces; unas islas que los argentinos deseamos tanto que nos sean devueltas pero de las que, simultáneamente, sabemos muy poco.



# Boliviantinos y argenguayos

## Una nueva generación de jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes en Buenos Aires

Natalia Gavazzo  
Buenos Aires: Grupo Editor Universitario  
2019, 118 páginas.



por **Malena García Vildoza**

Estudiante de la Licenciatura en Antropología Social. Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín  
malenagarcivildoza@gmail.com

**CÓMO CITAR ESTA RESEÑA:** *Boliviantinos y argenguayos: una nueva generación de jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes en Buenos Aires.* De Natalia Gavazzo. Malena García Vildoza. *Etnografías Contemporáneas*, 10(19), 206-209.

Natalia Gavazzo se formó como doctora en antropología por la Universidad de Buenos Aires y magíster en Estudios Latinoamericanos por la *University of London*. Se especializa en la migración boliviana y paraguaya en el Gran Buenos Aires, a través de la investigación de diversos aspectos desde el activismo y la práctica de danzas, hasta los vínculos comunitarios y el transnacionalismo. Sus investigaciones más recientes se enfocaron en las identificaciones de los jóvenes e hijos de inmigrantes en Argentina, que es a su vez la temática central del libro “Boliviantinos y argenguayos: una nueva generación de jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes en Buenos Aires”.

Publicada por el Grupo Editor Universitario, la obra forma parte de la colección llamada “Las juventudes argentinas hoy: tendencias, perspectivas, debates”, desarrollada en colaboración con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). El objetivo principal de esta colección es abordar, desde una perspectiva generacional y con un enfoque latinoamericano, la amplia variedad de realidades juveniles presentes en Argentina. En el libro aquí reseñado convergen diversas investigaciones etnográficas realizadas por Gavazzo, desde aquellas centradas en las identificaciones y formas de participación política y social de los migrantes e hijos de inmigrantes en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), hasta su trabajo de campo etnográfico más reciente que tuvo lugar a partir del año 2017 con el Bloque de Trabajadorxs Migrantes (BTM). Cabe destacar que gran parte del análisis que sustenta a esta investigación ocurrió entre 2018 y 2019, cuando el gobierno nacional, bajo la presidencia de Mauricio Macri, promovía un discurso y una serie de políticas públicas



destinadas a la exclusión y expulsión de la población migrante en nuestro país. Esto no solo influye en el contenido de la misma, sino que amplifica la importancia de atender a las experiencias de esta generación de jóvenes migrantes, y su rol como sujetos políticos activos, tarea que la autora desarrolla con gran eficacia y una notable profundidad analítica.

A lo largo del libro, Gavazzo explora las distintas formas de construcción de identificaciones llevadas a cabo por los jóvenes, destacando sus capacidades de agencia y concibiendo a la edad como estructurante en este proceso. Además de la cuestión generacional, la antropóloga desarrolla las distintas formas de participación política y la presencia de este grupo en la arena pública, compartida con la sociedad mayoritaria y los “otros” del campo cultural de los migrantes en el AMBA.

La introducción, titulada “La generación de los hijos: dilemas interculturales” está destinada a la descripción de los contrastes y similitudes entre las comunidades de migrantes bolivianos y paraguayos en Argentina, subrayando que ambas comparten experiencias como la discriminación estructural y son mayormente integradas por jóvenes. Gavazzo justifica aquí el enfoque antropológico del libro, el cual permite examinar de cerca las trayectorias individuales en relación con las estructuras sociales más amplias en las que están inmersos. Este apartado introductorio establece las bases de la obra al explorar la heterogeneidad dentro de este grupo de jóvenes, cuyas vivencias similares en ámbitos como el social, familiar y comunitario influyen en sus formas de autoidentificación y en sus maneras de “ser migrante”. Además, la antropóloga anticipa la importancia que tendrá en esta etnografía la condición fronteriza de estos descendientes, en su relación con la sociedad mayoritaria y con sus pares migrantes de distintas generaciones. Finalmente, la autora otorga la definición de “generación” que será transversal a esta etnografía, la cual comprende sus distintas dimensiones como la etaria (rango de edad), genealógica (vínculos familiares) y sociopolítica (contextos históricos específicos).

En el capítulo 1, “Entre dos mundos: identidades juveniles en disputa”, Gavazzo analiza las distintas formas en la que los jóvenes migrantes construyen su identificación nacional. Para esto, apoya su argumento en una ingeniosa y precisa exposición de los postulados teóricos de autores como Barth, Brubaker y Cooper, que permiten concebir a la identidad como un proceso en desarrollo constante, influenciado por prácticas, discursos y relaciones sociales. La antropóloga vincula esta teoría con los relatos de jóvenes hijos de inmigrantes, a partir de los cuales demuestra que si bien se encuentran en una tensión identitaria (elegir la identidad cultural de sus padres o adquirir la de la sociedad mayoritaria), la “doble identificación” es vivida como una ventaja en determinadas ocasiones, permitiéndoles navegar entre dos mundos. Luego, subraya el carácter transnacional de las auto-identificaciones de los jóvenes, donde los consumos culturales, como las danzas y los viajes a los países de origen de sus padres, son hitos clave en sus trayectorias. Esto revela una amplia heterogeneidad en sus prácticas, formas de identificarse y lazos transnacionales, lo que refleja la capacidad de agencia de este grupo.

En el capítulo 2, “Del estigma al emblema: una generación en movimiento”, Gavazzo analiza las distintas formas de participación de los jóvenes migrantes en el ámbito social y político, explorando cómo las diversas identificaciones –abordadas en el capítulo anterior– influyen en ellas. Para esto, la antropóloga presenta los casos del Bloque de Trabajadores Migrantes (BTM) y el surgimiento del

movimiento “Ni Una Migrante Menos” (NUMM), como entornos en los que los jóvenes encuentran mayores oportunidades de participación y se auto-reconocen como agentes sociales y políticos activos, y se distancian de la postura victimizante en la que frecuentemente son encasillados. El BTM se configura como un espacio de encuentro y lucha junto a jóvenes de otras colectividades, mientras que el NUMM se destaca como un lugar en el que confluyen distintas generaciones de mujeres migrantes. Los dos espacios les ofrecen la posibilidad formarse y consolidarse como la nueva generación de líderes. En ambos casos, su identidad migrante intersecciona con otro componente identitario, como el de género y el de clase social o trabajadora, ampliando las luchas y discusiones que pueden protagonizar. De esta manera, la autora demuestra que la nueva generación de jóvenes migrantes se diferencia de las anteriores por elegir des- involucrarse como sujetos empoderados en lugar permanecer en la posición victimizante, construir alianzas con otros movimientos sociales más allá de aquellos que integran al campo de los migrantes, y servirse de ventajas propias de su grupo etario para consolidarse como actores activos en la arena pública.

La obra finaliza con una sección titulada “Reflexiones finales: *Una nueva juventud migrante*”, en la que la antropóloga subraya la capacidad creativa de los jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes en la confrontación con los estigmas impuestos tanto por la sociedad mayoritaria como por la generación de sus padres. La autora también sugiere un nuevo enfoque para los estudios sobre los procesos de identificación, el cual aboga por la inclusión de un análisis detallado de las prácticas concretas y las redes de relaciones que influyen en dichos procesos. A su vez, Gavazzo propone considerar distintos tipos de prácticas, como las artísticas, no sólo como formas de expresión, sino como herramientas y modos de participación de esta nueva generación de migrantes, con un notable potencial para generar cambios sociales y culturales.

En conclusión, el presente libro parte de una premisa innovadora, en la que la generación de los jóvenes migrantes e hijos de inmigrantes adquiere un lugar protagónico, y demuestra su capacidad de agencia y su proceso de conformación como sujetos políticos activos. Este argumento es construido y justificado de manera sólida en cada uno de los capítulos, en los que la autora privilegia al registro etnográfico y a las conceptualizaciones producidas por sus interlocutores. Es destacable señalar que el texto también expone los relatos de la generación de los padres de estos jóvenes, permitiendo así una comprensión más profunda y contextualizada de las experiencias y perspectivas de los actores involucrados. Esta inclusión no solo enriquece el análisis, sino que también ofrece una visión intergeneracional más completa de las dinámicas sociales que se desarrollan entre los distintos grupos. Como fue mencionado, el contexto en el que se realizó el análisis de la obra, atravesado por un dominio de discursos y políticas contra la población migrante en nuestro país, hizo que sea de suma relevancia atender a las experiencias de este grupo. En 2024, estas reflexiones continúan siendo cruciales, especialmente en el contexto actual, donde las políticas del gobierno nacional encabezado por Javier Milei vuelven a apuntar contra la población migrante y otros sectores vulnerables. Por último, cabe resaltar que cualquier



persona interesada por los estudios migratorios, generacionales, o sobre los procesos de identificación encontrará en esta etnografía una fuente de inspiración teórica y metodológica para considerar en sus propias investigaciones.