

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

CONTEMPORÁNEAS

AÑO 7 / 13 / noviembre 2021

DOSSIER

Antropología de la Diversidad Religiosa

Coordinadores

Nicolás Viotti y Rodrigo Toniol

ARTÍCULOS

Escriben

Sabrina Aguirre, Wanda Balbé,
Agustina Cinto y Brígida Renoldi *et al.*

RESEÑAS

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

Secretario Académico: José Garriga Zucal

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 María Soledad Córdoba, 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

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: Paraná 145, 5° piso, CABA (B1017AAC), Argentina

www.idaes.edu.ar

etnocont@gmail.com

Tel / Fax: 0054 11 4374 7007

Domicilio legal: Yapeyú 2068, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño: Ángel Vega

Maquetación: María Laura Alori

Corrección: Fernando León Romero

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

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

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

El antimétodo etnográfico 8
Desafíos para una forma de trabajo
Brígida Renoldi, Ana Goldemberg, Romina Brabo Guerra, Virginia Bertotto,
Martín Figueredo, Ezequiel Ledesma, Laura Verónica Anger, Lucas Gutiérrez,
Celso Centurión, María Juana de Haro, Romina Hillebrand, Hernán Ramón
Paiva y Ezequiel García Hernán

“Hijos de una misma historia” 36
Memorias de la política y demanda de justicia en H.I.J.O.S. Rosario
Agustina Cinto

Construir comunidad y romper el silencio 64
Memoria y organización política en el lof Campo Maripe, Neuquén
Sabrina Aguirre

“Y en esas aguas se sumergió” 90
Narrativas mixtas sobre la inundación y las ruinas de Villa Epecuén
Wanda Balbé

DOSSIER ANTROPOLOGÍA DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

Coordinadores: Nicolás Viotti y Rodrigo Toniol

Antropología de la Diversidad Religiosa 116
Nicolás Viotti y Rodrigo Toniol

Activismos online/offline 124
Las redes socio-digitales y los grupos políticos afroreligiosos en el conurbano bonaerense
Mariana Abalos Irazabal

El llamado de la Mãe Oxum 150
Exilio sexual e iniciación afroumbandista
Pablo Maximiliano Ojeda

“Es como que todos tus ancestros y energía están con vos haciendo fuerza” 178
La agencia de la energía en grupos de doulas y gestantes
Leila Abdala

“La espiritualidad indígena” 198
Malentendidos, usos y efectos políticos en el marco del Proceso de Paz en la
Amazonía colombiana
Camilo Rosselli, Camilo Mendoza Zamudio, Felipe Correa y Pablo Hernández

***La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la
Argentina contemporánea*** 224
Rodolfo Puglisi

El ritual a San Hugo Chávez 248
Solidaridad, efervescencia y reafirmación revolucionaria
Luis Alonso Hernández

Religión, by any means necessary 270
Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor
Alejandro Frigerio

RESEÑAS

Where the River Ends. Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta, 302
de Shaylih Muehlmann
Rocío Andrade

Meteorologistas e profetas da chuva. Conhecimentos, práticas e políticas 306
da atmosfera, de Renzo Taddei.
María Inés Carabajal

ARTÍCULOS

El antimétodo etnográfico

Desafíos para una forma de trabajo¹



por **Renoldi Brígida, Ana Goldemberg, Romina Brabo Guerra, Virginia Bertotto, Martín Figueredo, Ezequiel Ledesma, Laura Verónica Anger, Lucas Gutiérrez, Celso Centurión, María Juana de Haro, Romina Hillebrand, Hernán Ramón Paiva, Ezequiel García Hernán**

Renoldi Brígida

IESyH/UNaM/CONICET/FHyCS
orcid.org/0000-0002-2209-1308
bribre@hotmail.com

Ana Goldemberg

PPAS/UNaM
orcid.org/0000-0002-1209-8151
ana.goldemberg@hotmail.com

Romina Brabo Guerra

PPAS/UNaM
orcid.org/0000-0002-9499-8814
brabo.romina5@gmail.com

Virginia Bertotto

PPAS/UNaM
orcid.org/0000-0003-4614-2269
virginia.bertotto@gmail.com

Martín Figueredo

FHyCS-UNaM
orcid.org/0000-0003-4317-6527
martingus52@gmail.com

Ezequiel Ledesma

UNNE- PPAS
orcid.org/0000-0002-5007-3115
ledes.arq@hotmail.com

Laura Verónica Anger

PPAS/UNaM

¹ Estas reflexiones han sido compartidas en las IX Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos realizadas en el IDES en 2020 y comentadas por Diego Zenobi y Julieta Quirós, a quienes extendemos nuestro agradecimiento. Del mismo modo, agradecemos a los evaluadores anónimos por impulsarnos a alcanzar esta versión. También les damos las gracias a Laura Zapata y a Rosana Guber por la invitación a debatir el texto en la inauguración del Seminario Permanente del Centro de Antropología Social del IDES (2021) y, en especial, a Lucía Eilbaum, quien con generosidad supo poner en valor la propuesta y enriquecerla con sus observaciones. Gracias a Cecilia Gerrard y a Peter van Aert por la invitación a debatir versiones anteriores de este texto en la cátedra de Antropología Social de la UNTDF en 2020. Reconocemos también con afecto el aporte de nuestro colega Luíz Figueira Vasconcellos a este artículo.



orcid.org/0000-0002-3693-4038

lauveranger@yahoo.com.ar

Lucas Gutiérrez

DAS-FHyCS-UNaM

orcid.org/0000-0002-7653-6544

lucasgutierrez220293@gmail.com

Celso Centurión

UNaM

orcid.org/0000-0002-9019-3816

celso23cc@outlook.com

María Juana de Haro

DAS/UNaM

orcid.org/0000-0001-8569-9700

juanadh2811@gmail.com

Romina Hillebrand

DAS/UNaM

orcid.org/0000-0002-3722-1881

rominahillebrand@gmail.com

Hernán Ramón Paiva

IESyH-CONICET/UNaM

orcid.org/0000-0003-0168-3053

hernanpaiva@hotmail.com

Ezequiel García Hernán

IESyH-CONICET/UNaM

orcid.org/0000-0001-8461-5069

hernangarcia95@hotmail.com

RESUMEN

Compartimos aquí reflexiones basadas en nuestras experiencias durante la puesta en práctica de la etnografía como forma de trabajo. Revisamos la adecuación a la etnografía de la noción de “método” que, concebido como procedimiento con algún grado de estandarización de sus actividades, permitiría llegar a un fin: el conocimiento y su comunicación bajo una forma específica. Nuestra indagación se desplegará como anecdotario, revelando experiencias significativas del trabajo etnográfico, inclusive cuando proceden de contextos distantes a los espacios físicos en que se desarrolla el trabajo de campo. A pesar de su mala reputación en el campo científico, la anécdota es una historia que se vuelve a contar por el sentido paradigmático que alcanza. En este caso recurrimos a ella también como breve reconstrucción de la forma en que fuimos interpelados en nuestra labor; esto nos permite identificar situaciones que producen insights, puntas de la reflexividad, formas de afectación, cuestionamientos a nuestro sentido común, reconocimiento de la influencia de nuestros bagajes teóricos y de la formación académica, entre otros. La tarea confirma la idea de que el “campo” no es un espacio físico, impulsando así alertas sobre diferentes conexiones que permiten elucidar los sentidos de las experiencias y narrarlos.

Palabras clave: *etnografía, experiencias, trabajo de campo, método etnográfico.*

The ethnographic anti-method. Challenges for a way of working

ABSTRACT

In this article we present reflections based on our experiences while doing ethnography as a way of conducting research. Thus, we revise the adequacy of ethnography as a

notion of “method” which, conceived as a procedure with some degree of standardization of its activities, will allow us to reach an end: knowledge and its communication in a specific way. Our inquiry will unfold in the form of anecdotes, revealing significant experiences in ethnographic work, even when they come from contexts which are distant to the physical spaces in which fieldwork takes place. The anecdote is a story that is re-told by the paradigmatic sense that it reaches and, as a brief reconstruction of the way in which we were questioned during our fieldwork. The anecdote allows us to identify situations that produce insights, points of reflexivity, forms of affectation, questions to our common sense, recognition of the influence of our theoretical background and academic training, among others. Fieldwork also breaks with the idea that the “field” is a physical space, thus alerting about different connections that allow us to elucidate the senses of experiences and narrate them.

Key words: ethnography, experiences, field work, ethnographic method.

RECIBIDO: 1 de noviembre 2021

ACEPTADO: 23 de junio 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTICULO: Renoldi, Brígida *et al.* “El antimétodo etnográfico: desafíos para una forma de trabajo,” *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 8-35.

Introducción

La zona autónoma temporal (ZAT) no sólo existe más allá del Control sino también más allá de las definiciones, más allá de las miradas y nombres y actos de esclavitud, más allá de las entendederas del Estado, más allá de la capacidad de ver del Estado (Hakim Bey, 2018).

Este artículo nació con las reflexiones compartidas en los encuentros regulares de la Zona de Etnografía Marginal² donde alumnos de posgrado, de grado e investigadores, nos reunimos a pensar problemas que se presentan en el trabajo de investigación y compartimos lecturas en el marco del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones. Del encuentro de intereses surgió el proyecto de investigación colectiva titulado “Illegalismos, fronteras y estados: etnografías sobre movimiento y producción de diferencias en ámbitos urbanos y rurales” (Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNaM, 2019).

El diálogo que los integrantes de este proyecto venimos manteniendo en torno a las especificidades del trabajo de campo etnográfico guía aquí el argumento. Desde este lugar aspiramos a contribuir modestamente con el aprendizaje de la

² La Zona de Etnografía Marginal es un espacio de discusión y producción colectiva inspirado en el anarquismo ontológico de Hakim Bey.

etnografía como forma de trabajo. Somos conscientes de la existencia de varios debates sobre el tema y de su probada atención en publicaciones. Sin embargo, sentimos cierta incomodidad en el modo en que fueron compartidos y aprehendidos en los ámbitos de formación a los que pertenecemos y en el ejercicio de la investigación que hacemos. Por ello, abordamos aquí problemas epistemológicos y temas clásicos de la antropología, pero en conexión con situaciones reales que hemos vivido, condensadas en anécdotas significativas por revelar aspectos reiteradamente problemáticos de la investigación.

Con tal horizonte presentamos una serie de reflexiones basada en nuestras experiencias durante la puesta en práctica de la etnografía como estado de encuentro “en” las realidades humanas y sus ambientes. Desde allí es que tomamos distancia de la idea de etnografía como método en el sentido moderno: como procedimiento con algún grado de estandarización de sus actividades y que permite llegar a un fin (Real Academia Española), en este caso, el conocimiento. Proponemos entonces problematizar, por un lado, la metodicidad de la etnografía –es decir, observar el grado en que se halla estandarizada la práctica etnográfica– y, por el otro, cómo cada etnógrafo lleva adelante su investigación a partir de experiencias vividas, muchas veces no previstas ni propiciadas como pasos de un método. Para este fin reunimos a anécdotas que emergen del trabajo de campo y resultan reveladoras por permitirnos elucidar aspectos de nuestra forma de trabajo: identificar situaciones que producen insights para la reflexividad, formas de afectación, cuestionamientos a nuestro sentido común, reconocimiento de la influencia de nuestros bagajes teóricos y de la formación académica, entre otros aspectos.

El trabajo etnográfico presupone y promueve acciones que suelen ser reconocidas como parte de un “método”: observación participante, co-residencia por tiempo prolongado con la población en estudio, dominio de la lengua vernácula, captación de la perspectiva nativa o punto de vista del actor, conversaciones espontáneas, entrevistas abiertas y no dirigidas, montaje de genealogías, confección de notas, registros de campo. Veremos que, aunque el investigador y la investigadora conozcan todas las técnicas o procedimientos de investigación existentes, nunca puede anticipar cuál abrirá o cerrará el camino del aprendizaje.

Hacer etnografía supone desarrollar una intuición que, como propone Ingold, no es contraria a la idea de ciencia o de razón. Para este autor, la comprensión intuitiva se sostiene en las habilidades de percepción que emergen al habitar y desarrollarse en un medioambiente históricamente específico para todos los seres (Ingold, 2000). La intuición como herramienta problematiza la visión positivista del método y nos invita a reivindicarla en nuestra forma de vivir, conocer y relatar el mundo. No poder anticiparse a lo que va a venir con el trabajo de campo, ni a lo que la experiencia hará de cada unx, pone en suspenso la convicción de que la aplicación de un método garantiza productos semejantes en contenido. La discusión que aquí planteamos orbita sobre las peripecias propias del quehacer etnográfico, las cuales –sea en forma de dificultades, escollos u obstáculos, aunque también como fuentes de reflexión, crítica e inspiración– ponen de manifiesto ciertas características que harían de la etnografía una *forma de trabajo artesanal* más creativa e inventiva que metódica (Sabino, 1992). O lo que nos inspira más, un *antimétodo*.

Anecdotario anarco-etnográfico

A pesar de ser subestimadas en el marco de la academia por su carácter personal, las anécdotas nos sirven como puntapié para algunas reflexiones. Las experiencias vividas en el trabajo de campo y fuera de éste se vuelven paradigmáticas, ya que ponen en evidencia que la forma de hacer no está diseñada de antemano, aunque esto tampoco significa que se decante por una improvisación absoluta. En todo caso, el rumbo de la investigación nos lleva a plantearnos la importancia de lo inesperado como parte inherente del recorrido, viejo amigo de la tradición antropológica y conocido como “imponderables de la vida real” (Malinowski, 1986). Por lo tanto, proponemos que sean las anécdotas las que nos permitan discutir y reflexionar en torno a la idea de método y, consecuentemente, de la especificidad de la etnografía. Optamos por esta manera de acercarnos al trabajo de campo sin la intención de arrancar de sus escenarios de significación los fragmentos narrativos que evocan momentos distinguidos en la experiencia etnográfica. Aclaramos también que la propuesta no implica hacer etnografía de las anécdotas. Si bien cada una de ellas evoca un universo etnográfico, las posibilidades para describirlas en su complejidad escapan a nuestro propósito didáctico de repensar el método. Para ello elegimos presentar varias situaciones que dan cuenta del amplio abanico de vivencias significativas para la reflexión, y dejamos para otro momento el desarrollo exhaustivo de cada una.

La etnografía, como experiencia multidimensional y polimorfa (en el tiempo, el espacio, en la memoria y los conceptos; en ideas, cuerpos, estados y sentidos), riñe con los modos de verificación estándar de la ciencia, anclados a una episteme que se definió como occidental, moderna y universal, además de antropo y logocéntrica. Alrededor de los términos ciencia y método se han construido las nociones de rigurosidad, objetividad, científicidad, que implican la aplicación de procedimientos *estrictos, verificables* y hasta *cuantificables*. Pero, ¿podríamos decir que existen fórmulas para conocer las redes en las que se conectan los mundos humanos y los otros?

En este sentido, “las reglas que favorecen o entorpecen el trabajo científico no son de oro sino plásticas; más aún, el investigador rara vez tiene conciencia del camino que ha tomado para formular sus hipótesis” (Bunge, 2019: 32). Por este motivo, la investigación científica “puede planearse a grandes líneas y no en detalle, y aún menos puede ser regimentada” (*ibidem*).

Es sabido que los parámetros para definir lo que es y no es ciencia fueron dados por las ciencias naturales. De allí el esfuerzo del que nace la antropología, para la cual la introducción a los Argonautas del Pacífico Occidental ha sido la expresión más calificada de sistematización de un método etnográfico / antropológico moderno. Sin embargo, según el estudioso del mundo chino, Marcel Granet (2013), el método es el camino después de haberlo recorrido. Si de eso se trata, cuando hacemos un estudio, una investigación cualitativa o etnográfica, estaríamos hablando de un relato acerca de ese camino, de ese recorrido. ¿Por qué y cómo habría de convertirse en pauta, entonces, un camino que aún se estaría por hacer? ¿Cómo podría establecerse el recorrido de modo previo a la experiencia y cuáles serían sus efectos para la antropología?

De lo imaginado a lo concreto

La etnografía conlleva sorpresas, cambios de rumbo y apertura a las interpretaciones de las personas con quienes trabaja el/la etnógrafo/a, constituidas por detalles significativos de lo que conciben como su mundo e historia. La anécdota que presentamos a continuación nos permite vislumbrar las plasticidades del trabajo etnográfico.

Al finalizar el año 2011, con la idea de realizar su tesis de maestría, Lau llegaba para hacer trabajo de campo a una *picada*³ rural de Misiones dedicada históricamente al cultivo del tabaco. Tenía en mente un listado de inquietudes que se relacionaban con el impacto del uso de agrotóxicos en la salud de la población. No obstante, desde las primeras charlas con los pobladores sintió que sus intereses iniciales se iban transformando. Las situaciones que le presentaba el “estar en campo” la llevaron a replantearse tanto el tema de investigación como sus objetivos y modos de abordaje.

“Cuando empezamos a cobrar el sueldo...”, “desde que tengo salario...”, “ahora que tengo mi platita todos los meses...”, eran algunas de las frases que oía con frecuencia. Comenzó a interesarse en ese aspecto y descubrió que aludían a las Asignaciones Universales por Hijo y a las Pensiones y Jubilaciones no contributivas, políticas que se habían inmiscuido recientemente en la vida de los pobladores y que eran parte del programa de gobierno llamado “kirchnerista” por sus líderes Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner, presidentes en mandatos consecutivos entre 2003 y 2015.

El estudio de las políticas públicas no estaba en sus planes. De hecho, había denominado a su investigación “vida, trabajo y salud de los productores rurales”. Le llevó unos meses procesar la importancia que tenían estas políticas en la vida de los pobladores, tanto en su cotidianeidad como en sus prácticas agrícolas. Se sintió interpelada por ese *imponderable*. Fue entonces cuando decidió colocar entre paréntesis sus objetivos iniciales e intentar vislumbrar lo que surgía en el ínterin de sus visitas a campo; además de darse la posibilidad de dejar que los relatos le indicaran por dónde seguir. Se había dado cuenta de que los caminos no estaban predeterminados y que debían pensarse como desprendidos de protocolos rígidos a seguir a rajatabla. Así se sumergiría en una especie de laberinto, sin conocer la salida de antemano. Esa experiencia en el lugar la enfrentó a la necesidad de pensar su tarea antropológica, de mantener una mirada abierta y expectante, y de entrenar la capacidad de una escucha activa que orientase el rumbo de la investigación. Sería el campo el que la llevaría de la mano hacia lo relevante, ya que quizás lo que para ella como *extranjera* y desconocedora de las *dinámicas locales* fuera pertinente desde el punto de vista de su investigación

3 “Picada” es un término que se utiliza para referirse al camino de tierra colorada que se va abriendo en el monte para poder transitar y que va uniendo las distintas chacras. Son características en Misiones y gran parte de ellas fueron abiertas a fuerza de hombre en tiempos de la llegada de los inmigrantes europeos a la provincia, donde no había caminos aún; a sus márgenes fueron instalando sus chacras y sus casas. Otras fueron abiertas como consecuencia de los frentes extractivos de madera y yerba.

científica, no lo sería para la población del lugar. ¡Algo ahí estaba sucediendo y por poco se le escapa!

Cono(siendo) el mundo

No es raro oír hablar de “métodos etnográficos”, lo que podríamos calificar como un contrasentido al enunciarse en plural. Incluso en singular el término también contradice la potencia de la práctica etnográfica. La pregunta sobre si la etnografía es un método fue cobrando diferentes grados de complejidad durante nuestras experiencias de campo. Al inicio de esta discusión nos resultaba sencillo afirmar que la etnografía era el *método* de la antropología social. Sin embargo, en el afán de clarificar nuestros modos de hacer y pensar, no fue suficiente con construir un listado de procedimientos universales de trabajo de campo. Se trató más bien de brindar la posibilidad de abordar de manera inteligible nuestros “cómo”: ¿cómo son nuestros caminos de trabajo?, ¿cómo construimos nuestras *relaciones* con las personas, tiempos, espacios, mundos?, ¿cómo hacemos a través de y con ellas el campo?, ¿cómo transformamos los eventos de los que participamos y observamos en hechos etnográficos (Peirano, 2008 y 2014)?, ¿cómo alcanzamos nuestros *resultados*?, ¿qué tipo de conocimiento producimos? Quizá las expresiones que mejor se adecúan para explicar qué es y cómo hacemos etnografía serían del orden de una labor artesanal y creativa, de una forma de trabajo, movimientos plásticos o accesos dóciles a universos múltiples que, tal como afirma Julieta Quirós para el momento de la escritura, también implican innovación conceptual (2014: 47-48).

Evidentemente, los caminos de la investigación no son únicos y no pueden ser definidos solamente por quien investiga. De la misma manera, no existe una realidad objetiva por fuera de quien observa, sino que el mundo es en esa relación de continuidades que lo componen y que nos integra. Esta idea fue desarrollada por Tim Ingold, quien problematiza el modo en que manuales o textos metodológicos separan la observación (que tiene que ver con mirar, escuchar y sentir, dándole una preponderancia notable al ojo y a la visión) de la participación (que implica hacer lo anterior pero viviendo lado a lado y junto con las personas y cosas, dentro de un flujo de actividades). Los manuales suelen alegar que si bien ambas acciones son imprescindibles, no pueden darse en simultáneo. Desde esta perspectiva, la observación estaría marcada por un desapego que permitiría conocer acerca del mundo produciendo datos objetivos. En cambio, la participación, es decir ser en el mundo, sugiere una vinculación que produce datos subjetivos, lo que presupone que existen un sujeto y un mundo que se ponen en relación de conocimiento (Ingold, 2017: 149).

No obstante, como sostiene el autor, en la antropología más que en ninguna otra disciplina se debería ser consciente de que el conocimiento del mundo se basa fundamentalmente en la atención comprometida y las habilidades de percepción que las personas desarrollan en su vida cotidiana a partir de habitar el mundo. Siguiendo este planteo, no puede haber observación sin participación. Encontramos un ejemplo de este ligamen en la siguiente anécdota.

Fernán había decidido trabajar con un club perteneciente a la Colectividad Armenia de Córdoba, para quienes la comida constituye uno de los pilares de

transmisión de la *cultura armenia*. Organizan cenas quincenales con platos considerados típicos de su gastronomía, algunos preparados días previos. En una de sus idas al club, un jueves antes de una de las cenas, sucedió un hecho que considero relevante. Luego de algunas observaciones, tres mujeres pertenecientes a la Comisión de Damas, consideradas como las “abuelas armenias” que transmiten su saber culinario, se dispusieron a preparar en la cocina varios platos de *niño envuelto*. Frente a la situación Fernán les preguntó si podía mirar lo que hacían y charlar sobre el plato que iban a preparar. Asintieron sin dudar. Al cabo de unos minutos una de ellas le preguntó “¿por qué no te sentás y te ponés con nosotras para ver cómo se hacen?”. Su reacción fue de sorpresa y emoción, no sólo porque le daba gusto cocinar, sino porque además sintió que se involucró más en el campo. Le enseñaron técnicas propias de elaboración y discutieron sobre las cantidades de cada uno de los productos según sus recetas familiares. Al dejar el lugar se sintió gratificado por el trabajo de campo de aquella tarde, había puesto su cuerpo en escena. Reflexionando sobre su experiencia, le pareció un sinsentido determinar si había existido más participación que observación o viceversa, discusiones que se llevan a cabo en manuales metodológicos, pero distan de las circunstancias reales en que se desarrolla la etnografía.

La vida no son los libros

¿A qué tipo de condicionamientos está sujeto el trabajo de investigación en la tradición antropológica? ¿De qué manera lo que ya se ha investigado y dicho sobre los múltiples universos existentes e imaginarios nos obliga a tomar ciertas direcciones en nuestra tarea? ¿De qué depende la innovación en términos de conocimiento? ¿Por qué ciertos temas jamás se han estudiado? ¿Qué condiciona el hecho de que algún día vengán a estudiarse? ¿Cuánto nos desalienta el hecho de que nada haya escrito sobre algo que nos interesa? ¿Estaremos condenados a reproducir, desde diferentes abordajes, lo que ya se ha dicho de varias maneras? La especialización temática es una de las formas de reducir el abanico de posibilidades, y desafortunadamente son las generaciones jóvenes las que se ven afectadas por ello. “No soy especialista en ese tema”, “No me siento capaz de acompañarte”, “Mi proyecto es sobre otra cosa”, son respuestas frecuentes ante las inquietudes de muchos neófitos. Podríamos afirmar que la experiencia etnográfica no tiene especialización. Quizás cualquier antropólogo que sepa hacer etnografía esté en condiciones de dialogar y orientar a un investigador dispuesto a indagar temas nuevos. Pero esto no deja de ser un desafío en un ámbito académico donde las líneas de trabajo definidas en muchos casos se han vuelto tradición. Este fue el caso de Natalio quien, interesado en un tema tan amplio como la llamada antropología jurídica, se fue acercando a los juzgados y a sus rutinas diarias de modo solitario.

Mientras cursaba la licenciatura en Antropología Social en la Universidad Nacional de Misiones escuchaba frases como “la vida no son los libros” o “no todo está escrito”. Cuando se decidió por su campo de investigación comenzó a devorar de manera compulsiva materiales sobre antropología jurídica y textos afines. Su primera actitud fue clara: asentía a cada párrafo, coincidía con los autores,

quedaba atrapado en sus relatos y muchas veces en las posiciones teórico-metodológicas que adoptaban con respecto al tema. Se podría decir que realizó su plan de tesis al adecuar toda la literatura que había leído a su tema de interés, y reprodujo conocimiento de otros que iba a condicionar su experiencia de campo. El taller de tesis que cursaba tenía como condición de promoción la presentación de un problema de investigación coherente, ajustado a “un marco teórico” igual de pertinente, que en el futuro cercano se revelaría tan constrictor como una boa.

Avanzado el trabajo de investigación, las cosas, por suerte, fueron cambiando. Ir a los juzgados era para Natalio como ir a las islas Trobriand. Fue cultivando gran curiosidad por los abogados, grandes ausentes en los textos especializados leídos con anterioridad. No obstante, en el campo tenían una presencia contundente: los leía en cada expediente, rondaban por los pasillos de tribunales, se codeaban día a día en los mostradores de las mesas de entrada de las secretarías. Efectivamente no todo figura en los libros, y la omisión de los abogados en ellos había sido una gran revelación. Se trata de actores fundamentales en el proceso judicial, y esta fue la primera decepción que enfrentó a Natalio con el método. De algún modo se fue convenciendo de que la etnografía trata de un proceso creativo en el que la teoría se presenta como un antagonista necesario con el que a la vez se puede dialogar, como notas musicales posibles de ser combinadas en una melodía nueva. Dice Peirano (2004: 348), al contrario de lo que se constata en otras ciencias sociales, los datos etnográficos antropológicos frecuentemente son objeto de reanálisis. En general, el reanálisis ocurre cuando otro antropólogo descubre un residuo inexplicado en los datos iniciales que permite vislumbrar una nueva configuración interpretativa. O cuando un antropólogo acerca datos ajenos a nuevos planteos. En cualquiera de los dos casos, lo que está en juego es la incompletud o la abundancia etnográfica, que molestan menos que el análisis cerrado.

Las narraciones de otros reflejan lo que vieron y también lo que no. Natalio estaba ahí, estaba en pleno campo, quizás menos ingenuamente que en el taller de tesis. Pero la etnografía había empezado antes, en esas primeras lecturas que le mostraron qué hacer y qué no, y cómo multiplicar la atención, estando situado. Leer también es hacer etnografía. Perdidos en un mar de papeles, sellos y carátulas, sus argonautas vestían traje y pronto dejarían de ser un residuo.

Experiencia que se hace interrogante

Podríamos entender la etnografía como una forma de trabajo orientada a comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus protagonistas, antes que como un método o conjunto de técnicas (Guber, 2011). Reconocida como una experiencia intensa, muchas veces duradera en el tiempo, de revelaciones contradictorias y quiebres de sentido, de base comparativa (Wagner, 2019) y reflexiva en sus distintas acepciones (Guber, 2011; Garfinkel, 2006; Bourdieu y Wacquant, 2005; Grimson, 2003), de suspensión epistemológica (Strathern, 1996), así como transformadora en lo afectivo y pasional (Favret-Saada, 2013), la experiencia etnográfica se ve sujeta a infinidad de estímulos y condiciones que difícilmente puedan anticiparse como fórmulas seguras para alcanzar un resultado estándar llamado etnografía. Coincidiendo con Guber (2011, 2014),

concebimos la etnografía como enfoque, proceso y resultado textual: descripción o narrativa que construye el etnógrafo y la etnografía desde una experiencia compartida no sólo con seres humanos ni sólo sobre lo que ellos dicen o hacen, sino también sobre su propia condición, intención y deseo de conocimiento.

Los mundos en los que nos enredamos pueden cobrar sentido tiempo después que se ha vivido una experiencia personal que, aislada de un interés de conocimiento, no pasaría de un mero recuerdo. Y no es raro que, más tarde, ciertas vivencias terminen siendo la base del interés para elegir los temas de investigación. Compartimos, pues, una anécdota reveladora.

En el verano de 2017, Alicia se encontraba de viaje por Paraguay camino a Bolivia. Llevaba consigo varios *porros*, *finos* o *astillas*; los guardaba para aquellos momentos del viaje que consideraba merecían una “pausa extraordinaria”, o simplemente para compartir con otros viajeros y viajeras con los que hubiera afinidad o “pegara buena onda”. Haciéndose de estrategias propias, de amigos y conocidos para transportar estas hierbas y no tener conflicto con la *ley*, se preocupó por ocultar su presencia y aroma entre sus pertenencias: ubicó los *finos* en preservativos, los roció de perfume, los guardó dentro de una cartuchera con varios artículos de papelería que fue colocada entre abrigos y remeras en su mochila de viaje. El trayecto en colectivo por el Chaco paraguayo transcurrió sin preocupaciones y con la calma de quien piensa que su plan maestro no tiene fallas. Sin embargo, un aviso del chofer disipó la parsimonia de nuestro protagonista. “Estén atentos para bajar sus cosas, nada tiene que quedar arriba, en 20 minutos llegamos a la aduana”, dijo el conductor. ¿Aduana? ¿Qué aduana? preguntó Alicia a un señor que estaba sentado en la fila de al lado. “La aduana de Mariscal Estigarribia, nos tienen que controlar las cosas que llevamos, están los perros y los del ejército”, respondió el señor. ¿Aduana acá? se preguntó, ante la sorpresa de que hubiera un puesto de control tierras adentro de Paraguay, ya que las aduanas por lo general se situaban en las fronteras entre dos o más países. ¿Perros? No los había imaginado. ¿Y si la cantidad de perfume no fuera suficiente para evadir el olfato canino?, ¿y si el perfume se hubiera esfumado? Tampoco se había esmerado en esconder la cartuchera, ¿y si el agente la abría? Qué bajón salir en el diario con un titular diciendo “estudiante argentino transportaba marihuana en preservativos”.

Sin despegar la punta del pie del suelo levantaba el talón una y otra vez, moviendo su pierna derecha. Había llevado la uña del dedo gordo de la mano derecha a la boca, y alternaba la mirada entre la ventana y el respaldo del asiento de enfrente. Estaba nervioso. Fantaseaba con escenarios posibles. Para tranquilizarse imaginaba que salía bien parado, “¡ni cuenta se van a dar!, ¡qué pueden decir si no es tanto!, ¡por ahí me piden una coima⁴ chiquita y me dejan seguir, pero si ni plata tengo!” y pensó “¿y si se me pone más áspera?”. Ensayó posibles respuestas, como decir “¡están armados, son para consumo personal!, ¡no son míos, alguien me los puso ahí!”. Con cada metro que avanzaba el colectivo más le costaba respirar, trataba de que no se note, de que los demás pasajeros no lo noten, pretendía no generar sospechas ni llamar la atención. “¡Que pelotudo!” se dijo un par de

4 Dáviva o pago efectuado a un funcionario a cambio de que éste omita un delito o infracción.

veces. Una vez en la aduana tenía que bajar sus cosas del colectivo, llevarlas bajo un tinglado, dejarlas una al lado de la otra en línea recta, y quedarse frente a ellas. Cuando todos los pasajeros lo hicieron, aparecieron en escena dos agentes y un ovejero alemán. Uno lo sostenía de la cuerda y otro golpeaba las mochilas y lo arengaba con gritos. El perro saltaba, ladraba, olfateaba las mochilas, se detenía y avanzaba. A medida que se acercaba a su mochila la tensión de Alicia aumentaba: por más que quería no podía dejar de mover su pierna derecha, sentía que el jugo gástrico le subía hasta la nariz, y la acidez le daba ganas de vomitar. Finalmente, el perro hizo cuatro pasadas, dos de cada lado, y no encontró nada. Aún faltaba la última revisión de las mochilas cuando rápido y con una mirada escáner sobre todo el personal divisó al agente que le pareció “más bueno”. Su intuición le decía que los bultos podían estar más seguros en el radio de acción del agente más joven, y así lo hizo. Su corazón palpitaba y la presión hacía que le doliera la cabeza. Pero ahí estaba, poniendo su mejor sonrisa para conversar con el agente mientras éste le abría la mochila. “¿A qué te dedicas?”. “Soy estudiante”. Abría y cerraba bolsillos, sacaba remeras, shorts, unas latas de atún y de picadillo. “¿A dónde viajas?”, le preguntó. “A Bolivia, quiero recorrer un poco, es la primera vez que voy”, respondió. Medias, *boxers*, afuera. “¡Qué lindo!, tengo ganas de ir, cuidate con cambiar la plata allá, que le buscan la vuelta a los turistas”, dijo el agente, mientras sacaba un abrigo que estaba en la mitad de la mochila, y para de buscar para dirigirse a revisar los bolsos de otras personas. A Alicia se le aflojaron las piernas, sintió que la sangre recorría sus orejas, torpemente volvía a poner su ropa y las latas dentro de la mochila. De regreso al colectivo se permitió decir en voz baja: “¡qué cagazo, la puta que lo parió!”.

La historia podría haber quedado allí y quizás hasta pasar al olvido, si no hubiera sido que un año después, en la ciudad de Posadas en un contexto de detenciones a usuarios de cannabis y *transas*, conocidos como *perejiles*, la experiencia volvería a aparecer con gran protagonismo. Producto de las políticas de seguridad que todavía criminalizan y persiguen a los usuarios de marihuana, la dinámica en la ciudad comenzó a volverse algo hostil y Alicia quiso saber qué estaba sucediendo. Precisamente, cuando atravesaba el dilema de si podía comprender y transmitir qué sentían y pensaban sus interlocutores, esto es: las sensaciones de riesgo, miedo, adrenalina, se encontró con el texto de Favret-Saada (2013) y su propuesta de *dejarse afectar*. Fue así que pudo volver sobre su experiencia en el Chaco paraguayo y reflexionar en retrospectiva. Si bien esta no había transcurrido en su “trabajo de campo” y por tanto la “afectación” no emergía de un trabajo de campo en curso, estaba estrechamente vinculada con su problema de investigación. El hecho de encontrarse en situación de turista, con los sentidos antropológicos *en off* o al menos morigerados (si la antropología es una forma de vida ¿se puede poner en pausa?), resultó ser un imponderable que le dio la posibilidad de ubicarse transitoriamente en una posición similar a la de sus interlocutores: “esa posición y las intensidades que la acompañan, deben ser experimentadas porque esa es la única manera que tenemos de aproximarnos a ellas” (Favret-Saada, 2013: 63). Resaltamos así que el proceso de hacer etnografía tiene mucho de memoria y de comparación. Pero nada de esto forma parte estrictamente de una guía de procedimientos y sí de experimentos, en los cuales

la reflexividad nos auxilia en esa transición de mundos que pueden diferir y en la comprensión de la diferencia.

Faustina a través del espejo (etnográfico)

Al considerar estas cuestiones entra en juego la relación entre la investigación y las experiencias de quien investiga, como así también los conocimientos y sentidos que envuelven la percepción sobre una misma y sobre los mundos que habitamos. Ciertamente, se trata de un foco de críticas que reciben la etnografía y los diseños cualitativos en general, desde la óptica de ciencias que califican lo que aquí podríamos llamar *subjetividad* como una amenaza para el rigor metodológico y científico. Hasta podríamos calificar de obsoletas estas críticas para la antropología, sobre todo si nos remitimos a la obra *La vida en el laboratorio*, de Latour y Woolgar (1995), en la cual queda en evidencia la continuidad existente entre la agencia humana y los fenómenos que se califican como constitutivos del mundo objetivo.

Así, con el esfuerzo consciente de revisar estos conocimientos, sentidos y percepciones anclados en la experiencia propia, la persona que somos, y todo lo que traemos, se convierte en parte importante del trabajo de campo. Si el microscopio como herramienta es una extensión de la agencia humana y a su vez la condiciona en el laboratorio, cada antropólogo, en toda su complejidad y densidad, es la herramienta principal para el conocimiento. A diferencia de un instrumento cualquiera, la persona no puede usarse a veces y otra no; está como condición del conocimiento alcanzado.

La persona y la reflexividad constituyen todas las relaciones de la vida. Lo que hacemos como estudiosos de esos mundos es desarrollar las habilidades que ambas condiciones nos ofrecen, desarrollarlas como herramientas mientras forjamos las relaciones que constituyen al campo y a nuestro trabajo, para involucrarnos en las experiencias del encuentro con otros y con sus efectos en nosotros y en los otros. Sobre esta relación reflexiona Viveiros de Castro cuando se pregunta “¿Qué pasa cuando el discurso del nativo funciona dentro del discurso del antropólogo, produciendo recíprocamente un efecto de conocimiento sobre ese discurso?” (2016:34). El autor sostiene que el encuentro con el Otro produce una relación social de conocimiento que, contrario a las concepciones más clásicas de la antropología, no habla del nativo de modo representacional, sino que habla del mundo del antropólogo. Aún con la mayor de las vigilancias sobre sus propios criterios etnocéntricos, el antropólogo, en el afán de considerar al nativo tan sujeto como él, buscando una justicia epistémica que no lo deje en el lugar de mero objeto de conocimiento, asocia al nativo a sí mismo, pensando que su interlocutor hace las mismas asociaciones que él –esto es, que el nativo piensa como él–. En el reconocimiento de esas diferencias, la antropóloga podría confundir diferencia con asimetría, y simetría con proyección de los propios valores. La vivencia de Faustina nos ayudará a entender este aspecto.

Ella había decidido estudiar las representaciones alrededor de la *vida privada* en un barrio popular de la ciudad de Posadas. A pesar de que hacía varios meses “estaba en el campo”, y un tanto más masticando ciertas preguntas,

lecturas y reflexiones alrededor del tema de investigación que pensaba abordar para su tesis, aplazaba penosamente acordar una entrevista, estas grandes protagonistas del “método etnográfico” en eso de rescatar el “punto de vista nativo”. Finalmente quedaron con una vecina para encontrarse en su casa un sábado a la tarde. En el camino Faustina se sentía atornillada al asiento del colectivo, el cuerpo ofendido y contracturado de estar siendo empujado a hacer algo que, por los prejuicios que más adelante se pondrán en evidencia, no quería hacer. Una vez allí desplegaron unos sillones en el frente de la casa de Mirta y la charla, para el asombro de esta estudiante que se mortificaba pensando en que estaba robándole tiempo a la vecina, se desarrolló alegre y fluida. En un momento, Mirta le preguntó qué era la antropología. Entusiasta, Faustina le contó que la disciplina buscaba conocer las diferentes maneras en que la gente vive, piensa y hace las cosas. Mirta se quedó callada un ratito hasta que le dijo “algún día, cuando te recibas, yo voy a limpiar tu oficina”. El efecto de su respuesta fue como el de una frenada en seco que evidenciaba, y la posicionaba en, una radical diferencia. Sonrió incómoda, con una sensación agria. En ese momento se le ocurrió que toda la calidez compartida hasta allí había sido una ilusión, una pausa en la asimetría que sostenía el acceso desigual a determinadas oportunidades.

Volvió a su casa desanimada. No transcribió ese comentario ni en la entrevista ni en ningún otro lugar, como tampoco se lo comentó a sus compañeras/os y amigos/as. Lo entendió como un aleccionamiento del campo que la devolvía a su *verdadero* sitio y no quería exponerse. Lo paradójico es que desde su matriz de valores ese comentario la ubicaba en dos sentidos contrapuestos: por un lado sintió que se ponía en evidencia su posición de privilegio social y material, lo que la situaba en un lugar de poder; y por otro, que esta condición la dejaba en falta o en deuda y, en consecuencia, en la obligación moral de revertir o compensar esa diferencia.

Solo a partir de compartir su experiencia, de intentar pensarla entre personas con el mismo compromiso y preocupación como quienes se encontraban en la ZEM, pudo darse cuenta de que en realidad era ella quien pensaba o sentía que limpiar una oficina era un trabajo inferior a ser universitaria. Esta apreciación le hizo perder de vista que lo que Mirta le dijo podía responder a su propio deseo, y no ser, como ella había pensado, necesariamente un reclamo. “El problema es que el nativo ciertamente piensa, como el antropólogo; pero, muy probablemente, él no piensa como el antropólogo” (Viveiros de Castro, 2016:40). La antropóloga clausuró el sentido y la intención del comentario de la vecina desde sus propias nociones, sus propios esquemas de valor. Viveiros de Castro (2016) llama la atención sobre estos juegos de lenguaje donde “el sentido que el antropólogo establece depende del sentido nativo, pero es él quien detenta el sentido de ese sentido –él, quien explica e interpreta, traduce e introduce, textualiza y contextualiza, justifica y significa ese sentido– (p.34)”. Y encima pública.

Esta anécdota nos muestra cómo, mientras Faustina hacía antropología con Mirta, Mirta hacía antropología con Faustina, y así, en la convergencia de los mundos que en ese momento compartían, producían un conocimiento netamente relacional apoyado en lo sensible. Esta apreciación, lejos de banalizar las

diferencias empotradas en las desigualdades, busca evidenciar la reciprocidad en el vínculo a partir de lo que cada persona puede dar y recibir en una circunstancia de encuentro en la que las expectativas son un modo de proyectar, afectivamente, la calidez y fuerza del momento.

(Des)encuentro entre mundos

En 2019 se cumplían cuatro años de la investigación de Esther, quien se encontraba trabajando con varones de origen africano que habían llegado a la Argentina con el propósito de mejorar sus condiciones de vida. Esto había resultado en una desvinculación física de sus familiares, con quienes se comunicaban cotidianamente a través de sus teléfonos. Sus días transcurrían en las veredas de la ciudad de Posadas, donde disponían cotidianamente mesas y puestos de venta, constituyendo éste el escenario principal en el que Esther interactuaba con ellos. Las preguntas a las que se enfrentó la investigadora en los encuentros iniciales, giraron en torno a si estaba casada, si tenía pareja o hijos. Ella siempre respondía con sinceridad, ya que le parecía lo más ético. Sus interlocutores solían asombrarse ante este primer paneo: era mujer, joven, estudiante, no estaba casada y vivía sola. Esto la llevaba a tener que justificar constantemente su presencia en el marco de su estudio, al mismo tiempo que se ocupaba y preocupaba por reiterar su interés por la vida de ellos, la familia, el pueblo, el trabajo, la religiosidad, las relaciones, etc.

Sin embargo, Esther entendía que la condición de estar permanentemente en la vereda, en cierto modo limitaba el acceso a la información y la fluidez en la relación con ellos. Para evitar el sesgo de realizar trabajo de campo únicamente en los espacios laborales, Esther consideró las ventajas de llevar a cabo encuentros y entrevistas en otros ámbitos de la vida de estas personas.

La oportunidad se presentaría cierta tarde cuando conversaba con Erkan vía Whatsapp sobre unas fotos que acababa de subir como estado –habían intercambiado los contactos telefónicos 3 años antes, cuando recién había llegado de su pueblo de origen. Erkan le comentó entonces que estaba cerca de su barrio, y ella lo invitó a visitarla para concretar la entrevista que tenían pendiente. Llegó a las 7 de la tarde, bajó del remis y se saludaron. Ella le presentó su casa. Una de las primeras observaciones que hizo Erkan fue: “¿esta es tu pieza?” –señalando la puerta contigua a la cocina–, “sí”, le contestó Esther (desconcierto parte 1: terreno pantanoso). “Pero vamos, te muestro el patio”. Al salir, le preguntó algunas cosas más mientras Erkan interactuaba con su celular. En uno de los videos que estaba reproduciendo se escuchaban gritos y bocinas, así que Esther exclamó curiosa “¿qué es?": “de mi pueblo”, contestó y le mostró el video. Ella se aproximó a mirarlo atenta y expectante ya que hasta ese momento no había tenido oportunidad de acceder a imágenes de primera mano provenientes de su lugar de origen. Eso dio pie a que continuaran conversando unos segundos, cuando de manera repentina Erkan guardó el celular y súbitamente la abrazó a la altura de los hombros (desconcierto parte 2: las botas embarradas). En medio del estupor, con la cara arracimada a su pecho (le llevaba una cabeza de altura) y brazos (que se le hicieron enormes) trató de

zafarse con prisa y lo invitó a retirarse. Buscó torpemente sus llaves y, nerviosa, se encaminó al pasillo de salida. Erkan, confundido, repetía “¿por qué?, ¿por qué?”, mientras Esther repasaba una y otra vez qué había sucedido, tratando de encontrar una explicación.

Lo cierto es que le llevó tiempo poder reflexionar sobre este incómodo choque de universos de sentido que en ese momento no supo traducir, pero que luego iluminó de algún modo las caras ocultas de un hecho prismático: el lugar del género y del sexo, en tanto pueden dificultar o posibilitar experiencias, e influenciar la interpretación de las mismas en el marco del estudio. A los ojos de Erkan, Esther era una mujer, ni investigadora, ni periodista, ni casada; vivía sola y además lo había invitado a su casa, es decir: parecía responder a sus expectativas e intereses. Los roles a los que ella adscribió entraron en evidente tensión con aquellos que le eran asignados.

La situación vivida con Erkan llevó a Esther a considerar y repasar las equivocaciones y malentendidos, así como nuevos planteos respecto a las técnicas que había formulado para acercarse a conocer su mundo.

Decepcionada y con desconfianza puso en entredicho las guías de entrevista en las que había sido entrenada siendo estudiante. Pensó que quizás había recreado un “mapa” sobre un territorio que no existía, que jamás iba a encontrar. Todas las hojas de ruta y posibles itinerarios se desvanecieron en una sola una tarde, dándose cuenta de que cualquier forma de hacer, delimitada de antemano, podía caer al vacío. Se atrevió a pensar entonces que podía, o más bien debía, prestar atención a esas sensaciones para las que no encontraba traducción, y que le estaban implorando consideración, sobre todo en relación con aquellas impresiones que a menudo le *pasaban* por el cuerpo y que aquella tarde se tornaron aún más concretas. Así, lo fundamental atendía a reflexionar sobre el despliegue que su involucramiento en tanto investigadora, mujer, joven y blanca ocupaba en todo ese proceso y en las distintas apuestas o habilidades de las que pudiera valerse como etnógrafa para transitar situaciones acerca de las cuales los manuales le ofrecían poca información. Poner en práctica estas destrezas comprendería un tipo especial de conocimiento para el cual resultarían fundamentales la atención, los sentidos, las sensaciones y los movimientos. En este punto, quizás resulte interesante pensar en la noción de “habilidad” como la coordinación entre percepción y acción, en la cual lo esencial consistiría en el monitoreo perceptual y constante de la tarea-actividad-acción mientras se desarrolla (Ingold, 2012).

En este sentido, la práctica llevada a cabo por la etnógrafa responde a los contextos relacionales de existencia en el mundo, antes que a la metodividad de las técnicas formuladas con anterioridad a su involucramiento en el universo que le interesa conocer. Inclusive cuando ella misma se revela fuera del método en esa reacción sensible que no puede disimular porque es parte de su condición así como de la intención de conocimiento.

Atrapado en historias

Lucio se encontraba trabajando en una institución municipal, desempeñándose como agente administrativo. Le gustaba la idea de conocer las condiciones de los establecimientos geriátricos con el propósito de sentar las bases para realizar

su tesis en antropología. Desde este lugar acompañaba las tareas de inspección de los agentes municipales y provinciales registrando por escrito todos los detalles de sus observaciones. Es decir que desplegaba un doble rol, siendo que apenas algunos sabían que ese sería su tema de tesis.

Unas noches antes de las elecciones generales de junio de 2019 en la provincia de Misiones, Lucio recibió un mensaje vía WhatsApp de una de las dueñas de un establecimiento geriátrico cuyas habilitaciones habían caducado tras los diez años reglamentarios y se hallaba en proceso de renovar la habilitación. Sabía, además, que tanto ella como su ex marido, también propietario de un geriátrico informal, apoyaban políticamente la fórmula que luego sería ganadora. El mensaje decía “Lucio, por favor avísale a tu colega que no se apure (se refería a un contacto en común, candidato en una fórmula oficialista local y autoridad pública en desempeño de sus funciones en ese momento), que mañana nos juntamos en la plaza con los tareferos, le llevamos bolsas, tarjetas, y arreglamos. Ahí tenemos 300 votos para “Florilo”, así que no se haga ningún drama, nos vemos mañana”. El mensaje le erizó la piel. Lucio se preguntó: “¿Por qué decidió enviarme ese mensaje a mí? ¿Me veía tan cercano a ese candidato para brindarme una información que podría ser tan delicada? ¿Qué consecuencias tenía compartir esa información? ¿y con quién? ¿Qué me informaba este mensaje inesperado acerca de mi posición en las relaciones de campo y de lo que estaba ocurriendo? ¿Indagar más acerca de los motivos del mensaje me delataría como alguien no tan cercano al candidato y me cerraría otras vías de información?” En ese momento se sintió implicado en una red que lo posicionaba en complicidad, lo que lo forzaba a tomar partido de la situación política que hasta entonces le resultaba ajena a su labor técnica. El problema para él sería cómo asumir o qué hacer una vez enredado en esa historia puesto que cualquier acción tendría consecuencias éticas y en el desarrollo de la investigación (Shapp, 2007). Sin caer en el funcionalismo clásico, la idea de que cada investigador asume un rol a lo largo de su trabajo de campo, nos permite entender, también, cómo varía de acuerdo a los elementos que se juegan en esas relaciones. El rol no puede ser pensado como atribuido o asumido unidireccionalmente, sino que se da en el vínculo que se alcanza a establecer, pero también está sujeto a transformaciones. En el entramado de estas relaciones hay en juego intereses que establecen el tipo de lazo que se puede proyectar e incomprendimientos que pueden condicionarlo todo. A Lucio, que quedó impactado con el mensaje, la situación lo invitaba a un tipo de involucramiento que posiblemente él no quisiera, aunque se presentaba como una forma de complicidad que afirmaría la construcción de su red de interlocutores en campo. Y tendría con seguridad sus consecuencias, lo que no podía anticiparse. Lucio había quedado definitivamente enredado en historias.

El campo fuera de sitio

Solemos circunscribir el trabajo de campo a aquellos momentos en que estamos en un lugar específico, más o menos dimensionable, al acompañar por periodos de tiempo a las personas que lo habitan. Sin embargo, no es raro que el proceso

de investigación y la experiencia de campo se desborde de estos límites. El trabajo de campo suele producir un estado en el investigador, a partir del que todo lo que vive acaba relacionándose con la experiencia de investigación. Así, no faltan ocasiones en las que interacciones fuera del espacio físico que designa las unidades de estudio, se vuelven altamente significativas a partir de *insights* (claridad, revelación perceptiva, entendimiento) derivados del estímulo que la experiencia arroja sobre la disposición al conocimiento y a la elucidación. Vale como referencia la historia de Beta, en un encuentro con Mirta y Tito, una pareja que hacía años se encontraba en relación amorosa y que compartía la crianza de dos hijas, hermanas a su vez de 8 hijos más de Mirta con diferentes varones. Tito era en la época un hombre dependiente del alcohol y muy sensible a bebidas que no fueran determinado tipo de vino. La pareja no convivía, pero la mujer solía rescatar a Tito de situaciones en las que por exceso de alcohol sufría accidentes cuando se caía de la bicicleta, o se tropezaba en su domicilio, lastimándose.

Un día, la antropóloga que venía realizando trabajo de campo en otro contexto, se encontró por casualidad con Mirta, quien le contó que Tito había sufrido una caída a causa de una borrachera que se había agarrado cuando sus compinches lo invitaron a tomar bebidas destiladas que le hacían mucho mal. Mirta y Tito eran muy pobres, y no tenían trabajo. Parte de su sustento provenía de recursos estatales y de la jubilación de Tito, un hombre bastante mayor que ella. En invierno pasaban frío, compraban fiado en el almacén, a menudo generando problemas por no poder saldar las deudas, y solicitaban créditos que empeoraban la situación de ambos. Beta, para tratar de entender lo ocurrido, le preguntó a Mirta por qué sus amigos le daban bebidas destiladas si todos sabían que siempre le hacían mal. A la pregunta Mirta respondió que lo hacían a conciencia porque le tenían envidia. Perpleja ante semejante afirmación, Beta preguntó exaltada ¿Pero qué les pueden envidiar a ustedes si no tienen nada? “Claro que nos envidian, el cariño que nos tenemos, que somos compañeros”, respondió, generando en la estudiosa la peor y más profunda de las vergüenzas que ya hubiera sentido.

La situación relatada nos habla de dos cosas importantes en la investigación. La primera, que el aprendizaje sobre cómo hacer etnografía no se limita al campo físico en el que se ancla la investigación, sino que transita como entrenamiento de habilidades por diferentes ámbitos y se somete a diferentes estímulos a lo largo de experiencias diversas de la vida. La segunda, y tal como fue también en la situación vivida por Faustina, que la proyección etnocéntrica de los valores es inevitable y a la vez constituye, por comparación, forzada muchas veces, la punta del hilo de la reflexividad.

Aquí, podemos traer a primer plano otra anécdota, que si bien tampoco remite a una experiencia de campo propiamente dicha, resulta reveladora; producto de transitar, trabajar, relacionarse en un ámbito nuevo, desconocido, *lejos de casa*. Ezequiel, maestro de música, había sido llamado para dar clases en Ituzaingó (Corrientes), a 300 km de su casa. Nunca había estado en esa ciudad, sólo había escuchado hablar de sus playas, de la Isla Apipé y de la Represa Yacretá. Por la distancia y el breve tiempo de las clases, sus visitas se resolvían en pocas horas y en un mismo día: bajaba en la terminal de colectivos, caminaba un par de

cuadras por el centro hasta el salón, daba unas 5 horas de clases y hacía el mismo recorrido de regreso. En conversaciones con estudiantes y otros profesores cada tanto escuchaba nombrar a *La Elbi*, quien parecía ser alguna persona importante en la ciudad. Después de algunas semanas de clases, inquieto por las constantes referencias a esta mujer, Ezequiel preguntó por la tal Elbi. Los estudiantes respondieron entre sonrisas y miradas cómplices “No profé, no Elbi, EBY... la entidad... la Entidad Binacional Yacretá: la E.B.Y”. Fuera de Ituzaingó, cuando Ezequiel habla sobre su trabajo y cuenta la vida en esta ciudad, amigos correntinos o chaqueños también preguntan “¿quién es Elbi?”

Vale destacar esta experiencia ya que la formación del investigador para el trabajo de campo etnográfico no se restringe específicamente a éste. El mismo sujeto que investiga es el instrumento de investigación (Guber, 2011), por lo que las experiencias de la vida cotidiana, que no forman parte del campo, pueden servir a su perfeccionamiento y a la adquisición de habilidades para la etnografía. Se conoce, se comprende el mundo desde la posición particular y situada de cada sujeto, a partir de lo que ya sabe, de todo el bagaje que porta, de las experiencias que lo han marcado. Así, lo nuevo o desconocido inicialmente es explicado a partir de lo ya conocido, al menos hasta que logre familiarizarse o domesticarse en ese ámbito nuevo. El docente no advirtió la palabra exacta (EBY), la tradujo y comprendió a partir de lo que él podía entender, de lo que le resultaba posible en su propio universo de sentido: una señora con mucho dinero que tomaba decisiones sobre los espacios públicos.

El equívoco advierte la necesidad de indagar sobre aspectos que pueden parecer obvios o comprendidos pues, como muestra el relato, pueden producirse cortocircuitos en la comunicación, malos entendidos, suposiciones o mensajes que pasen inadvertidos por el investigador. De tratarse de una instancia de campo, el equívoco dispara una serie de situaciones posibles de ser capitalizadas como fuentes de conocimiento: situaciones de risa, que despliegan explicaciones, referencias, modos de narrar, todas a partir de un error, de un fallido que no podría ser amparado en las reglas del método científico clásico: todo se desprende de una simple charla, de una duda compartida. En este sentido, se podría reconocer y defender la postura de que nada puede salir mal en etnografía, ya que se trata de experiencias donde toda situación, cualquier falla, puede ser oportunidad para conocer. Sin embargo, esta valoración de los hechos depende, sí, de la actitud del investigador, quien puede aprovecharlos o pasarlos por alto.

“¡Objeción! El antropólogo miente”

La etnografía como experiencia nos pide ser relatada. Ese trabajo, que incluye poner en juego aquellos sentidos que nos han permitido comprender o no comprender las situaciones vividas, nos lleva a contar historias. Desde los diversos recorridos y formas de proceder en el experimento etnográfico estamos modelando los conceptos que conforman el universo de sentido *nativo* (incluyendo en *nativo* el sentido de la propia antropóloga que, desde su área de confort, se interpela con el trabajo de campo). No obstante, y considerando la noción de cultura desplegada por Roy Wagner (2019), este no tiene otro sentido que aquel

resultante del encuentro con el o la etnógrafo. Así, no podemos decir que el nativo está allí afuera mientras lo observamos y captamos el sentido que él produce sobre su mundo, sino que en el encuentro y disposición algo se transforma, y ambos hacen antropología a su modo. A propósito de este aspecto señalado, una de las experiencias resulta elocuente.

La noción de perspectiva del actor está marcada por un bias epistemológico y de impronta disciplinaria que descuida por completo las conceptualizaciones nativas. No en vano hacemos trabajo de campo, la visión de las personas sobre sí mismas puede poner en jaque nuestras herramientas conceptuales. En una defensa de tesis de antropología sobre el campo de la justicia brasileña en casos de homicidio, a la cual había sido invitado como evaluador un fiscal, se desplegó la serie de argumentos a favor y en contra de la consistencia del trabajo. Precisamente el fiscal observó con gran irritación que rechazaba por completo la categoría frecuentemente utilizada en la tesis de *perspectiva del actor*, así como la de *representaciones*, para hablar de su función, de sus ideas y posturas. Su argumento hacía énfasis en el hecho de que en ningún momento él fingía ni actuaba ni mentía ni en el juicio ni en el proceso de investigación judicial. Objetaba el término “actor” por reducir su desempeño a lo teatral, y por colocar su actuación en el plano de la representación. El fiscal alegaba, además, que no había ninguna *representación* en su trabajo y que él, lejos de ser un actor, era una persona con estudios y criterio que ejercía su profesión con todo respeto por la justicia y por los reos (procesados y condenados). La reacción de los asistentes en general y del resto del jurado fue contener la risa. Partiendo del logocentrismo propio de la ciencia que, en este caso, denigraba la visión del fiscal por desconocer los conceptos centrales de *actor social* y *representaciones*, los gestos y reacciones daban a entender que el nativo no se reconocía en la tesis y jamás lo podría hacer con aquella falla cognitiva. Sin embargo, su reacción, completamente legítima, reclamaba simetría en esa relación de conocimiento. Entonces, ¿desde qué lugar sostenemos la etnografía si partimos de estas nociones que configuran y sitúan al otro previamente a que pueda él mismo definirse y situarse con el etnógrafo?

Acá hay algo más

Estas reflexiones nos dan pie para presentar otro punto en común de nuestros modos de hacer y pensar. Como quedó de manifiesto en algunas de las anécdotas anteriores, y como esperamos sea aún más visible a partir de aquí, sostenemos que durante el trabajo de campo solemos desplegar la *intuición*. Al respecto, Peirano (2008) recuerda la polémica que desató Evans-Pritchard al sostener que la capacidad intelectual y la preparación teórica son imprescindibles para un antropólogo, pero no suficientes, ya que además debe poseer ciertas *características intuitivas*. Vale aclarar que esta intuición es *educada*, entrenada a lo largo de nuestra socialización y formada en determinados contextos de vida. Lo interesante aquí es que esta cualidad, que podría parecer inconsciente, toma características particulares al ser acompañada por la reflexividad durante el trabajo de campo. La intuición, como capacidad o entrenamiento en la conexión

de los planos cognitivos y sensoriales, nos permite transitar por la articulación de mundos que implica el trabajo de campo, es decir, el mundo de las personas que son de nuestro interés para la investigación y nuestro propio mundo, que incluye al académico. Resaltamos que en este tipo de entrenamiento las relaciones entre pares enriquecen, actualizan y potencian las destrezas y habilidades que hacen al trabajo etnográfico.

Mientras Ramón hacía trabajo de campo indagando las causas socioculturales que intervienen en la producción de incidentes viales, caminaba por avenidas y esquinas de la ciudad de Posadas (Misiones) observando el entorno y charlando con la gente. Había contactado a un grupo de jóvenes motociclistas de un taller mecánico quienes tenían una relación bastante especial con sus motocicletas: intervenían su estética o *tuneaban*, aumentaban su potencia, hacían picadas y tenían una fascinación particular por este artefacto.⁵ Ramón participó con ellos de las competencias oficiales de velocidad entre motociclistas en el Autódromo Rosamonte. Allí, Pablo, un joven de 22 años, le contaba de sus prácticas con otros motociclistas con los que corrían, exhibían y comparaban la potencia de sus vehículos, y los peligros o riesgos implicados. Ramón aprovechó y le preguntó si había sufrido algún choque, dado que le interesaba conocer cómo se producían los accidentes de tránsito en los que estaba implicado este tipo de vehículos. “Sí”, le dijo entre risas, y comenzó a narrarlos. Uno de los memorables episodios había ocurrido en diagonal al taller mecánico en el que Ramón se encontraba realizando trabajo de campo. Como entendía que este conocía el lugar, se lo contó de la siguiente manera: “Salimos acelerando y tomé el carril izquierdo. Como el camino estaba bacheado, el manubrio comenzó a moverse hacia todos lados y me tiró. No entendía nada”, manifestó con expresión de regocijo. “Cuando me levanté la moto estaba por un lado y yo que me había levantado, estaba en otro lado”. Al finalizar la conversación, Pablo mostró, cual evidencia de la hazaña, las fotos que aún registraba en su celular y que daban cuenta de cómo le había quedado la espalda después de la caída. Era un impresionante tapiz de arañazos y hematomas, pero parecía exhibirlo con orgullo.

Esta experiencia evidenció que un suceso usualmente considerado desafortunado puede ser expresado de manera positiva y aun valorizado. Ramón captó ese relato y adjudicó sus elucidaciones posteriores a una intuición que lo condujo a preguntarse ¿de qué se ríe Pablo, si lo suyo es una tragedia? Acá hay algo más que hay que seguir indagando. Un incidente vial a menudo es considerado un acontecimiento traumático que podría ser evitado. Sin embargo, en este caso, se observaba lo contrario, por su conexión con la moto, Pablo narra cada una de sus historias como si fuesen hazañas épicas, convirtiendo sus cicatrices en auténticos trofeos de guerra. En ese momento de interacción había que pensar el lugar desde donde Pablo le hablaba a Ramón y qué quería transmitirle, tanto con su relato como con la exposición de las marcas en su cuerpo. A partir del interés

5 Se conocen como picadas las corridas de motos en espacios urbanos o alejados, y se realizan como competencias que comparan o miden la capacidad de los vehículos. La expresión resulta del término en inglés *tune up*, *poner a punto*, y se extiende a la dimensión estética de vehículos y personas, además de la funcional.

sobre lo que habría detrás de todo aquello, y con el paso del tiempo, Ramón hizo lugar a una relación de conocimiento en la cual se podrían vislumbrar cuáles eran los sentidos que le daban coherencia a estas prácticas a veces riesgosas. El trabajo de comprensión fue construyéndose en un proceso de diálogo con el equipo de investigación y otros colegas, y en el vaivén con las personas que corren en motos: los trofeos de guerra estaban relacionados con desafíos afrontados desde la masculinidad permanentemente reafirmada y puesta a prueba. De esta manera Ramón pudo comenzar poco a poco a clarificar su experiencia de conocimiento y valorar las experiencias nativas, al paso que entrenaba la intuición en los diferentes espacios de aprendizaje.

De raíces y cicatrices

En los diferentes contextos académicos creamos estrategias de comunicación de nuestras experiencias de campo (en curso o pasadas) que nos permiten identificar conectores entre nuestros trabajos, campos, problemas, obstáculos, encrucijadas teóricas, dilemas, experiencias propias y de otros. En este sentido, retomamos los aportes de Grimson quien rescata el valor de las *improvisaciones* de otros/as etnógrafos/as como recursos apropiables (2003: 62). Estos diálogos nos fortalecen en nuestra práctica de la reflexividad y entrenan esa intuición que nos da indicios o pistas sobre formas de escuchar, movernos, escribir, grabar —o no— una conversación, entre otros aspectos que nos presenta el trabajo de campo.

Así, las prácticas e improvisaciones de los pares se convierten en brújulas tanto en las primeras líneas de nuestro ingreso a campo, como en los momentos de incertidumbre en medio del camino.

En este sentido, son fundamentales los diferentes momentos de la trayectoria de cada investigador/a, así como la diversidad de campos, realidades y trayectos académicos que hacen a sus experiencias. Estos nutren el proceso de conocimiento, individual y colectivo. La anécdota de Ana nos invita a reflexionar sobre este punto.

Recién inscripta al Posgrado en Antropología Social, Ana se encontraba cursando un seminario en el cual se había solicitado como consigna contar una experiencia significativa acontecida durante la labor etnográfica. Pensó por mucho tiempo qué compartir para el ejercicio, ya que al ser la antropología un terreno nuevo para ella, consideraba que no había vivido nunca algo semejante. Finalmente, eligió contar sobre las entrevistas llevadas a cabo un año y medio antes para su tesis de grado en Relaciones Internacionales, algo parecido al “trabajo de campo”, y que habían tenido un profundo impacto en ella.

Entrevistó oportunamente a dos activistas de un movimiento social un tanto peculiar. *Roots (Raíces)* trabaja en lo que puede considerarse uno de los territorios más conflictivos que existen en la actualidad: los Territorios Ocupados Palestinos. Esta organización reúne a militantes palestinos y colonos israelíes en pos de generar diálogo, confianza y relaciones pacíficas entre *vecinos*.

A Ana le intrigaba el fenómeno de las colonias israelíes, que consideraba como el mayor obstáculo hacia el proceso de paz en la región, por carcomer el territorio palestino, violar el derecho internacional e ir en contra de los derechos humanos. Se había interiorizado bastante sobre el marco legal, los argumentos

jurídicos avanzados por el Estado de Israel para justificar el establecimiento de colonias, la segregación del territorio en zonas A/B/C, la seguidilla de acuerdos infructuosos, los atentados y la violencia de Estado. Sin embargo, le faltaba conocer a *la gente*, los habitantes de carne y hueso de esa realidad. Le interesaba comprender cómo se vivía en las colonias, en los Territorios Ocupados y, sobre todo, cómo podía ser que personas que el sentido común consideraría como enemigas finalmente militasen juntas por la paz.

Así fue como Ana entrevistó primero a Shaul, el colono judío, y luego a Khaled, el palestino, con su grabadora, sus preguntas, sus prejuicios, su marco teórico e hipótesis a verificar. Shaul la recibió con mucha amabilidad. Le contó su historia, quién era, porqué había decidido instalarse en Tekoa, la colonia donde vivía, y el recorrido que lo había llevado a convertirse en activista junto a sus vecinos palestinos. Ella quedó sorprendida al encontrarse con una persona tan diferente a lo que se había imaginado. Poco tenía que ver Shaul con los colonos violentos que prendían fuego olivares y mezquitas palestinas. Al contrario, era un ser profundamente espiritual, consciente de la complejidad de su presencia en ese territorio, y convencido del potencial transformador de la militancia pacífica. Los esquemas de Ana se empezaron a resquebrajar.

El encuentro con Khaled fue muy distinto, principalmente porque sus vivencias eran otras que las de Shaul. Fue emocionalmente extenuante, y a lo largo de la entrevista hubo varios momentos en los que Ana no pudo contener sus lágrimas. Khaled le contó cómo él y su familia habían atravesado desplazamientos forzados, encarcelaciones, violencia y muerte. Le habló acerca de la desesperación frente a la ocupación israelí, la rabia y la impotencia. Sin embargo, en un punto los discursos de Shaul y de Khaled se volvían similares. Ambos condenaban la violencia, apostaban al diálogo y a conocer al Otro. Ambos deseaban profundamente poder vivir en paz con sus vecinos. La entrevista con Khaled terminó de desmoronar sus esquemas.

Los encuentros con Shaul y Khaled fueron plasmados en un e-mail destinado a los familiares de Ana. En cuanto a las entrevistas, fueron grabadas, transcritas, y luego fragmentadas para encajar en un modelo teórico y una hipótesis a verificar. Después de haber entregado la tesis de grado y una vez finalizada su estadía en Israel/Palestina, ese episodio no volvió a ser relatado. La experiencia entera en esa parte del mundo la había impactado tanto, había sido tan dolorosa, que por mucho tiempo se negó a hablar de ella, evadiendo las preguntas que le hacían al respecto. Hasta que un año y medio más tarde la consigna de una actividad académica la haría revivir en carne propia ese recuerdo.

En el transcurso del seminario se iban comentando y analizando uno tras otro los relatos de las experiencias significativas que había elegido compartir cada compañero. Cuando llegó el turno de Ana sucedió algo que ella no esperaba: se quebró. Pensaba que tenía el tema resuelto, ordenado, cerrado. De ninguna manera había anticipado la emoción que se apoderaría de ella al evocar el recuerdo.

En ese marco se desató una charla sumamente enriquecedora con sus pares: se habló de la teoría y el método con los cuales había abordado esas entrevistas, del contexto académico en el cual se encontraba encuadrado el trabajo y

la vivencia en aquel momento, y sobre todo de lo que había provocado en ella el “estar allí”. De repente aquella historia cobró otro sentido, la pudo analizar desde otro lugar, con otras herramientas, haciéndose otras preguntas: ¿qué era el campo?, ¿cómo poner en juego la reflexividad?, ¿qué lugar darle a la teoría, al afecto?, etc. El diálogo le abrió puertas hacia nuevas pistas para el análisis y la producción de conocimiento, le permitió otorgarle sentido a la experiencia, esclarecer dudas y, sobre todo, sanar heridas que habían quedado abiertas. El tiempo para el conocimiento se había extendido más allá de su *trabajo de campo*: un año y medio después de llevar a cabo esas entrevistas, éstas seguían destilando preguntas y multiplicando las reflexiones.

La anécdota relatada es reveladora de varios aspectos que tensionan la noción de método. En primer lugar, cuestiona la idea de campo circunscripto a un espacio físico y a un período de tiempo determinados. De hecho, puede suceder que momentos clave de una investigación etnográfica no sucedan “en campo” *stricto sensu*, e incluso que intervengan hasta años más tarde, como en nuestra anécdota. Estas reflexiones son congruentes con el argumento de Ingold (2017:148), quien escribe que “es ampliamente reconocido que el campo nunca es experimentado como tal cuando uno está allí, inmerso en los asuntos de la vida cotidiana; esta condición solo sobresale cuando se ha dejado el campo atrás y se empieza a escribir sobre él.”

En segundo lugar, la situación pone en evidencia la importancia de las relaciones entre pares y el aprendizaje desde el diálogo reflexivo que permite aprender a hacer etnografía. El conocimiento no se encuentra en los *hechos etnográficos* o en el uso de la teoría para mirarlos, sino que se construye en colaboración, en un diálogo constante, espontáneo y original que el método jamás podrá codificar ni formatear. En ese sentido, aunque defendiendo aún la idea de método, la antropóloga Mariza Peirano propone pensar la etnografía como *teoría vivida*:

Ella está presente en el día a día académico, en el aula, en el intercambio entre profesor y alumno, en los debates con los colegas y los pares, y, especialmente, en la transformación en “hechos etnográficos” de eventos en los cuales participamos u observamos. Desde esta perspectiva, la etnografía no es solamente un método, sino una forma de ver y oír, una manera de interpretar, una perspectiva analítica, la propia teoría en acción” (Peirano, 2008: 3).

Por último, la noción de afecto tal y como fue expuesta por Favret-Saada se contrapone a una concepción del método heredada de las ciencias naturales. Al otorgarle un estatuto epistemológico a las experiencias que nos afectan mientras hacemos trabajo de campo, renunciamos a tener todo bajo control y nos entregamos a la posibilidad de que los eventos inesperadamente nos *sacudan* las fibras más sensibles, nos transformen personalmente, y de esta manera posibiliten crear nuevos conocimientos. No obstante, advierte que “las operaciones de conocimiento se extienden en el tiempo y están separadas las unas de las otras: en el instante en el que uno es más afectado, no puede relatar la experiencia; cuando se la narra, no es posible comprenderla. El tiempo para el análisis viene después” (Favret-Saada, 2013: 66).

La carne, la sangre y los huesos de la etnografía

A través de las experiencias narradas es posible profundizar en aquello que Marradi y otros (2007:50-52) llaman críticas a la visión clásica de método: la visión cartesiano-baconiana. Esta perspectiva, en su forma más estricta, considera método a una secuencia invariable de pasos concretos cuyo resultado permite el desarrollo del conocimiento objetivo y neutral (en términos ético-políticos). Sus críticas más comunes seguirían un cauce bastante similar en el que se cuestionaría fundamentalmente esa pretendida invariabilidad, objetividad y neutralidad a partir de reflexionar sobre los principios y las condiciones prácticas del quehacer de la investigación científica.

En el caso de la aproximación que se propone en el presente trabajo, las anécdotas, que dejan al desnudo sorpresas, dudas, cuestionamientos y cambios de rumbo de quienes las vivieron, logran poner de manifiesto que la etnografía no se ajusta a la visión clásica de método. Lo cierto es que, al contrario de seguir un método, la etnografía lo que pide es desmontarlo, desanudar las fórmulas de lo que deberíamos hacer y entregarnos a lo que vivimos.

En primer lugar, la etnografía como procedimiento no se caracteriza como una secuencia invariable de pasos específicos: en todos los casos puede apreciarse cómo el encuentro ante determinados emergentes genera perplejidades y precisa la habilidad para sopesar opciones que no pueden ser siquiera imaginadas en la planificación de la investigación, razón por la cual requieren la consideración de nuevas perspectivas, abordajes o herramientas:

Lau observa cómo sus hallazgos en el curso de su investigación se alejan de sus hipótesis iniciales e inductivamente se enfrenta sobre la marcha a la construcción de un camino alternativo que involucra aspectos no considerados en su planificación, los cuales hubieran sido dejados de lado en un abordaje más estructurado. En una dirección similar, Ramón, a partir de las expresiones provocadoras de su interlocutor principal, quien muestra con gracia las heridas y marcas provocados por los accidentes en motos, se ve estimulado a indagar en el sentido de tales reivindicaciones, considerando que detrás de lo que observa y oye, hay algo más que no es dicho.

Natalio advierte en sus observaciones la falta de atención a un actor fundamental, los abogados, en el universo judicial que se hallaba transitando, para lo cual tuvo que discutir el estado del arte y reubicar sus hallazgos, no sin (re)considerar y (re)sistematizar su marco de referencia para admitir aquello no prefigurado y por lo tanto redefinir su abordaje conceptual y su accionar *en campo*.

Fernán, por su parte, mostró cómo en el caso de la *observación participante* con población armenia los polos de este abordaje no sólo son complementarios y pasibles de realizarse al mismo tiempo, sino que cada forma de observar-participar abre perspectivas diferenciales que sólo pueden sopesarse durante la experiencia misma de inmersión en las prácticas que nos interesan.

Faustina, a su vez, pone en evidencia los fundamentos de la antropología asimétrica, cuando su interlocutora revela su deseo de desempeñarse como auxiliar de tareas domésticas una vez que ella tuviera su oficina. La movilización por su

condición de clase y su posición de investigadora, la obliga a producir un giro reflexivo en su forma de calificar y valorar la diferencia.

Alicio, Ezequiel, Beta y Ana descubren entre sus experiencias que la reflexión antropológica va más allá de la relación con un proceso de investigación específico o con un referente empírico concretamente identificable, lo que viene a difuminar los límites espaciales y cronológicos del campo acotado en la actividad comúnmente denominada *trabajo de campo* en los mapas y cronogramas comunes de los proyectos de investigación.

Esther y Lucio son asaltados por la perplejidad ante las peripecias del trabajo de campo, momentos en los cuales no terminan de comprender si la investigación es aún posible y cuál es el sentido de las vivencias que les tocó enfrentar, pero que fundamentalmente las interpela a nivel ético y personal. Esther, cuya situación la empuja a tener que alejarse de lo que a primera vista pareciera ser un avance de índole sexual con su interlocutor, y Lucio, que no logra calibrar las opciones a las que es arrinconado por las circunstancias, pero que implican necesariamente abandonar la “neutralidad política” de la que pensaba gozar.

Observamos en todas las anécdotas el desarrollo de respuestas reflexivas por parte de las etnógrafas, que recuperan múltiples caminos en consonancia con las trayectorias particulares, sobre los cuales seríamos capaces de discurrir avanzada la experiencia. Existe lo que podríamos entender como un proceso de aprendizaje a partir del cual se desarrolla toda una serie de aptitudes que permiten vincular y redefinir diversas experiencias y dimensiones humanas, lo que Peirano llama teoría vivida, o Ingold entiende como habilidades y destrezas.

En segundo lugar, el trabajo de campo etnográfico tiende a estar orientado por un conjunto bastante consensuado de principios que, más que dictaminar una acción en concreto, orientan y/o proponen opciones en los modos de hacer etnografía. La reflexividad, la no-directividad, la evitación del etnocentrismo, del sociocentrismo, del antropocentrismo, la predisposición atenta y respetuosa, la suspensión temporal de las propias categorías de valor axiológicas, así como principios éticos, por ejemplo, se presentan como líneas directrices prioritarias de la forma de trabajo etnográfica. Sin embargo, tal como venimos problematizando, vivimos la etnografía en cierto modo como una rebelión (Bey, 2018), valorizando su capacidad metamórfica para transitar y cohabitar los mundos múltiples y diversos que constituyen tesoros en bruto, piedras preciosas del conocimiento y de las experiencias tantas veces inefables. Se trata de abrirse a la creatividad de modo elástico, más allá de los límites de un grupo de gente, un lugar específico, un momento dado, una hipótesis, un marco teórico, un conjunto de técnicas o un tema de investigación.

Tal como apuntó Lucía Eilbaum al comentar este artículo, estaríamos frente al “desafío de pensar que es justamente de la incomodidad, de la insurgencia, de la indignación, de los sustos, que se nutre la antropología; pero también frente al desafío de asumir lo que ella produce: el objetivo de la Antropología no es tranquilizar, sino perturbar, incomodar, como plantea Geertz (1996; pp. 10-11).

La etnografía, entonces, se desarrolla a condición de cuestionar y refundar constantemente los principios epistemológicos que la definen, desde los cuales la experiencia crea y recrea los ambientes de los que es parte. El anti-método etnográfico es un modo de llamar a la insurrección contra las reglas de manual, a hacer el camino contrario, a desandar el método. Es una invitación a un ejercicio político en la producción de conocimiento, que nos permita extender los límites a los que nos ciñe la “ciencia”.

Referencias bibliográficas

Bey, Hakim (1985). *Zona autónoma temporária, documento electrónico*: //lahaine.org/pensamiento/bey_taz.pdf, acceso 27 de octubre de 2020.

Bunge, Mario (2019) [1958]. *La ciencia, su método y su filosofía*. Buenos Aires, Laetoli.

Favret Saada, Jeanne (2013). “Ser afectado’ como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico”, *Avá*, N° 23, pp. 49-67.

Geertz, Clifford (1996). *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Paidós.

Guber, Rosana (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Guber, Rosana (comp.) (2014). *Prácticas etnográficas: ejercicios de reflexividad de antropológicas de campo*. Buenos Aires, Miño y Dávila.

Granet, Marcel (2013). *El pensamiento chino*. Madrid, Editorial Trotta.

Grimson, Alejandro (2003). “Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología”, *Oficios Terrestres*, N° 14, pp. 56-72.

Ingold, Tim (2000). “Culture, nature, environment: Steps to an ecology of life”, en: *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London & New York, Routledge, pp. 13-26.

Ingold, Tim et al. (2012). “Diálogos Vagueiros. Vida, Movimento e Antropología”, *Ponto Urbe*, N° 11, pp. 1-16.

Ingold, Tim (2015). “Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 2, N° 2, pp. 218-230.

Ingold, Tim (2017) “¡Suficiente con la etnografía!”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 53, N° 2, pp. 143-159.

Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid, Alianza

Malinowski, Bronislaw (1986). “Introducción”, en: *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Editorial Planeta, pp. 13-29.

Marradi, Alberto; Archenti, Nélica y Piovani, Juan Ignacio (2007). *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Emecé.

Peirano, Mariza (2004). “A favor de la etnografía”, en Grimson, Alejandro; Lins Ribeiro, Gustavo y Semán, Pablo (comps.): *La antropología brasileña contemporánea*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 323-356.

Peirano, Mariza (2014). “Etnografía não é método”, *Horizontes Antropológicos*, Año 20, N° 42, pp. 377-391.

Quirós, Julieta (2014). “Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en Antropología”, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año XII, N° XVII, pp. 47-65.

Renoldi, Brígida (2007). “El Olfato: Destrezas, experiencias y situaciones en un ambiente de controles de fronteras”, en: *Anuario de Estudios en Antropología Social 2006*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia, pp. 111-127.

Sabino, Carlos (1992). *El proceso de investigación*. Caracas, Editorial Panapo.

Schapp, Wilhelm (2007). *Envolvido em histórias: sobre o ser do homem e do da coisa*. Porto Alegre, Sergio Antonio Fabris Editor.

Strathern, Marilyn (1996). “Cutting the Network”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, N° 3, pp. 517- 535.

RAE (s/f). *Diccionario de Lengua Española, documento electrónico*: <https://dle.rae.es/>, acceso 30 de julio de 2020.

Viveiros de Castro, Eduardo (2016). “El nativo relativo”, *Avá*, N° 29, pp. 29-69.

Wagner, Roy (2019). *La invención de la cultura*. Madrid, Nola.

“Hijos de una misma historia”

Memorias de la política y demanda de justicia en H.I.J.O.S. Rosario



por **Agustina Cinto**

Centro de Investigaciones Sociales, CONICET/
Instituto de Desarrollo Económico y Social y Universidad Nacional
de Rosario CIS-CONICET/IDES y UNR
orcid.org/0000-0002-9323-8709
cintoagustina@gmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza las memorias de la política construidas por H.I.J.O.S. Rosario y la relación con sus prácticas de demanda de justicia, concretamente, los escraches y la participación en los juicios por delitos de lesa humanidad cometidos durante la última dictadura. Mientras los primeros cobran sentido en relación a las memorias de la política sostenidas por la agrupación, la participación en los juicios pone en tensión estas memorias, en particular, la representación de los/as detenidos/as-desaparecidos/as. H.I.J.O.S. Rosario, como parte del movimiento de derechos humanos de la ciudad, establece tanto rupturas como continuidades con respecto a los organismos que los/as preceden, sobre la construcción de memorias, pero también de formas de organización y participación políticas. Considerando la posición generacional de la agrupación, la consigna “Todos somos hijos de una misma historia” sintetiza algunos de estos quiebres y persistencias. El trabajo de campo de esta investigación etnográfica fue llevado a cabo entre los años 2009 y 2016, y consta de entrevistas no dirigidas y observaciones participantes, así como de análisis documental de producciones de la agrupación y fuentes periodísticas.

Palabras claves: Memorias de la política, demanda de justicia, H.I.J.O.S., Rosario.

“Children Of The Same History”: Memories Of Politics And Demand For Justice In H.i.j.o.s. Rosario

ABSTRACT

This paper analyzes the memories of politics developed by H.I.J.O.S. Rosario and the relation with its practices of demand for justice, specifically, the *escraches* and the participation in trials for crimes against humanity. Whereas the *escraches* are closely related to the memories of the politics supported by the organization, participation in the trials put a strain on those memories, in particular, the representation of people who were detained or disappeared. H.I.J.O.S. Rosario, as part of the local human rights movement, establishes ruptures and continuities regarding the preceding organizations, in relation to the notion of memory, but also modes of political organization and participation. Considering the generational position of H.I.J.O.S., the slogan “We all are children of the same history” synthesizes some of these ruptures and continuities.

Fieldwork for this ethnographic research was developed between 2009 and 2016, and consists of open-ended interviews, participant observation, and documentary analysis of the H.I.J.O.S. productions and newspaper articles.

Key words: *Memories of politics, demand of justice, H.I.J.O.S., Rosario.*

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Cinto (2021). ““Hijos de una misma historia” Memorias de la política y demanda de justicia en H.I.J.O.S. Rosario.” *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 36-63.



Introducción

H.I.J.O.S., sigla de Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio, se conformó en 1995 como joven generación al interior del movimiento de DDHH argentino. A través de regionales organizadas en diferentes ciudades del país, H.I.J.O.S. se constituyó en sus orígenes como red nacional. Este artículo¹ se propone analizar las memorias de la política presentes en H.I.J.O.S. Rosario –una de las primeras regionales de la agrupación–, y la relación con sus prácticas políticas de demanda de justicia, concretamente, los escraches y la participación en los juicios por delitos de lesa humanidad durante la última dictadura. Es posible encontrar numerosas investigaciones acerca de H.I.J.O.S. que abordan diferentes aspectos y regionales de la agrupación (Da Silva Catela, 1999; Cueto Rúa, 2004, 2006, 2016; Alonso, 2005, 2015, 2016; Bonaldi, 2006; Sleiman, 2007; Bravo, 2012; Mendoza Romero, 2012; Raina, 2012; Basile, 2019, entre otros). Sin embargo, no existen a la fecha trabajos publicados que indaguen sobre la regional rosarina, por lo que este artículo puede contribuir no sólo a su análisis en particular, sino también al del movimiento de DDHH local desde una perspectiva etnográfica.

¹ Este artículo no hubiera sido posible sin la predisposición y generosidad de cada uno/a de los/as compañeros/as entrevistados/as. Quisiera recordar, en especial, a Juane, indudable referente del movimiento de DDHH local, quien falleció muy tempranamente en marzo de este año.

Entiendo a las memorias como parte del proceso, presente en toda sociedad, de interpretar públicamente el pasado desde el presente, que requieren ser comprendidas en sus contextos histórico-sociales de producción (Visacovsky, 2007). De este modo, las memorias, construidas por diferentes grupos sociales y atravesadas por relaciones de poder, devienen múltiples y conflictivas (Halbwachs, 2004; Pollak, 1989; Jelin, 2000). Lejos de ser meros instrumentos políticos, las memorias asignan y cobran sentido respecto al pasado, presente y futuro de cada grupo social, íntimamente ligadas a su construcción identitaria (Pollak, 1992) y a sus prácticas concretas. Desde esta perspectiva, las memorias de la política son tanto aquellas memorias que los/as contemporáneos/as a la última dictadura, en este caso, construyen para representar ese pasado político, como las imágenes de la política construidas por los/as no contemporáneos/as (Rabotnikof, 2007).

Considero que existen, tanto respecto a sus memorias como a sus prácticas de demanda de justicia, diferencias o rupturas que H.I.J.O.S. Rosario presenta ante organismos de derechos humanos (en adelante, DDHH) que la preceden en la ciudad, relacionadas con su posición generacional respecto a la figura del/la detenido/a-desaparecido/a. Asimismo, es posible determinar algunas continuidades, que serían producto de la transmisión intergeneracional en el movimiento de DDHH rosarino, ubicando genealógicamente a H.I.J.O.S. Rosario como parte de sí. Sobre este último punto, la transmisión, presente en todos los procesos memoriales (Candau, 2006; Jelin, 2017), resulta particularmente significativa ante eventos disruptivos, puesto que “nos inscribe en una continuidad”, asegurando que “no estamos en cada generación confrontados a algo nuevo sin ningún nexo con lo que lo precede” (Hassoun, 1996:17). Cabe añadir que la transmisión es habilitada cuando puede trascenderse lo transmitido y resignificarlo según el momento desde el que se (re)construya (Calveiro, 2006).

Este artículo es parte de una investigación etnográfica, desarrollada entre 2009 y 2016 (Cinto, 2016). Comprendo a la etnografía: “como una práctica de investigación que trata de aprehender una porción del mundo social a través de un análisis que se centra estratégicamente en las perspectivas [y prácticas] nativas” (Balbi, 2012: 493), desde una perspectiva que no escinde el método de la elaboración teórica (Rockwell, 1985). El trabajo de campo incluyó la realización de entrevistas abiertas a militantes y ex militantes² de la agrupación, observaciones participantes y análisis documental de producciones de la organización y fuentes periodísticas. A partir del análisis de este corpus, establecí una serie de ejes que organizan este trabajo.

Había una vez

En el abordaje de los orígenes de la joven agrupación a nivel nacional suele soslayarse el rol cumplido por unos talleres organizados, hacia mediados de 1980,

2 Con ex militantes me refiero a aquellas personas que no forman parte orgánicamente de H.I.J.O.S. Rosario en la actualidad, pero siguen en constante contacto y participan de las actividades organizadas por la agrupación.

en diferentes ciudades del país. Estos talleres, que recibieron diferentes nombres según su localización: Taller "Julio Cortázar" (Córdoba), "Taller de la Amistad" (La Plata) y "Había una vez" (Rosario), fueron posibilitados por las relaciones entabladas entre los organismos de DDHH de distintas ciudades argentinas hacia el final de la última dictadura (Solano, 2014). Como iniciativa de integrantes y psicólogos/as que habían trabajado con Familiares de detenidos-desaparecidos y Madres de Plaza de Mayo-Rosario (en adelante, Familiares y Madres), así como de ex militantes de la década de 1970, se organizaron espacios lúdicos cuya intención era contener y acompañar a los/as hijos/as de personas desaparecidas o detenidas durante la última dictadura. Los talleres significaron un primer punto de encuentro para que estos/as niños/as se reunieran en diferentes partes del país, compartiendo un origen común (Cueto Rúa, 2016).

En Rosario, el taller "Había una vez" tuvo como particularidad la participación, además, de amigos/as de esos/as niños/as, sin lazos de parentesco con víctimas de la última dictadura, para evitar que se profundizara la exclusión que podían sentir en sus ámbitos sociales. Así lo expresa C. Solano, psicóloga y tallerista de "Había una vez": "Uno de los grandes temores era no crear otro gueto. Otro lugar donde ellos fueran diferentes y alejados del resto de los chicos" (Solano, 2014: 5).

Los talleres en Rosario se llevaron adelante durante cerca de 10 años, los días sábado por la tarde, en diferentes lugares gestionados a préstamo.

El primer año nos reunimos en un local del IRDES, una hermosa casa que nos prestaban a una banda como de 60 tipos, entre grandes y chicos [...] Luego, nos fuimos a una viejísima casona del Partido Intransigente [...] una temporadita estuvimos en el local de una gremial... otra época funcionamos en la Facultad de Bellas Artes [...] Nos dividíamos en talleres con cada temática específica: teatro, títeres, educación física, pintura, etc. [...] Los talleres de reflexión eran los que llevábamos adelante los psicólogos. (Solano, 2014: 6)

El inicio del taller en el local del IRDES, Instituto Rosarino de Psicología Social Dr. Enrique Pichon Riviére, permite establecer una ligazón entre la organización del "Había una vez" y organismos de DDHH como Madres y Familiares, protagonistas de la demanda de justicia en Rosario por ese entonces. En dicho local se realizaron, en 1984, las primeras reuniones para organizar Madres de Plaza de Mayo en Rosario –que luego adquirirían su actual denominación, Madres de Plaza 25 de Mayo- y su grupo de apoyo (Scocco, 2016).

Desde "Había una vez" se organizaban, también, actividades al aire libre, incluso viajes, donde se encontraban con los talleres de La Plata, Buenos Aires y Córdoba.

También organizábamos campamentos [...] Hubo una experiencia muy significativa que marcó a los chicos fuertemente, conseguimos unas vacaciones gratis en los balnearios de Chapadmalal. Fuimos los talleres Julio Cortázar de Córdoba, de La amistad de La Plata, el de Buenos Aires y el Había una vez de Rosario [...] El problema fue al regreso [...] Realmente no habíamos previsto lo que sucedió, los chicos se abrazaban y no querían separarse. (Solano, 2014: 6-7)

Estos encuentros entre los diferentes talleres constituyeron, al entender de F.,³ integrante de H.I.J.O.S. Rosario, el punto de partida para la organización de H.I.J.O.S. a mediados de 1990:

H.I.J.O.S. surgió, justamente, con una impronta marcada por esa historia que le puso, a la lucha por los DDHH en nuestro país, Madres, Abuelas y Familiares. Tenía como una cuestión previa que era que, en varias ciudades del país, habían funcionado talleres para hijos de presos políticos, de desaparecidos, durante los 80's, como un espacio de contención. Y como habían funcionado en varios lugares, había habido una interconexión también entre esos lugares. Esa interconexión me parece que sirvió cuando esos jóvenes tenían ya 17, 18, 20 años o un poco más. (F., entrevista, 2012)

En este proceso de contención y acompañamiento, los/as talleristas del “Había una vez” transmitieron formas de explicarles a los/as niños/as las desapariciones y detenciones de sus padres y/o madres:

El planteo fue decir la verdad, que sus padres habían dado su libertad y su vida porque viviéramos en un mundo mejor, que su lucha era una lucha justa y que lo habían hecho pensando en ellos, para dejarles un mundo más digno [...] Una de nuestras consignas era no hablar de política partidaria, de ninguna manera, pero sí romper con el discurso dominante de vergüenza y escarnio contra los presos y los desaparecidos. Esos hombres y mujeres eran luchadores que habían arriesgado o dado sus vidas por un mundo más justo, por tanto, eran dignos de respeto y admiración. (Solano, 2014: 5, 8)

Esta representación vincula a los/as militantes de la década de 1970, tanto sobrevivientes como desaparecidos/as, con una serie de cuestiones: dar la vida, lucha justa, mundo mejor. En esta asociación, se reconstruiría un/a militante homogeneizado/a, sin diferencias políticas: todos/as por igual luchaban por un mundo mejor. Aunque enmarcados/as en una lucha, que se entiende política, sus adscripciones políticas particulares quedaban por fuera.

No obstante, resulta preciso considerar el contexto histórico particular en el que estas memorias se constituyeron. Durante la última dictadura, los organismos de DDHH plantearon la búsqueda de los/as detenidos/as-desaparecidos/as en términos de víctima, contrapuesta a la categorización de subversivo/a, en busca de legitimar el reclamo por su aparición (Jelin, 2007). Para desculpabilizarlos/as, proclamaron su inocencia y asentaron la denuncia por sus desapariciones en la violación de los DDHH, como instrumento jurídico internacional, bajo la preeminencia de una narrativa humanitaria (Crenzel, 2014). Esta “memoria emblemática”, consagrada en el Informe Nunca Más, opacaba las militancias políticas de los/as desaparecidos/as, las representarlos/as como víctimas inocentes, y condenar la violencia de la lucha armada (Crenzel, 2014). Aunque esta trama simbólica tuvo sus matices al interior

3 Los nombres de los/as entrevistados/as han sido reemplazados por iniciales, en consonancia con el principio ético de confidencialidad que guía esta investigación.

de los propios organismos, ha funcionado socialmente como una narrativa imperante de los hechos.

Siguiendo lo expuesto, "Había una vez" habría funcionado como puente generacional entre Familiares, Madres e H.I.J.O.S., en tanto partes de un movimiento de DDHH en construcción, al habilitar la continuidad no sólo de determinadas memorias sino también de formas de organización y participación políticas. Ello no sólo porque las organizaciones se vinculaban políticamente entre sí, sino también porque muchos/as de sus integrantes habían transitado, de una u otra forma, por todos esos espacios. Por su parte, la generación de 1970 no estaba completamente desaparecida, estaban aún las voces de quienes habían sobrevivido, se habían exiliado –interna o externamente–, o no habían sido detenidos/as: voces estigmatizadas, sospechadas durante largos años (Crenzel, 2014). Representantes de esa generación fueron talleristas en "Había una vez" y transmitieron por ese medio, a los/as niños/as que asistieron, sus memorias de la política que, aunque idealizadamente, recuperaban la militancia de sus contemporáneos/as.

Una joven organización

La jornada de "Memoria, recuerdo y compromiso", realizada el 3 de noviembre de 1994 en la Facultad de Arquitectura de La Plata, supuso un segundo momento de encuentro para muchos/as de estos/as jóvenes (Da Silva Catela, 1999; Sleiman, 2007). En dicho evento, ex alumnos/as conmemoraron a militantes asesinados/as, desaparecidos/as y muertos/as en el exilio, particularmente, de esa facultad (González, 1997). La ocasión resultó ser un puntapié para que, al año siguiente, en abril de 1995, el taller cordobés "Julio Cortázar" propusiera un campamento, elemento conocido para quienes participaron de los talleres, en Río Ceballos, Córdoba. Allí se reunieron jóvenes de La Plata, Córdoba, Santa Fe y Rosario que pensaron en organizarse, definiéndose como H.I.J.O.S. Esta sigla, por un lado, refleja el lazo de parentesco reconstruido políticamente que conformó a organismos de DDHH como Madres, Abuelas o Familiares (Vecchioli, 2005), y por otro, busca condensar los principales objetivos organizacionales: Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio (Cueto Rúa, 2016).

En octubre del mismo año se llevó a cabo el denominado Primer Encuentro Nacional de H.I.J.O.S., durante cuatro días de campamento en Cabalango, Córdoba. Los/as asistentes elaboraron, en este encuentro multitudinario –que reunió a más de 300 hijos/as de desaparecidos/as, asesinados/as, exiliados/as y detenidos/as en la última dictadura, de diferentes provincias–, una serie de lineamientos básicos para constituirse como red nacional:

- derecho a la *reconstrucción histórica*, tanto individual como colectiva
- *repudio a las leyes* de Punto Final, Obediencia Debida e Indulto, trabajando para lograr una *condena social* y así llegar a la condena legal
- *cárcel* a los genocidas y *restitución* de nuestros hermanos apropiados ilegalmente
- *rechazo* a la "teoría de los dos demonios" y a la posibilidad de una "reconciliación" con los asesinos y sus cómplices
- *reivindicamos* el espíritu de lucha de nuestros padres

- nuestra organización reafirma la *independencia* partidaria-institucional (Documento de H.I.J.O.S. Rosario, material de circulación interna, 1995, subrayado en el original)

A partir de entonces comenzó la conformación de H.I.J.O.S. en regionales a lo largo del país, teniendo a la horizontalidad como eje organizador. En Rosario se conformó la regional respectiva, que comenzó haciendo llegar las novedades de aquel encuentro a los/as más allegados/as, muchos/as conocidos/as a través del taller “Había una vez”. Así lo refiere G., ex militante de la agrupación:

Al volver cada uno a su ciudad, realizamos una convocatoria para empezar a charlar sobre esta nueva organización [...] Empezamos a invitar a conocidos, que tuvieran en principio ganas de construir un espacio nuevo de militancia. Rápidamente, alguien nos invitó a reunirnos en la “Casita de los ciegos”,⁴ así la llamábamos en ese entonces. Los primeros meses fueron muy intensos. No sabíamos muy bien qué rumbo queríamos tomar. Pero los encuentros eran fuertes, algo íbamos a hacer todos juntos. (G., entrevista, 2011)

Así, se constituyeron, en esta instancia inicial, también H.I.J.O.S. Córdoba, Santa Fe y La Plata. Actualmente, la agrupación como red nacional cuenta con regionales en gran parte del país (H.I.J.O.S. Rosario, Bahía Blanca, Capital Federal, Chaco, Córdoba, Corrientes, Escobar-Campana-Zárate, Formosa, Jujuy, La Matanza, La Plata, Paraná, Pte. Perón, Necochea, Río Cuarto, Salta, Santa Fe, San Vicente, Santiago del Estero, Tucumán, San Juan, San Rafael, Mendoza, Mar del Plata), regionales en el exterior (H.I.J.O.S. Barcelona, Colombia, Chile, Guatemala, Holanda, México, Perú, París, Uruguay, entre otras), y regionales que, por diferencias políticas,⁵ han dejado de participar en la instancia nacional (La Plata, Bariloche, Mar del Plata, Alto Valle, Cutral Có, Cordillera Sur y Zona oeste). La red dejó de funcionar articuladamente durante un tiempo, pero fue reactivada hace unos diez años, mediante la organización de encuentros de delegados con cierta periodicidad y de congresos nacionales anuales.

La conformación de H.I.J.O.S. en 1995 no resulta fortuita: ese año representó un “punto de inflexión en la presencia de la memoria [acerca de la última dictadura] en el espacio público” (Valdez, 2001: 12). El clima de impunidad y el sentimiento de derrota que vivía el movimiento de DDHH en Argentina se evidenciaba en la regresión de su presencia pública durante ese año (Jelin, 2005). Un recorrido por archivos periodísticos de la época da cuenta de la invisibilización de sus demandas en los principales medios gráficos.⁶ Las Leyes de

4 La “Casita de los ciegos” es una vivienda que pertenecía a la pareja de no videntes y militantes Montoneros, M. E. Ravelo y E. Vega que, secuestrados/as en 1977, vivían allí junto a su hijo. El lugar fue usurpado por el Ejército, y recuperado en 1994 por sus familiares. Alquilada por varios organismos de DDHH, fue declarada sitio de memoria por el Concejo Municipal en 2012.

5 Estas regionales se diferencian por reivindicar la independencia partidaria e institucional que H.I.J.O.S. delimitara en sus inicios, cuestionando la relación cercana con el Estado y el apoyo a los gobiernos nacionales kirchneristas. Nótese que tanto La Plata como Mar del Plata cuentan con dos regionales, una dentro de la red nacional y otra por fuera.

6 Archivos de los medios gráficos *Página/12*, *Clarín* y *La Nación*.

Punto Final (1986), Obediencia Debida (1987) y los indultos (1989-1990) representaron una vuelta atrás en la lucha por "verdad y justicia", reivindicada aún más desde el Juicio a las Juntas en 1985. Durante la presidencia de C. S. Menem (1989-1999), su política al respecto siguió el mismo rumbo que los indultos que decretó,⁷ cobrando preeminencia la idea de la "reconciliación nacional", que contribuye a comprender la poca perspectiva que existía para efectivizar condenas judiciales por entonces (Bruera, 2006).

La ruptura de este clima de impunidad en Rosario se produjo a partir de las declaraciones que el ex personal civil de inteligencia, E. R. Costanzo, le hizo en 1992 al periodista R. Sietecase, de *Rosario/12*. Pero, ciertamente, aquellas que adquirieron trascendencia nacional fueron las que el ex capitán de Marina, A. Scilingo, realizó ante el periodista H. Verbitsky en 1995 (Valdez, 2001; Jelin, 2005), o la denominada autocrítica del General Martín Balza, entonces Jefe del Estado Mayor del Ejército, en el mismo año (Canelo, 2010). Las expresiones públicas de personajes directamente involucrados en la represión dictatorial, como supuestos "arrepentidos", representaron un quiebre en el "pacto de silencio" que mantenían las Fuerzas Armadas (Feld y Salvi, 2016), y reactivaron la lucha por justicia en el movimiento de DDHH.

Estas declaraciones no fueron el único hito que rompió el clima de impunidad, sino que se sumaron a un conjunto de repudios al gobierno menemista, como el Santiagazo o las organizaciones masivas de desocupados/as, producto de las políticas neoliberales implementadas (Solís, 2005). Dichos movimientos de protesta social, configurados a mediados de 1990, se colocan en un mismo plano con H.I.J.O.S., en torno a la oposición a las políticas económicas aplicadas desde la última dictadura y a sus consecuencias sociales (Ramírez y Viguera, 2002). De este modo, la conformación de H.I.J.O.S. puede pensarse como parte de una serie de experiencias juveniles de organización colectiva, centradas en la autonomía y la horizontalidad, que "comienzan a definirse como independientes, no sólo de los partidos, los sindicatos y el Estado, sino además de las modalidades de deliberación y toma de decisiones sostenidas por aquellos" (Vommaro y Vásquez, 2008: 493-494).

En este marco, la marcha del 24 de marzo de 1996 fue una de las más multitudinarias que se habían visto hasta entonces. Allí se presentó H.I.J.O.S., integrada por jóvenes de entre 16 y 25 años, como parte del movimiento de DDHH, pero marcando su diferencia identitaria y generacional:

[B]uscamos resignificar la lucha de los DDHH y es lo que venimos transformando desde nuestra práctica política, que no termina ni empieza con la reivindicación de los derechos como compartimientos estancos sino como un reclamo continuo desde nuestros posicionamientos. No hablamos de defensa de los DDHH sino de lucha. (V Congreso Nacional de H.I.J.O.S., San Miguel, Río Ceballos, 2000)

Pibes de entre 17 y veintipico de años definimos sumarnos a la lucha de Madres y Abuelas, para seguir exigiendo juicio y castigo a los genocidas, para seguir

7 Basta mencionar como ejemplos el intento por demoler el ex centro clandestino de detención (en adelante, CCD) ESMA (La Nación, 26/01/98) o la negativa presidencial ante el proyecto del Poder Legislativo para derogar las "leyes de la impunidad" (Página/12, 26/03/1999).

buscando a los hermanos apropiados, para reclamar el desmantelamiento del aparato represivo intacto. Pero también quisimos construir nuestra propia identidad militante, con nuestras necesidades generacionales. Y nos propusimos crear herramientas de lucha, volver a tejer los lazos destruidos por el terrorismo de Estado para recuperar aquellas viejas banderas de lucha que los treinta mil desaparecidos habían recogido, en el punto exacto en el que otros luchadores que los antecedieron, las habían dejado. (Documento leído en el 16° aniversario de H.I.J.O.S., 2011)

En Rosario, la aparición de H.I.J.O.S. en el espacio público se produjo meses antes de la marcha a 20 años del golpe de Estado, cuando decidieron irrumpir con una puesta en escena fuertemente teatral, distinguiéndose de los demás organismos locales:

Nuestra primera actividad pública fue una especie de *happening* que hicimos en el Parque España, donde [otras organizaciones] daban una charla sobre DDHH [...] Nosotros, unos 10, nos mezclamos entre la gente con nuestras caras pintadas de blanco. Y, a mitad de la charla, interrumpimos la exposición leyendo una especie de comunicado donde pedíamos el juicio y castigo entre otras cosas. Para el 24 de marzo, ya teníamos bandera, volantes, y el berretín este de pintarnos la cara. (G., entrevista, 2011).

En la continuidad que los/as ubica como parte del movimiento de DDHH, H.I.J.O.S. se organizó en torno a lazos de parentesco, a partir de los cuales nacieron las agrupaciones de familiares directos/as de detenidos/as-desaparecidos/as en Argentina (Da Silva Catela, 2001; Comas, 2003; Cueto Rúa, 2006; Jelin, 2007, entre otros). Siguiendo a Vecchioli (2005), si bien estos lazos son un punto de partida para la organización, aquello que permite delimitarse públicamente como familiar es la reconstrucción política de tales lazos: es la práctica de una militancia en la causa de los DDHH, que apela a una comunidad emparentada consanguíneamente.

Iniciados/as a nivel nacional como grupo de “afectados/as directos/as”, H.I.J.O.S. Rosario presenta la particularidad de que, desde el taller “Había una vez”, no se encuentra integrada sólo por los cuatro orígenes de la agrupación, hijos/as de desaparecidos/as, exiliados/as, presos/as y asesinados/as durante la última dictadura, sino también por personas, generacionalmente contemporáneas, sin lazos de parentesco con ellos/as.

En esos talleres habían participado hijos de desaparecidos, de presos políticos, pero también habían participado qué sé yo, hijos de los talleristas, u otras personas, otros chicos también que habían sido convocados. Entonces, ya desde ese vamos, en Rosario H.I.J.O.S. tuvo un perfil por ahí diferente a otras regionales, con integrantes que no eran quizás familiares directos. (F., entrevista, 2012)

Comas (2003) considera que H.I.J.O.S. a nivel nacional se vio inmersa en una contradicción al exigir apoyo social a su causa y manteniendo la agrupación cerrada a sus cuatro orígenes. Así, se discutió en un congreso nacional en 2001 la creación de lo que fue denominada la “población abierta”: la incorporación de personas sin lazos de parentesco con los orígenes mencionados. Esta

discusión no resultó unánime, por lo que se resolvió respetar las decisiones de cada regional sobre ello (VI Congreso Nacional de H.I.J.O.S., documento de circulación interna, 2001).⁸

La cuestión de la "población abierta" es vinculada por R., integrante de la agrupación, con una consigna muy empleada por H.I.J.O.S. a nivel nacional: "Todos somos hijos de una misma historia":

Rosario particularmente digamos siempre tuvo resuelto el tema de lo que en H.I.J.O.S. se llamó con una palabra bastante fea que es población abierta, donde hay personas que no son hijos ni de desaparecidos ni de ex presos políticos, como es mi caso, y pudieron militar en la regional [...] siendo coherentes con esto de que somos todos hijos de una misma historia, la dictadura nos parió a todos. (R., entrevista, 2012)

Sin embargo, por medio de "Todos somos hijos de una misma historia" y de "la dictadura nos parió a todos", se produce la traducción al lenguaje de parentesco de los vínculos intraorganizacionales. La familia, en la extensión de la terminología de parentesco, funciona como una metáfora que contiene a los/as integrantes de la agrupación política (Filc, 1997; Comas, 2003), posean o no relaciones consanguíneas concretas. Bajo esta consideración es posible comprender la expresión "hermanos/as de lucha", empleada por los/as militantes de la regional rosarina para referirse entre sí, que condensa lo familiar y lo político en una forma de denominar las relaciones al interior del grupo. Asimismo, a diferencia de otros organismos, estas consignas son posibles desde la posición generacional de H.I.J.O.S., como hija de y parida por:

Desde un primer momento en H.I.J.O.S. Rosario asumimos la convicción de que "todos somos hijos de una misma historia", y en consecuencia nuestro espacio siempre fue pensado como un ámbito de militancia generacional, abierto para todos aquellos que quisieran revertir el proceso instaurado por la dictadura. (Documento leído en el 16° aniversario de H.I.J.O.S., 2011)

Con la intención manifiesta de ampliar la responsabilidad social acerca de las consecuencias de la última dictadura, esta consigna contiene a los/as militantes de la "población abierta", pero preservando la metáfora familiar para fortalecer los vínculos políticos dentro del movimiento de DDHH. Con todo, H.I.J.O.S. Rosario busca no ser un grupo de "afectados/as directos/as", diferenciándose de otros organismos: "[N]osotros somos una organización por convicción [...] no porque somos hijos de desaparecidos, sino porque queremos luchar por todos estos objetivos [...] no queríamos ser las víctimas, nosotros queríamos ser, digamos, promotores de un proceso de lucha." (F., entrevista, 2012)

⁸ La cuestión de la "población abierta" fue motivo de intensas discusiones en la red nacional y al interior de cada regional. Actualmente, algunas regionales por fuera de la red nacional aún sostienen reparos sobre incluir a personas sin lazos consanguíneos con víctimas de la última dictadura, por lo que presentan su nombre sin puntos: HIJOS, ya que entienden que no se trata de una sigla.

Sobre memorias, persistencias y rupturas

H.I.J.O.S. Rosario se posiciona ante los organismos de DDHH precedentes al marcar una ruptura, también, respecto de sus memorias de la política. En H.I.J.O.S., la representación de los/as detenidos/as-desaparecidos/as estaría constituida por la repolitización o “desocultamiento” de su militancia (Bonaldi, 2006). Así, la agrupación los/as comprende como parte de un proyecto colectivo de transformación social y con una identidad política determinada, lo que pone en discusión la idea de la víctima inocente. M., ex militante de la agrupación rosarina, expresa:

H.I.J.O.S. aparecía reivindicando públicamente la lucha y la militancia, y las identidades políticas de los compañeros desaparecidos, el propio lugar en el que se ponía la figura del desaparecido, digamos, anteponiendo el compañero. Es decir, identificarse como un sujeto histórico miembro, integrante de ese proceso político, integrante de ese colectivo que, históricamente, había antecedido esa generación, integrantes de, si no el mismo proyecto histórico colectivo, sí de la idea de lo colectivo como proyecto histórico. (M., entrevista, 2009)

Esta representación de los/as desaparecidos/as ligada a una “lucha justa” por un “mundo mejor”, transmitida en el “Había una vez” pero resignificada en H.I.J.O.S. Rosario, habría generado una fuerte identificación con sus militancias. Ello puede observarse en la práctica política que la regional rosarina desarrolló en sus inicios, a través de su comisión Barrios, y su relación con aquella de varios/as militantes setentistas: el trabajo barrial.

[A]parecía muy fuerte el decir, bueno, ¿cómo los reivindicamos? Y planteábamos, bueno, los tenemos que reivindicar desde una práctica política que sea transformadora y que reconstruya vínculos sociales y vínculos de organización que la dictadura vino a destruir. La dictadura fue un plan sistemático de destrucción del tejido organizacional de nuestro pueblo. Nosotros decíamos, bueno, ¿qué tenemos que hacer? Revincularnos con los más pobres, con los centros comunitarios, con las villas, que habían sido los sectores más golpeados por el plan económico de la dictadura. Y, entonces, nos...en ese marco fue que nos propusimos integrar todo esto, los laburos barriales desde la comisión Barrios. (M., entrevista, 2009)

F. vincula esta forma de reivindicar la militancia setentista con posicionarse contrariamente a las políticas neoliberales, vigentes por aquellos años en que H.I.J.O.S. comenzaba a organizarse:

[L]a necesidad de reivindicarlos desde la perspectiva de tener una práctica política transformadora, y, en ese sentido, pensar una organización política, de lucha por los DDHH pero que pretende levantar banderas que fueron, bueno, llevadas por los desaparecidos. Entonces, también se plantea justamente generar una práctica que no sólo sostenga esos ejes del movimiento histórico de DDHH, sino que incorpore esas otras prácticas que tengan que ver con recuperar los sueños, los objetivos de los desaparecidos. Y participar de un nuevo proceso histórico desde ese lugar, apuntalando al movimiento popular, que en

ese momento era de resistencia, de repliegue o de resistencia, podríamos decir, frente al avance del neoliberalismo. (F., entrevista, 2012)

En una continuidad que reconstruía esta práctica política como transformadora, el trabajo barrial de H.I.J.O.S. Rosario sostenía una profunda identificación con aquel/la "militante luchador/a y solidario/a", representación que puede ligarse a la transmitida desde el "Había una vez". Sin embargo, la posición generacional de H.I.J.O.S. habilita el cuestionamiento de estas memorias transmitidas (Kropff, 2008). Al respecto, B., ex integrante de H.I.J.O.S. Rosario, reflexiona sobre lo que significaba continuar con la militancia barrial setentista, en una reivindicación que buscaba contraponerse y cuestionar la llamada teoría de los dos demonios:⁹

Bueno, otra cosa, que ahora me viene a la mente, relacionado con eso es la cuestión de las organizaciones armadas y todo eso. Eso es todo un tema bastante denso también de abordar, porque durante mucho tiempo por el hecho de no poner en cuestionamiento a esas organizaciones [...] con la teoría de los dos demonios no teníamos otra que reivindicarlos si se quiere, porque era la demonización o las víctimas inocentes [...] El tema del barrio es como el principio de la rueda ¿no?, es decir, bueno, el objetivo final era loable si se quiere ¿no? Pero los procedimientos han tenido muchos errores [...] por eso también me zumbaba ese tema de volver al barrio, al lugar donde militaba mi viejo, ¿a qué? [...] a lo mejor era bueno, y estuvo acertado lo que hizo H.I.J.O.S., pero por lo menos era para cuestionarlo y para analizarlo más. (B., entrevista, 2012)

Esta militancia barrial de H.I.J.O.S. Rosario precisa ser contextualizada junto a las prácticas políticas juveniles señaladas, contemporáneas durante la década de 1990, en las que cobra primacía la acción directa como forma de participación, así como la constitución del territorio como espacio de producción política (Vommaro y Larrondo, 2013). En esta línea, puede, además, vincularse al modo en que la regional rosarina comprendía que la última dictadura había afectado a la sociedad en su conjunto: destrozando los lazos organizacionales mediante políticas neoliberales. En busca de reconstruir esos lazos, la agrupación se ubica genealógicamente en la continuidad de las "luchas que los precedieron". Sostiene R., militante de H.I.J.O.S. Rosario: "[F]ue una de las cosas que siempre sostuvimos, eso de que la dictadura viene, digamos, a cortar de raíz las luchas que nos preceden, y nosotros como pueblo tenemos que poder retomar porque somos fruto de eso." (R., entrevista, 2012)

9 Siguiendo a Franco, la teoría de los dos demonios es una construcción memorial, definida negativamente, que no existe como corpus de ideas adjudicables a algún/a autor/a. Extendida durante la posdictadura, se trata de una matriz explicativa binaria que se remonta a los años previos a la última dictadura, asociada a las siguientes variables: "-la existencia dos violencias enfrentadas: las guerrillas de izquierda y las Fuerzas Armadas actuando en nombre del Estado; -la relación de acción/reacción entre las guerrillas y la represión estatal, es decir, la responsabilidad causal de la izquierda en el inicio de la violencia; -la equiparación entre ambas violencias [...]; -la situación de exterioridad de la sociedad en ese conflicto." (Franco, 2014: 24)

Por otra parte, la lucha armada es comprendida por H.I.J.O.S. Rosario en su contexto histórico, como una forma de actuar políticamente en un mundo signado por la violencia. Marcando una diferencia con otros organismos de DDHH, F. sostiene:

Nosotros reivindicamos la lucha de nuestros padres, o de la generación del 70 y reivindicamos la lucha armada, la justificamos, la defendemos y ponemos en crisis los errores políticos que se hayan cometido. Pero nosotros reivindicamos la lucha armada de los 70 con todas sus contradicciones, no dejamos de ver las contradicciones [...] ya estaba planteado por las clases dominantes el escenario de violencia [...] surgió porque era el lenguaje de época. (F., entrevista, 2012)

De la reivindicación de la lucha representada por los/as desaparecidos/as, sin embargo, no se desprende necesariamente la reivindicación de las agrupaciones que los/as contenían y sus decisiones políticas. Sobre ello, L., integrante de la agrupación, afirma:

La violencia ya venía desde hace años. Los militantes eran nacidos en los 40's, los 50's, se venía de la posguerra, los procesos de descolonización, los golpes militares [...] La violencia era política y la política era violencia [...] El tema es que fueron una vanguardia, sobre todo desde la conducción. Los iluminados, que iban más adelante que el pueblo. Y en un momento miraron para atrás y ya no había nadie. (L., observación, 2014)

Se ha sostenido que no fue H.I.J.O.S. el primer organismo de DDHH en repolitizar la figura del/a detenido/a-desaparecido/a, ya que la Asociación Madres de Plaza de Mayo había planteado en 1991 la consigna de “los 30.000 revolucionarios” (Cueto Rúa, 2006). Asimismo, podría decirse que, en esta repolitización, quedan opacadas las memorias militantes de los/as sobrevivientes que, si bien no eran hegemónicas, circulaban desde mediados de los años 90 en diferentes ámbitos públicos y hablaban desde una práctica política (Messina, 2014). Pese a ello, H.I.J.O.S. se reconoce a sí misma como mercedora de esta repolitización, marcando una ruptura que, como jóvenes, revitalizaría las memorias de la política del movimiento de DDHH en el contexto de los años 90' (Bonaldi, 2006).

“Si no hay justicia, hay escrache”

Las prácticas de demanda de justicia en H.I.J.O.S. Rosario se encuentran entramadas con estas representaciones memoriales. En los inicios de la agrupación surge como estrategia política para la demanda de justicia lo que dieron en llamar escrache: “una forma de acción colectiva capaz de despertar la adhesión de la población juvenil” (Bonaldi, 2006: 182). El término escrache, característico del lunfardo, cobra un nuevo sentido en la escena pública, como “acciones en las cuales se expone a los represores a la luz pública, en actos organizados y comandados por los hijos de los desaparecidos” (Da Silva Catela, 2001: 262). El escrache puede entenderse como un ritual de demanda de justicia que, como

práctica política de H.I.J.O.S., construyó e instaló el reclamo por fuera de los ámbitos institucionalmente reconocidos como impartidores de justicia (Da Silva Catela, 2001).

La preparación del escrache comenzaba un tiempo antes, mediante una comisión especial, con la elección del represor a escrachar. Luego, se divulgaban, en el barrio del escrachado, sus vínculos con la represión, por medio de carteles, panfletos y charlas con vecinos/as. El escrache propiamente dicho se concretaba un día determinado, con una pequeña marcha hacia la vivienda o la concentración frente al domicilio del escrachado. Allí, se realizaban grafitis y pintadas en la calle o en la misma vivienda de éste, acompañadas de canciones (por ejemplo, "Como a los nazis, les va a pasar, adonde vayan los iremos a buscar"), murgas y baile (CELS, 1998; Sleiman, 2007).

El escrache, ciertamente, forma parte de la identidad política de H.I.J.O.S. (Da Silva Catela, 2001; Sleiman, 2007), enlazada a sus memorias de la política. Comprendiendo la lucha armada como parte de una violencia política naturalizada, H.I.J.O.S. Rosario desarrolló, como práctica política de acción directa, los escraches: violentos en su irrupción pública, así como otras prácticas socialmente consideradas violentas de la década de 1990 (los "piquetes", por ejemplo). Y violentos ante un modo de demanda de justicia por excelencia sostenido por los organismos de DDHH hasta entonces: las rondas de los jueves en la plaza. Al respecto, dos Madres de Plaza 25 de Mayo refieren:

Siempre la lucha de las Madres exigiendo justicia, memoria, qué es lo que pasó con los hijos, todo, pero fue siempre una lucha pacífica, no pasiva. Nunca hemos hecho nada violento, ni aún cuando se hizo los escraches. (M., entrevista, 2011)
A mí nunca me gustó estar en los escraches, viste, eran demasiado violentos para mí. (V., observación, 2013)

Para H.I.J.O.S. Rosario, llevar a cabo el escrache implicaba toda una forma de manifestar su identidad política públicamente. Así lo expresa D., militante de la agrupación:

El hecho de pararnos desde la alegría, el hecho de que los escraches que hacíamos fueran todos coloridos y que fuera una fiesta, era en el sentido de poder decir, bueno, no tiene nada que ver con el resentimiento, no tiene nada que ver con la revancha, tiene que ver con la justicia, con la justicia de poder decir quiénes somos. (D., entrevista, 2009)

Asimismo, los escraches configuraban un escenario donde se expresaban las diferentes alianzas políticas de la regional rosarina, en relación a la demanda local de justicia y al peso de la organización en ella:

Todos los escraches, cada una de las actividades que nosotros hacíamos eran articuladas con agrupaciones universitarias, gremios. Y en el momento en que fuimos como una novedad en la aparición en el escenario, durante buen tiempo fuimos los que coordinamos todo ese proceso [...] la aparición de los escraches, por ejemplo, fue una novedad importante, porque puso en la calle un reclamo que ya casi había quedado muy recluido. En la ocupación del espacio público lo que habían quedado eran las rondas de las Madres [...] más allá del 24 de

marzo, no había algo que rompiera esa inercia que se había instalado después de las leyes de obediencia debida y punto final [...] los escraches sacudieron un poco esas aguas estancadas, volvieron a convocar a la juventud alrededor de ese reclamo. (F., entrevista, 2012)

Bajo la premisa “Si no hay justicia, hay escrache”, éste se estableció como una práctica tendiente a lograr lo que desde H.I.J.O.S. llaman la condena social, es decir, el rechazo público a los represores, impunes ante los crímenes cometidos, pese a la persistente demanda del movimiento de DDHH:

El escrache se hacía con mucha convocatoria. Yo creo que esa convocatoria mostraba la condena social a esa gente, porque, incluso después del escrache, nos seguían llegando repudios de los vecinos [...] antes de que se nos diera la posibilidad de actuar como querellantes en los juicios, creíamos que la única forma de darles una condena o hacer justicia era con los escraches. Fue esa condena social que sentíamos que nos impulsó un poco a trabajar con los juicios. (G., entrevista, 2009)

Desde esta perspectiva, los escraches fueron entendidos por la agrupación como un punto de partida para avanzar hacia la condena penal a través del sistema judicial, posibilidad casi inexistente en la década de 1990:

El escrache fue una herramienta para, digamos. Y fue esto que nosotros decimos: buscamos la condena social para llegar a la legal, siempre fue desde ahí. Ya que en este lugar no se nos abre nada, porque, es más, se cierra todo, se cierran las leyes y no se nos da espacio, abrimos una brecha por acá, pero para entrar ahí. (D., 2011)

Los escraches se realizaron, en su gran mayoría, a responsables militares y de las fuerzas de seguridad. Sin embargo, sólo por señalar algunos, fueron realizados en 2011 en Rosario un escrache a R. P. Bruera, ex ministro de Educación durante la última dictadura, junto a la Unión de Estudiantes Secundarios; y en 2015, un escrache organizado por la red nacional a V. Massot, director del diario *La Nueva Provincia*, y P. Blaquier, propietario del ingenio Ledesma. Estos escraches marcan una particularidad: se trató de visibilizar a los cómplices económicos, y rompieron, de alguna manera, con la dicotómica “escena de militares y desaparecidos” que caracterizó a las narrativas sobre la última dictadura (Casullo, 2013).

El escrache más reciente de la regional rosarina, llamado “escrachonauta”, fue realizado contra el ex militar M. Cunha Ferré, responsable del secuestro de G. Oesterheld. Se llevó a cabo en octubre de 2018, en coordinación con la Red de Animación Rosarina, el Centro de estudiantes de la Facultad de Humanidades y Artes-UNR y el Espacio Juicio y Castigo.¹⁰ Contó con una breve marcha hasta el domicilio del escrachado, donde se desarrolló un despliegue artístico

¹⁰ Espacio multisectorial cuya finalidad era acompañar y sostener los juicios orales por delitos de lesa humanidad que comenzaban en Rosario. Fue conformado en 2009 y estuvo inicialmente integrado por diferentes gremios, agrupaciones políticas y organismos de DDHH. Actualmente, son estos últimos quienes sostienen periódicamente el Espacio, mientras que el resto de las organizaciones confluyen en él para la planificación de las actividades por el 24 de marzo.

que incluyó stenciles, proyecciones y música en vivo. En noviembre del mismo año, la regional rosarina participó de un “escrache a las domiciliarias” en La Plata, el último hasta el momento organizado como red nacional, contra la prisión domiciliaria del ex policía L. L. Baume. Cabe señalar que, a medida que ha avanzado la participación de H.I.J.O.S. Rosario en los juicios por delitos de lesa humanidad —que se verá en el siguiente apartado—, la realización de escraches ha disminuido notablemente.

De condenas penales, juicios y castigos

Los Juicios por la Verdad Histórica, desarrollados entre finales de 1990 y principios del 2000, instalaron nuevamente la posibilidad de “hacer justicia” en ámbitos institucionales.¹¹ Desde H.I.J.O.S. como red nacional se planteó que cada regional los evaluara como instancias para obtener más información, pero sin perder de vista la consigna “Juicio y castigo” (V Congreso Nacional de H.I.J.O.S., documento de circulación interna, 2000). Por ese entonces, ya se habían creado comisiones judiciales en varias regionales. En Rosario se denominó comisión de Asuntos Legales, y tuvo su antecedente directo en el Equipo Jurídico de DDHH, formado a finales de los años noventa y compuesto por conocidos/as abogados/as de la ciudad y estudiantes de Derecho, para trabajar en estos juicios (R., entrevista, 2012).

En la agrupación rosarina, los Juicios por la Verdad fueron entendidos como una instancia más para avanzar hacia la condena penal.

[U]na de las primeras cosas que se abrieron fue, por ejemplo, la de los juicios por la verdad. Y fue una discusión enorme, porque eran, esto de decir, bueno, juicios por la verdad, que lo único que buscan es intentar ver la verdad de lo que pasó, pero no se condena a nadie, porque es lo que eran en un primer momento los juicios por la verdad. Entonces, nosotros dijimos estamos haciendo que la justicia realice una investigación y tenga que reconocer que las cosas fueron así, en un momento donde gran parte de la sociedad no lo quería reconocer. (D., entrevista, 2009)

Tras la declaración de nulidad de las “leyes de impunidad”, mediante la Ley n° 25.779 aprobada en 2003, durante la presidencia de N. C. Kirchner (2003-2007), y su ratificación por la Corte Suprema de la Nación en 2005, comenzó la reapertura de los procesos penales que desde la década del 80 permanecían archivados en etapa de instrucción. Para su efectiva aplicación mediaron, en esos años, reclamos de diferentes organismos de DDHH, así como del Equipo

¹¹ Los Juicios por la Verdad Histórica, que no perseguían la condena penal sino el esclarecimiento del proceso histórico, se llevaron a cabo en varias ciudades del país, entre ellas, Rosario, donde la primera presentación se realizó en 1998 (Luciani, Rosso Ponce y Wingerter, 2006). Teniendo como antecedentes el Juicio a las Juntas de 1985 e intervenciones judiciales internacionales, los Juicios por la Verdad fueron movilizadas por familiares, sobrevivientes y abogados/as en DDHH para conocer el destino de desaparecidos/as y asesinados/as. Como una innovadora forma de justicia transicional, no estuvieron exentos de disputas y tensiones acerca de los sentidos y representaciones de la última dictadura (Andriotti Romanin, 2013).

jurídico anteriormente aludido.¹² H.I.J.O.S. Rosario definió ser parte activa de este nuevo momento:

[C]uando se abre la posibilidad de la resolución penal, que todavía no se había dictado la ley, en el 2003, cuando todavía no se había dictado, aplicado [...] me acuerdo que yo planteé que para nosotros tenía que ser una prioridad alcanzar el juicio y castigo, digamos, que era un lineamiento histórico, básico de H.I.J.O.S., y que era la última oportunidad histórica para llevar adelante ese proceso. Y lo discutimos, mucho, y todos estuvimos de acuerdo en esa definición. (R., entrevista, 2012)

La consigna “juicio y castigo”,¹³ incorporada en 1998 por H.I.J.O.S. (III Congreso Nacional de H.I.J.O.S., documento de circulación interna, 1998), no estaba presente en sus lineamientos originales. En su V Congreso Nacional quedaba explicitado:

Juicio y castigo a los genocidas y sus cómplices civiles
No creemos en la justicia que dejó libres a los genocidas, para nosotros la justicia es una construcción social y por eso apostamos a la condena social y la movilización como instrumentos de presión política y construcción de consenso para lograr el castigo real: cárcel efectiva y perpetua.
No creemos en la justicia que nos impone este Estado, pero entendemos que los juicios son importantes para avanzar sobre las contradicciones del sistema judicial. (V Congreso Nacional de H.I.J.O.S., documento de circulación interna, 2000)

Siguiendo la cita, es posible dar cuenta de cierta tensión existente entre la legitimación/deslegitimación del poder estatal para llevar adelante el castigo, inclusive el lugar que la violencia como valor tiene en ello, que, a principios del 2000, aparece en un discurso contrapuesto a la legalidad democrática (Cueto Rúa, 2004). Si en los lineamientos de 1995 se sostenía “la independencia partidaria-institucional”, con el escrache como práctica por excelencia, la adopción de la consigna “juicio y castigo” hacia principios de los 2000 expresaría esta tensión frente a lo estatal, mientras H.I.J.O.S. conformaba las comisiones dedicadas al trabajo jurídico. En esta perspectiva, la participación judicial delimitaría una moral de la no violencia, o al menos de una violencia/castigo regulada por el Estado; mientras que los escraches expresarían la violencia como valor positivo, irrumpiendo contra la institucionalidad judicial, en la que no se creía en los inicios de la agrupación.

H.I.J.O.S. Rosario comenzó a participar directamente en los juicios adquiriendo personería jurídica en 2004, para actuar como querellante en las causas y presentar proyectos de financiamiento para ello. Puede decirse, siguiendo a

12 En Rosario, las causas que retomaron el proceso de instrucción fueron las conocidas como “Guerrieri” –circuito represivo comprendido por los CCD Quinta de Funes, Escuela Magnasco, La Intermedia, La Calamita, Fábrica militar de armas “Domingo Matheu”- y “Feced”-cuyo eje fue el CCD Servicio de Informaciones de la Policía Provincial de Santa Fe-.

13 El pedido de “Aparición con vida y castigo a los culpables”, que marcó los inicios de los organismos de DDHH durante la última dictadura, fue resignificado tras el Juicio a las Juntas y durante la década de 1990 como “Juicio y castigo”.

Vommaro y Larrondo (2013), que esto marca el inicio de un proceso paulatino de reorganización de las relaciones con el Estado, del que H.I.J.O.S., como otros movimientos sociales contemporáneos, es parte. A partir de entonces, el trabajo de la regional rosarina se abocó principalmente a la investigación, en busca de aportar pruebas para las causas judiciales en instrucción. Esta labor se concatena con la desarrollada por Familiares y la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) en Rosario, quienes durante la dictadura tomaron testimonios a personas liberadas –de ex centros clandestinos de detención o cárceles–, así como a familiares de desaparecidos/as o asesinados/as (Scocco, 2016).

La dedicación exclusiva al trabajo judicial y una relación de mayor cercanía con el Estado produjeron el alejamiento de algunos/as militantes durante la década del 2000:

Antes estábamos todos, el enemigo era el Estado, que no reconocía nada y que se burlaba un poco de la historia, de las víctimas, y de nosotros mismos, como de todos ¿no? [...] eso era una cosa que mancomunaba ahí a mucha gente, la lucha por una causa común [...] hubo gente que como que se abrió también porque, bueno, era otra etapa creo, donde ya, me parece, la militancia de H.I.J.O.S. ya pasó más por lo institucional, una cuestión más de responder judicialmente, presentaciones. Los hechos políticos eran los hechos judiciales un poco. (B., entrevista, 2012)

En un contexto político donde el entonces presidente Kirchner se posicionaba como interlocutor válido, ubicándose como “compañero” de los/as desaparecidos/as (Guglielmucci, 2007), las relaciones entre H.I.J.O.S. –y otros organismos de DDHH– y el Estado comenzaron a tornarse más cercanas.¹⁴ En este sentido, “[e]l discurso de Kirchner re-articuló la demanda de derechos humanos” (Barros, 2008:7), diferenciándose de las narrativas sobre el pasado reciente de los gobiernos democráticos previos (Svampa, 2004). Las memorias construidas por el movimiento de DDHH comenzaron a adquirir legitimación pública, sustentadas políticamente por un Estado que las ubicaba como dominantes (Da Silva Catela, 2014). Así, aquella “independencia institucional y partidaria” que H.I.J.O.S. definiera durante la década del 90 se resignificaba en un renovado escenario político.

Al comenzar los juicios orales en Rosario, en 2009, H.I.J.O.S. inscribió públicamente su demanda de justicia en un nuevo ámbito: Tribunales Federales, a través de dos estrategias. Por un lado, la participación en los “aguantes”¹⁵ y en

14 Esta proximidad con el Estado nacional, que requiere un análisis mayor que el aquí ofrecido, se vio modificada durante el gobierno de la Alianza Cambiemos (2015-2019), que retomó nociones como “guerra sucia” y cuestionó la histórica consigna de 30.000 desaparecidos/as (véase: “Macri llamó “guerra sucia” a la última dictadura y dijo desconocer si eran “9 mil o 30 mil los desaparecidos”, 10/08/2016, <https://www.lacapital.com.ar/politica/macri-llamo-guerra-sucia-la-ultima-dictadura-y-dijo-desconocer-si-eran-9-mil-o-30-mil-los-desaparecidos-n1206372.html>).

15 El “aguante”, como categoría nativa proveniente de la jerga futbolística, refiere al grupo de personas que permanece en la puerta de los Tribunales mientras se desarrolla una audiencia durante un juicio por delitos de lesa humanidad, para, fundamentalmente, esperar y acompañar

el Espacio Juicio y Castigo, junto a integrantes de otros organismos de DDHH, organizaciones partidarias y gremiales. Por otro, la participación directa en los juicios, en la representación de querellantes como H.I.J.O.S. Rosario, pero también representando a Abuelas de Plaza de Mayo o a las Secretarías de DDHH nacional y de la provincia de Buenos Aires.¹⁶ El trabajo jurídico fue acompañado comunicacionalmente por “El diario de los juicios”,¹⁷ portal digital llevado adelante por integrantes de H.I.J.O.S. Rosario para el seguimiento pormenorizado de las causas y su difusión.

En el ingreso al campo jurídico para la resolución de conflictos políticos, la organización no resulta indemne, considerando que implica: “una redefinición completa de la experiencia ordinaria y de la situación misma que está en juego en el litigio” (Bourdieu, 2000:186). En ese espacio, que neutraliza el conflicto político y lo traduce a un diálogo entre partes (Bourdieu, 2000), H.I.J.O.S. Rosario inscribe su principal práctica de demanda de justicia en la actualidad. Para R. han podido realizarse algunos avances en ese complejo campo, que marcarían la impronta de H.I.J.O.S. Rosario:

En nuestra participación concreta, después, en los procesos, en un montón de cosas se fue viendo nuestra impronta, desde la definición de no juzgar a personas que hubieran entrado como militantes a los centros clandestinos, por entender que desde ese momento son víctimas, hasta las definiciones políticas en la lectura histórica de los hechos, en cuanto al genocidio, en cuanto a reivindicar a los desaparecidos y a los ex presos y presas como militantes políticos, haciendo mención de sus identidades políticas. (R., entrevista, 2012)

No obstante, la traducción de los/as militantes en víctimas y casos –propia del lenguaje jurídico–, pese a la mención de sus identidades políticas, tiende a su despolitización, ya que: “todo hecho colectivo –social, político, etc.– que ingrese al lenguaje jurídico será triturado hasta transformarlo en una suma de hechos individuales” (Kaufman, 1991:5). La delimitación como víctimas, simbólicamente, no sólo coloca en un mismo plano a ex detenidos/as, familiares y desaparecidos/as, sino que despolitiza los proyectos que esas personas encarnaron y el contexto en el que se enmarcaron, poniendo en segundo lugar el sentido político de la última dictadura (Duhalde, 2009).¹⁸ En este sentido, la práctica política de H.I.J.O.S. Rosario en el ámbito judicial quedaría en tensión con sus memorias

a quienes declararon durante la audiencia.

¹⁶ Estas representaciones dependen de la causa judicial en cuestión. Las representaciones de la Secretaría de DDHH nacional y de la provincia de Buenos Aires por parte de militantes de H.I.J.O.S. Rosario se vieron modificadas durante el gobierno de la Alianza Cambiemos (2015-2019) en ambos niveles (véase, por ejemplo: “Repudio al despido de un abogado de la Secretaría de DDHH de la Nación”, 6/6/2017, <http://hijosr.blogspot.com/2017/06/repudio-al-despido-de-un-abogado-de-la.html>).

¹⁷ Véase <http://www.diariodelosjuicios.com.ar/>

¹⁸ No quiero con ello decir que no se hayan introducido, en la última década, diferentes estrategias para dar cuenta de la trama política –como el concepto de genocidio o la mención de las organizaciones de militancia–, sino que me refiero a los efectos simbólicos de la delimitación jurídica de víctimas y casos.

de la política, que ponen el acento en la repolitización del/a detenido/a-desaparecido/a y su comprensión en una práctica política históricamente situada.

Con la intención de ilustrar esta tensión, retomo parte de las discusiones que se produjeron durante la denominada causa Feced I, 19 juicio oral celebrado entre los años 2010 y 2012. En este juicio, abogados/as de H.I.J.O.S. Rosario presentaron a querellantes particulares, pero también a la Secretaría de DDHH de la Nación. El juicio tuvo la particularidad de que uno de sus imputados, R. Chomicki, ex militante detenido en el ex CCD Servicio de Informaciones, fue acusado de colaborar con el grupo de tareas que allí operaba. La posición de H.I.J.O.S. Rosario, en sus representaciones –al igual que la Fiscalía–, fue no acusar o desistir de la acusación a Chomicki, afirmando que toda persona que fue detenida en un CCD es una víctima,²⁰ a partir del documento “Tratamiento penal de conductas típicas realizadas por personas secuestradas en centros clandestinos de detención” (2008) de la Procuración General de la Nación.²¹

Esta posición, sostenida en la estrategia jurídica de no sentar precedentes para la futura acusación de militantes setentistas, fue duramente cuestionada por sobrevivientes del ex CCD, familiares y organismos como APDH, Familiares y la Liga Argentina por los Derechos del Hombre, quienes –en calidad de testigos y querellantes– sí acusaron a Chomicki durante el proceso judicial. Entre los argumentos sostenidos públicamente, expresaron que no todos/as podían ser considerados/as víctimas:

[N]o queremos que ningún ‘expert’ en Centros Clandestinos de Detención ni en Leyes venga a decirnos quiénes fueron nuestros verdugos, a contarnos lo que vivimos ni a imponernos cómo debemos interpretarlo [...] Tampoco queremos abrir un debate ético acerca de la colaboración ni acerca de su supuesta eficacia como estrategia de supervivencia. No porque carezca de interés –que lo tiene y mucho- sino porque no lo consideramos oportuno en este momento histórico. Y la sala de audiencias de un tribunal Federal no nos parece el escenario más adecuado. (Carta abierta a la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, 2010: 5) [N]os negamos a igualar a este denunciado torturador, con los miles de militantes del campo popular -desaparecidos y/o sobrevivientes- que sufrieron las más tremendas torturas, enfrentando sólo con su coraje y dignidad a sus verdugos. (Asamblea Permanente por los DDHH de Rosario, 2010, documento electrónico: http://viejositio.apdh.org.ar/delegaciones/rosario/documento/201008_chomicki_ricardo.pdf)

Ante la controversia, H.I.J.O.S. Rosario no se expresó públicamente como agrupación, sino que se ciñó a intervenir desde su estrategia jurídica. Su posición en este juicio, en línea con la del Estado nacional, evidenció la relación

19 La causa es conocida de este modo por haber sido A. Feced el principal imputado, quien se desempeñó como jefe de policía de la Unidad Regional II durante la última dictadura, con un rol de importancia en el diseño represivo en la ciudad de Rosario (Águila, 2008). La “causa Feced” comprende los delitos de lesa humanidad cometidos en el marco del funcionamiento del ex CCD Servicio de Informaciones.

20 La posición fue conocida con la frase “quien entra víctima a un CCD, sale víctima”.

21 Documento electrónico disponible en: <https://www.mpf.gov.ar/Institucional/UnidadesFE/Documento-sobre-imputaciones-a-personas-secuestradas-en-CCD.pdf>.

de mayor cercanía respecto a éste –incluso, al representarlo–, lo que puso en relieve la tensión entre la demanda de justicia en ámbitos institucionales y sus memorias de la política. Asimismo, generó algunos quiebres en el vínculo con otros organismos de DDHH y sobrevivientes, frente a una discusión que, al día de la fecha, no ha sido saldada.²² Si bien la vía jurídica resulta ser una estrategia política definida por H.I.J.O.S. Rosario en un contexto particular, la sala de audiencias configura un espacio repleto de “nuevas reglas de juego” a las cuales la organización, por medio de sus abogados/as, ha debido adaptarse, transformando algunas de las construcciones y definiciones que los/as caracterizaron en la década del 90.

Reflexiones finales

Como parte del movimiento de DDHH, H.I.J.O.S. Rosario ha marcado rupturas y continuidades respecto al resto de los organismos rosarinos. Al igual que éstos, la agrupación lleva la impronta organizacional de los lazos de parentesco. Si bien intenta trascenderla mediante la denominada “población abierta”, está presente como metáfora, a través de consignas como “Todos somos hijos de una misma historia”. En la traducción de las relaciones políticas al lenguaje de parentesco, la metáfora familiar fortalece los lazos al interior de la agrupación, conformada por “afectados directos”, pero también por personas sin relación de parentesco con desaparecidos/as, presos/as, exiliados/as y asesinados/as durante la última dictadura, característica rastreada desde los orígenes de H.I.J.O.S. Rosario en el Taller “Había una vez”. He aquí donde se establece otra continuidad en relación a las generaciones que le anteceden en el movimiento de DDHH rosarino: dicho taller fue organizado no sólo por personas allegadas a Madres y Familiares, sino también por contemporáneos/as a los/as desaparecidos/as. En este sentido, lejos de existir una ruptura, el taller habría servido de puente en la transmisión de memorias de la política y formas de organización y participación, estableciéndose una suerte de filiación política entre las mencionadas organizaciones.

En cuanto a las rupturas, la posición generacional de H.I.J.O.S. Rosario les permitió resignificar elementos algo velados en el resto de los organismos, como las identidades militantes de los/as desaparecidos/as o la lucha armada. Cuestiones que habrían sido transmitidas por los talleristas de “Había una vez”, pero que la regional rosarina reelaboró como propias, construyendo memorias de la política que reivindicaban, por un lado, pero cuestionan, por otro, a los/as militantes setentistas y su praxis política, en busca de delimitar su propia identidad al interior del movimiento y quebrar el binomio víctimas/culpables. Las formas de demanda de justicia de H.I.J.O.S. Rosario, en relación con estas memorias, fueron desarrolladas en contextos diferentes y particulares. El escrache, emparentado con acciones políticas juveniles durante la década de 1990, irrumpió

²² El debate se reavivó públicamente en el año 2015 con el libro “El caso Chomicki” –y sus presentaciones en los años siguientes–, editado por el Museo de la Memoria y la Editorial Municipal de Rosario, que puede consultarse para más información.

en un escenario donde las rondas de los jueves y las marchas del 24 de marzo aparecían como las formas legitimadas de pedir justicia en el ámbito público.

El contexto iniciado a partir del 2003, con la derogación de las "leyes de impunidad", permitió trasladar dicha demanda a ámbitos institucionales, y con ello surge el equipo jurídico de H.I.J.O.S. Rosario, cuyo trabajo de investigación para las causas judiciales se sumaba al realizado por Familiares y APDH dos décadas atrás. Los escraches y la participación como querellantes en los juicios de lesa humanidad, conviven, no sin tensiones, frente a la actual primacía de un discurso más jurídico al interior de la agrupación, y a la reelaboración de las relaciones con el Estado. Así, las memorias vinculadas a la repolitización del/la detenido/a-desaparecido/a, que hallaban su correlato en el escrache como práctica disruptiva, pierden espesor en un ámbito judicial que tiende a la victimización de los/as militantes setentistas y la fragmentación del contexto histórico de su praxis política.

En los procesos de transmisión intergeneracional, que resultan siempre incompletos, no hay lugar para la repetición sin más, pues es en el movimiento de ruptura donde las nuevas generaciones se apropian de aquella trama que asegura la continuidad del grupo. "Todos somos hijos de una misma historia" condensa estos quiebres y continuidades. Por un lado, H.I.J.O.S. Rosario se inscribe como parte de una genealogía, como generación hija de los/as militantes de 1970, de las luchas que los/as preceden, enlazando esa identificación con prácticas políticas concretas. Al mismo tiempo, al recrear los lazos de parentesco para incluir a sus contemporáneos/as, H.I.J.O.S. Rosario se conecta con la historia y forma de organización política que liga a los organismos de DDHH entre sí. Sin dudas, como nueva generación, la agrupación revitalizó memorias y acciones del movimiento de DDHH local, con el que, a través de organismos como Familiares o Madres, pueden percibirse hilos de continuidad.

Referencias bibliográficas

Adoue, Silvia (2006). "A 30 años del golpe militar en Argentina: De la 'sangre derramada por los héroes' a 'la carne destrozada de las víctimas'. Operaciones sobre la memoria: narrativas sobre el pasado", *Question*, vol.1, N° 10, pp. 1-6.

Águila, Gabriela (2008). *Dictadura, represión y sociedad en Rosario, 1976/1983. Un estudio sobre la represión y los comportamientos y actitudes sociales en dictadura*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Alonso, Luciano (2005). "Repertorios de acción y relaciones institucionales en H.I.J.O.S. Santa Fe, 1995-2003", *Temas y debates*, N° 9, pp. 1-22.

Alonso, Luciano (2015). "H.I.J.O.S.: resiliencia y politicidad", *Puentes*, N° 30, pp. 65-69.

Alonso, Luciano (2016). "¿Por qué seguir reflexionando a 20 años de H.I.J.O.S.?", *Cuadernos de Aletheia*, N° 2, pp. 2-7.

Andriotti Romanin, Enrique (2013). "Decir la verdad, hacer justicia: Los Juicios por la Verdad en Argentina", *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, N° 94, pp. 5-22.

Balbi, Fernando (2012). "La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica", *Intersecciones en Antropología*, vol. 13, N° 2, pp. 485-499.

Barros, Mercedes (2009). *El discurso de los derechos humanos en la Argentina de la post-transición: Un análisis discursivo de Alfonsín a Kirchner*, documento electrónico: <https://aledar.fl.unc.edu.ar/files/Barros-Mercedes1.pdf>, acceso 22/4/2019.

Basile, Teresa (2019). *Infancias. La narrativa argentina de HIJOS*. Villa María, Eduvim.

Bonaldi, Pablo (2006). "Hijos de desaparecidos. Entre la construcción de la política y la construcción de la memoria", en Jelin, Elizabeth y Sempol, Diego (eds.): *El pasado en el futuro: Los movimientos juveniles*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 143-184.

Bourdieu, Pierre (2000). "Elementos para una sociología del campo jurídico", en Bourdieu, Pierre y Teubner, Günter: *La fuerza del derecho*. Bogotá, Siglo del Hombre, pp. 153-220.

Bravo, Nazareno (2012). "H.I.J.O.S. en Argentina: La emergencia de prácticas y discursos en la lucha por la memoria, la verdad y la justicia", *Sociológica*, vol. 27, N° 76, pp. 231-248.

Bruera, Matilde (2006). "Derechos Humanos y la construcción jurídica contra la impunidad. Derechos Humanos: el derecho como relato social", en Taborda, Mirta (comp.): *Derechos Humanos: Una mirada desde la universidad*. Rosario, UNR Editora.

Candau, Jöel (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Canelo, Paula (2010). "La convicción y la responsabilidad: La interna militar en torno a las "autocríticas" del general Balza durante los años noventa en la Argentina". VI Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, documento electrónico: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5158/ev.5158.pdf, acceso 2/2/2021.

Calveiro, Pilar (2006). "Los usos políticos de la memoria", en Caetano, Gerardo (comp.): *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 359-382.

Casullo, Nicolás (2013). *Las cuestiones*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

CELS (1998). *Derechos Humanos en Argentina. Informe anual enero-diciembre 1998*. Buenos Aires, EUDEBA.

Cinto, Agustina (2016). *Hasta que todo sea como lo soñamos. Experiencias de lucha en torno a construcción de memoria y demanda de justicia en Madres de Plaza 25 de Mayo e H.I.J.O.S. Rosario*, Tesis de Licenciatura en Antropología (inédita). Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Comas, Alicia (2003). *Notas sobre el parentesco y la acción colectiva: El caso de la agrupación H.I.J.O.S.*, documento electrónico: www.pparg.org/pparg/documentos/represion/ana_apropiacion/_b/contentFiles/notas_sobre_el_parentesco.pdf, acceso 3/9/2014.

Crenzel, Emilio (2014). *La historia política del Nunca Más. La memoria de las desapariciones en Argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Cueto Rúa, Santiago (2004). "HIJOS La Plata: La democracia en cuestión. Tensiones entre el discurso de HIJOS y la legalidad democrática", *Anuario de la Escuela de Historia- UNR*, N° 20, pp. 185-212.

Cueto Rúa, Santiago (2006). *Víctimas y revolucionarios. Acerca de cómo los integrantes de la agrupación HIJOS La Plata recuerdan a sus padres*, documento electrónico: www.perio.unlp.edu.ar/question/nivel2/articulos/ensayos/cuetorua_1_informes_13_verano06.htm, acceso 26/7/2014.

Cueto Rúa, Santiago (2016). “El surgimiento de la agrupación H.I.J.O.S.”, *Cuadernos de Aletheia*, N° 2, pp. 8-13.

Da Silva Catela, Ludmila (1999). *Hijos de desaparecidos, hilos de memoria para el futuro*, documento electrónico: <http://sincronia.cucsh.udg.mx/hijos.htm>, acceso 3/3/2015.

Da Silva Catela, Ludmila (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata, Al Margen.

Da Silva Catela, Ludmila (2014). “Lo que merece ser recordado. Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria”, *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, N° 2, pp. 28-47.

Duhalde, Eduardo (2009). “El ex detenido-desaparecido como testigo de los juicios por crímenes de lesa humanidad: Una aproximación al tema”, en Duhalde, Eduardo *et al.*: *Acompañamiento a testigos en los juicios contra el terrorismo de Estado. Primeras experiencias*. Buenos Aires, Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos de la Nación, pp. 11-28.

Feld, Claudia y Salvi, Valentina (2016). “Presentación. Cuando los perpetradores hablan. Dilemas y tensiones en torno a una voz controvertida”, *Rúbrica Contemporánea*, vol. 5, N° 9, pp. 1-10.

Filc, Judith (1997). *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983*. Buenos Aires, Biblos.

Franco, Marina (2014). “La “teoría de los dos demonios”: un símbolo de la posdictadura en la Argentina”, *A Contra Corriente*, vol. 11, N° 2, pp. 22-52.

Guglielmucci, Ana (2007). “La objetivación de las memorias públicas sobre la última dictadura militar argentina (1976-1983): el 24 de marzo en el ex CCD ESMA”, *Antípoda*, N° 4, pp. 243-265.

González, Alicia (1997). “H.I.J.O.S. desde la muerte, por la vida, construyendo una esperanza”, en VV. AA.: *Actas del V Congreso de Antropología Social*, La Plata.

Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Hassoun, Jacques (1996). *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires, Ediciones de La Flor.

- Jelin, Elizabeth (2000). "Memorias en conflicto", *Puentes*, N° 1, pp. 6-13.
- Jelin, Elizabeth (2005). "Los derechos humanos entre el Estado y la sociedad", en Suriano, Juan: *Nueva Historia Argentina. Tomo X: Dictadura y Democracia. (1976-2001)*. Buenos Aires, Sudamericana, pp. 507-557.
- Jelin, Elizabeth (2007). "Víctimas, familiares y ciudadanos/as: Las luchas por la legitimidad de la palabra", *Cadernos Pagu*, N° 29, pp. 37-60.
- Jelin, Elizabeth (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos memoria social*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Kaufman, Ester (1991). "El ritual jurídico en el juicio a los ex-comandantes. La desnaturalización de lo cotidiano", en Guber, Rosana: *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la Antropología Posmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Legasa, pp. 327-358.
- Kropff, Laura (2008). "El waj, el bombo y la palabra. Acerca de la conciencia generacional entre los jóvenes mapuche", en VV. AA.: *Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social*, Posadas.
- Mendoza Romero, Nydia (2012). "Transmisión de pasados presentes. La experiencia de la Comisión de Educación de H.I.J.O.S.-Regional Córdoba (Argentina)", *Revista Colombiana de Educación*, N° 62, pp. 41-58.
- Messina, Luciana (2014). "Lugares y políticas de la memoria: a propósito de las tensiones en la calificación de las víctimas", *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, N° 2, pp. 66-79.
- Luciani, Laura, Rosso Ponce, Romina y Wingerter, Cecilia (2006). "Justicia, Historia y Memorias. Rosario y los Juicios por la Averiguación de la Verdad Histórica", *Historia Regional*, N° 24, pp. 271-286.
- Pollak, Michael (1989). "Memoria, olvido, silencio", documento electrónico: http://www.comisionporlamemoria.org/investigacionyensenanza/pdf_biblioteca/Pollak%20Memoria%20olvido%20silencio.pdf, acceso 1/9/2017.
- Pollak, Michael (1992). "Memória e identidade social", *Estudos Históricos*, vol. 5, N° 10, pp. 200-212.
- Rabotnikof, Nora (2007). "Memoria y política a treinta años del golpe", en Lida, Clara, Crespo, Horacio y Yankelevich, Pablo (comps.): *Argentina, 1976: estudios en torno al golpe de Estado*. México, Grijalbo, pp. 259-284.
- Raina, Andrea (2012). "Memorias e identidades al interior del grupo de familiares afectados por la última dictadura militar argentina. El caso de hijos de

detenidos-desaparecidos en Santa Fe”, *Aletheia*, vol. 2, N° 4, pp. 1-13.

Ramírez, Ana Julia y Viguera, Aníbal (2002). *La protesta social en la Argentina entre los setenta y los noventa. Actores, repertorios y horizontes*, documento electrónico: <http://historia.politica.com/datos/biblioteca/Viguera.pdf>, acceso 3/7/2017.

Rockwell, Elsie (1985). “Etnografía y teoría de la investigación educativa”, *Dialogando*, N° 8, documento electrónico: <https://cazembes.files.wordpress.com/2016/05/elsie-rockwell-etnografc3ada-y-teorc3ada-de-la-investigac3b3n-educativa6.pdf>, acceso 2/9/2018.

Scocco, Marianela (2016). *El viento sigue soplando. Los orígenes de Madres de Plaza 25 de Mayo de Rosario (1977-1985)*. Rosario, Último recurso.

Sleiman, María Cecilia (2007). *Informe Situación Tipo Argentina: Movimiento de jóvenes de agrupaciones sociales y políticas - derechos humanos. H.I.J.O.S. – Hijos por la Identidad y la Justicia, contra el Olvido y el Silencio*, documento electrónico: https://ibase.br/userimages/hijos_informe_sit_tipo_ddhh_vf_4_10.pdf, acceso 17/11/2018.

Solano, Cristina (2014). “Taller “Había una vez”, una experiencia con los niños víctimas directas de la dictadura”, en *IV Jornadas Psicología, Salud y Políticas Públicas*, Cátedra Libre Oscar Masotta/Facultad de Psicología-UNR, Rosario.

Solís, Ana Carol (2006). “Las acciones pro-derechos y justicia: Construyendo el marco de la impunidad, 1994-1996”, *Anuario de la Escuela de Historia-UNR*, N° 21, pp. 221-252.

Svampa, Maristella (2004). *Los derechos humanos en el gobierno de Kirchner (2003-2004)*, documento electrónico: <http://www.maristellasvampa.net/archivos/ddhh02.pdf>, acceso 26/5/2016.

Valdez, Patricia (2001). *Tiempo óptimo para la memoria*, documento electrónico: http://www.memoriaabierta.org.ar/materiales/pdf/tiempo_optimo.pdf, acceso 26/7/2014.

Vecchioli, Virginia (2005). “La nación como familia. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos”, en Frederic, Sabina y Soprano, Germán (comp.): *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 241-270.

Visacovsky, S. (2007). “Cuando las sociedades conciben el pasado como “memoria”: un análisis sobre verdad histórica, justicia y prácticas sociales de narración a partir de un caso argentino”, *Antípoda*, N° 4, pp. 49-74.

Vommaro, Pablo y Larrondo, Marina (2013). "Juventudes y participación política en los últimos treinta años de democracia en la Argentina: Conflictos, cambios y persistencias", *Observatorio Latinoamericano*, N° 12, p. 254-275.

Vommaro, Pablo y Vásquez, Melina (2008). "La participación juvenil en los movimientos sociales autónomos de la Argentina. El caso de los Movimientos de Trabajadores Desocupados (MTDs)", *Revista latinoamericana de Cs Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 6, N° 2, pp. 485-522.

Construir comunidad y romper el silencio

Memoria y organización política en el lof Campo Maripe, Neuquén¹



por **Sabrina Aguirre**

Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-CONICET-UNCO)

orcid.org/0000-0003-1647-2005

aguirrecarlasabrina@gmail.com

RESUMEN

Este escrito busca reflexionar en torno a la relación entre comunidad mapuce, memoria y silencios. Observamos a partir del estudio de caso del lof Campo Maripe –ubicado en el departamento de Añelo de la provincia de Neuquén– cómo la experiencia de la violencia de la conquista de los Estados argentino y chileno desestructuró la comunidad de origen y generó silencios en la transmisión cultural de la primera y segunda generación de la familia Campo. Abordamos también cómo aparecen en los testimonios actualmente –en pleno proceso de reconstrucción comunitaria– las huellas de “la guerra” –como se nombra a la conquista estatal del territorio– y la violencia, así como de qué forma estas son vinculadas con el presente de lucha. Se sostiene que la comunidad emerge como una noción dinámica a través del tiempo, cuya reconstrucción en contexto de conflicto permite poner en palabras las violencias silenciadas. Los testimonios analizados surgen de entrevistas realizadas por la autora y por colegas dentro del mismo equipo de investigación, bajo la modalidad individual, así como colectiva. Por el otro lado, también se han tomado las declaraciones vertidas durante las audiencias públicas del juicio penal que atravesó la comunidad en el 2019.

Palabras clave: *comunidad, silencio, memoria, pueblo mapuce.*

Building a community and breaking the silence. Memory and political organization in lof Campo Maripe, Neuquén

ABSTRACT

This paper seeks to reflect on the relationship between Mapuce community, memory and silences. Based on the case study of the lof Campo Maripe –located in the Department of Añelo, in the province of Neuquén– we observe how the experience of the violence during the conquest of the Argentine and Chilean States destructured the community of origin and generated silences in the cultural transmission of the first and

¹ Este trabajo se enmarca en el Proyecto Unidades Ejecutoras (IPEHCS-CONICET-UNCO) titulado “La (re)producción de las desigualdades en la Patagonia Norte. Un abordaje multidimensional” (22920180100046CO).



second generations of the Campo family. We also address how the traces of “the war” –as the state conquest of the territory is called- and violence appear in the present testimonies, in the midst of the process of rebuilding the community, as well as how they are linked to the current struggles. We argue that the community emerges as a dynamic notion over time, whose reconstruction in the context of conflict allows for the silenced violence to be put into words. The testimonies analyzed are the result of interviews conducted by the author and by colleagues within the same research team, both individually and collectively. Statements made during the public hearings of the criminal trial the community went through during 2019 were also taken into consideration.

Keywords: *community, silence, memory, Mapuce People.*

RECIBIDO: 24/12/2020

ACEPTADO: 04/03/2021

CÓMO CITAR ESTE ARTICULO: Aguirre, Sabrina (2021). “Construir comunidad y romper el silencio. Memoria y organización política en el lof Campo Maripe, Neuquén”. *Etnografías contemporáneas*, 7(13), pp. 64-89.

Introducción

Desde la década de 1980, un conjunto de comunidades mapuce en la provincia de Neuquén reemprendieron sus procesos organizativos, (Radovich, 2014; Valverde, 2005). que comprendemos como recomposiciones y no como creaciones de comunidades *ex nihilo*. Se ha establecido, para las provincias de Río Negro (Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015), La Pampa (Salomón Tarquini, 2010) y Chubut (Delrio, 2005; Tozzini, 2014) que los mapuce y mapuce-teselce desplegaron estrategias de reconstrucción de la vida tradicional tras las campañas militares de fines del siglo XIX. Luego de la expropiación del territorio de dominio de los pueblos originarios, las políticas estatales persiguieron el fin de desestructurar las formas colectivas de organización indígena (Argeri, 2011) y se impuso un silencio en torno a la violencia (Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti, 2018), todo lo cual tuvo como consecuencia la desadscripción identitaria (García y Valverde, 2007). Desde fines del siglo XX, los silencios del desmembramiento comunitario empezaron a ser revertidos en una serie de comunidades, en un marco internacional más favorable a la visibilización de la otredad indígena en el que se empezó a rechazar abiertamente la asimilación cultural (De la Cadena, 2008). Esto ha impactado en la arena política provincial al celebrarse debates públicos en torno a la legitimidad de estas “nuevas” comunidades y las temporalidades de su resurgimiento. A la

luz de ello, se torna necesario indagar en torno a la ruptura de silencios en el marco de la reorganización política del presente.

Se ha problematizado, en estudios anteriores, la relación entre memorias, silencios y luchas políticas del pueblo mapuce y mapuce-tehuelce (Pell Richards, 2018; Sabatella, 2016; Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016; Lorenzetti, Petit y Geler, 2016, entre otros). Nuestro trabajo busca reflexionar en torno a la noción de comunidad indígena, observando cómo el proceso en el cual la organización colectiva de la vida y la identidad étnica pasaron por una larga etapa de clandestinidad y silencio –como consecuencia de las violencias ejercidas por los Estados argentino y chileno– que luego fue revertido. Para ello, trabajamos con un estudio de caso: la comunidad Campo Maripe, ubicada en Añelo, Neuquén.

Sostenemos que las memorias y silencios transmitidos se constituyeron como factores íntimamente vinculados con las prácticas políticas en cada época, al insertarse en marcos que les dieron sentidos diferentes. Por ello, resulta central analizarlos como parte de los elementos que condicionan las “formas de enraizarse en la *mapu*” (Briones, 2013; 2016), y por ende hacen a las características y posibilidades de la vida comunitaria a través del tiempo. Por otro lado, observaremos de qué forma se recupera, a la luz de la reconstitución comunitaria del presente, ese pasado de violencias y silencios. Partimos de considerar la comunidad como una realidad dinámica, ya que la comprendemos como una forma organizativa producto de procesos territoriales e identitarios. Por ello, observaremos también de qué manera estas tres nociones –comunidad, territorio e identidad– interactúan en los testimonios de integrantes del *lof* Campo Maripe.

Este trabajo surge en el marco de una investigación doctoral en historia, cuyo objetivo es estudiar los procesos de reconstrucción comunitaria de una serie de *lof* de la provincia de Neuquén. Analizar el modo en que se anuda comunidad y memoria permite aproximarnos a una arista del proceso de reconstitución actual, a la comprensión de las temporalidades del mismo, a la serie de obstáculos que se presentaron en el pasado para iniciarlo y a los modos en que dichas dificultades se resuelven en el presente.

Sostendremos que en el caso de Campo Maripe la reorganización de la comunidad se constituye como el contexto en el que se emprende la puesta en palabras de los recuerdos silenciados con el fin político de luchar por el territorio, y que el *lof* resulta el espacio en el que se enmarcan colectivamente las memorias individuales, así como se generan los procesos de profundización del enraizamiento territorial, a partir del conocimiento, interpretación y difusión de un pasado compartido. Por todo ello, la práctica política en el marco de la lucha se vuelve un modo novedoso de realizar la transmisión cultural y de la memoria.

Los testimonios analizados surgen de entrevistas realizadas por la autora y por colegas dentro del mismo equipo de investigación, bajo la modalidad individual,²

2 Dentro de ellas, las realizadas por la autora y las conducidas por Pety Piciñam, autoridad de la Confederación Mapuce de Neuquén, quien es parte del equipo de investigación “Resistencias territoriales en clave de género: mujeres mapuce tejiendo estrategias comunitarias frente a las múltiples violencias en/de la actual fase del capital”, que fueron extendidas por gentileza de Graciela Alonso.

así como colectiva.³ Por otro lado, también se han tomado las declaraciones verídicas durante las audiencias públicas del juicio penal que atravesó la comunidad en el 2019.⁴ La decisión de trabajar con las memorias de las integrantes de la comunidad responde, por un lado, a la intención de visibilizar la participación femenina en el proceso de organización política -protagonizado en su mayoría por mujeres, en este caso- y, por el otro, a una decisión metodológica de tomar la palabra de la mujer como fuente válida para la realización de estudios científicos.

Memoria, silencio y comunidad

La historia oral vincula memoria e historia, así como memorias individuales y colectivas (Schwarzstein, 1991), por lo que a través de ella es posible analizar las representaciones elaboradas y los sentidos adjudicados a determinadas prácticas. Entendemos, como lo hizo E. P. Thompson -cuando se refirió al proceso de generación de conciencia de clase-, que la conciencia de la pertenencia étnica no surge siempre de las mismas formas, aunque obedezca a situaciones materiales similares. De hecho, la conciencia es la forma en que la práctica social es procesada a nivel cultural, encarnada en tradiciones, sistemas de valores, ideas, formas organizativas (Thompson, 2006: 42). De forma que, para dar lugar a la posibilidad de organización, los sujetos deben autorreconocerse como parte del pueblo originario, proceso en el cual les asiste el acceso a la memoria colectiva, como forma en que se ponen a disposición los marcos de la misma (Halbwachs, 2005) para aportar sentido y profundidad histórica a la experiencia individual.

Cuando nos referimos a la memoria colectiva, la enmarcamos en el proceso propio de la comunidad, ya que a través del mismo término puede designarse a una memoria colectiva nacional que niega o borra el registro de estos “otros” étnicos. Esto constituye un ejemplo de las memorias impuestas en el marco de una historia oficial, lo cual a su vez se relaciona con el problema de la identidad (Ricoeur, 2004). En otros estudios, ha sido señalado que estas se encuentran en contradicción con las “memorias subterráneas” que afloran en momentos de crisis (Pollak, 2006).

La memoria permite dar sentido tanto al pasado del pueblo como al de cada individuo, al mismo tiempo que este, enmarcado socialmente, la retroalimenta: “Nuestra memoria no se basa en la historia aprendida, sino en la historia vivida” (Halbwachs, 2005: 60). La práctica social de cada sujeto contribuye a fortalecer los marcos sociales de la memoria colectiva. La posibilidad de transmitirla permite ‘hacer más claros’ algunos recuerdos de la historia personal: percibirlos más manifestamente en consonancia con esa memoria, y vincularlos a los recuerdos del grupo. La memoria y la identidad se constituyen mutuamente, y

3 Realizada de forma grupal por el equipo del mencionado Proyecto de Investigación “Resistencias territoriales en clave de género: mujeres mapuce tejiendo estrategias comunitarias frente a las múltiples violencias en/de la actual fase del capital”, de la Universidad Nacional del Comahue, en noviembre de 2016, Campo Maripe, Neuquén, extendida por gentileza de Graciela Alonso. Esta será referida de aquí en adelante como “entrevista colectiva”.

4 Audiencias de los días 15 y 16 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

tienen existencia solo dentro de las relaciones sociales, políticas e históricas de las sociedades (Jelin, 2002).

Los silencios como resultado de una experiencia traumática del pasado son parte de la arista política de la memoria. Al analizar las violencias estatales, Veena Das señala que el silencio se produce cuando “el habla puede ser peligrosa o imposible” (2008: 425) y que “si la condición silenciada del sujeto es la firma de este terror, entonces lo que debemos abordar es ese silencio” (2008: 428). Paul Connerton (2008) ha analizado la existencia de diferentes formas de olvido que se presentan en articulación con los contextos y procesos históricos atravesados por los individuos y los grupos. En este sentido, por un lado, resulta necesario indicar que algunos silencios, como propone Connerton, son constitutivos de las identidades, por lo cual la ruptura del silencio no se realiza de forma completa, sino que implica la continuación de la existencia de algunas cuestiones no dichas. En palabras del autor, existe una “ganancia que se acumula para quienes saben cómo descartar las memorias que no tienen ningún fin práctico en la gestión de su actual identidad o propósito en marcha” (2008: 63).

Este señalamiento nos será útil para analizar lo dicho en cada contexto en que el habla se produce. Esto permite articular el ejercicio de la memoria y la política, lo cual también es posible si se analiza la ruptura del silencio como un acto político y a la vez “terapéutico” (Connerton, 2011). La comunidad Campo Maripe se configura como el espacio en el cual se permite que “las experiencias de dolor privadas pasen a la esfera de las experiencias de dolor articuladas en público” (Das, 2008: 431), en el marco de una acción política reivindicativa. En definitiva, la comunidad anuda memoria, dolor y práctica política.

En la memoria se juega el sentido de la identidad individual y grupal (Pollak, 2006): “la conformación como sujetos va estableciéndose en esa continua recreación del pasado en la que se conmemoran determinados hechos, conocimientos, prácticas y relaciones y se estigmatizan, opacan y silencian otros” (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016: 20). Las “memorias subterráneas”, transmitidas de generación en generación de forma oral, recuperando parcialmente las violencias vividas, afloran en el espacio público, lo cual trae como resultado la puesta en cuestión de la relación entre un grupo “minoritario” y la sociedad englobante (Pollak, 2006).

Según Leslie Dwyer, los silencios son un producto social, creaciones afectivas, culturales y políticas cuyos sentidos específicos remiten a determinados contextos de violencia. Son un modo de expresión que puede esbozar espacios de miedo, dolor, secreto o sospecha (Dwyer, citada en Ramos, Crespo y Tozzini, 2016). El silencio, en este sentido, condiciona no solo el habla, sino también las prácticas políticas, como sostienen otros estudios que siguen el pensamiento de Dwyer: “hay diferentes clases de silencio, y cada una de ellas puede llevar a cabo tareas políticas y culturales específicas” (Ramos y Bompadre, 2018: 19). Los silencios se relacionan con cuestiones que, en el momento en el que se emite el testimonio, son consideradas estigmatizantes (Da Silva Catela, 2000). La invisibilización de la pertenencia étnica frente al Estado, el mantenimiento clandestino de ciertas pautas culturales y la interrupción de la transmisión de la memoria, presentes en el caso de Campo Maripe desde el temprano siglo XX, pueden vincularse al recuerdo de

la violencia experimentada, así como a una estrategia para lograr el acceso al suelo, evitando poner en peligro la reproducción familiar.

La comunicación de las experiencias de violencia permite crear una comunidad emocional que vehicule “la recomposición de la acción de la persona como ciudadana, como participe de una comunidad política”, y “recobrar como sujetos en el discurso para otros” (Jimeno, 2007: 170-183). Si entendemos que las emociones tienen una relación con la acción social y un potencial político (Harkin, 2003), el dolor, entre otras emociones, debe comprenderse como un factor que interviene en la gestación de estrategias políticas (Alonso, Lincan y Fernández, 2018). También es necesario vincular la posibilidad de comunicación con cada contexto histórico, en los que se constituyen juegos de piezas que vuelven políticamente conveniente o inconveniente la ruptura del silencio. Con esto queremos señalar que los actores tienen posibilidades estratégicas que conjugan tanto el bagaje personal como cuestiones estructurales. En parte, por ello existe una gran heterogeneidad de “formas de enraizarse” (Briones, 2013) en el territorio, de reencontrarse con la identidad mapuce y de organizarse políticamente, ya que no todos los procesos identitarios acaban en una reconstrucción comunitaria.

En trabajos con testimonios y memorias acerca de violencias estatales ha sido resaltado que la generación a la que pertenecen los entrevistados se vincula con diferencias en acciones, discursos y en los periodos que las memorias enfocan (Da Silva Catela, 2000). Es interesante recuperar esta cuestión puesto que el trabajo de la memoria es inescindible de la forma de organización social de la vida y de los compromisos políticos asumidos por los actores, que permiten conferir sentidos generales a las experiencias de sufrimiento individual (Pollak, 2006). En este sentido, el caso de Campo Maripe nos permite un análisis por generaciones del que se desprende el modo en que memorias y silencios se vincularon con la posibilidad de reivindicar abiertamente a la comunidad como forma de vida en cada momento histórico.

Retomamos la distinción que establece Laura Kropff para comprender la generación: como “narrativas y prácticas genealógicas o como grupo de edad”, con la especificación de que dentro de esto último se tienen en cuenta “articulaciones de agencia [y] la apropiación colectiva de experiencias sociales compartidas” (2010: 182). Cuando aquí mencionamos a la primera generación, nos referimos a los abuelos de quienes emprendieron la reconstitución comunitaria (Celmira Maripe y Pedro Campo) y al referirnos a la segunda, sindicamos a los padres (Belisario Campo y Carmen Carrasco). La tercera está compuesta por los ocho hermanos nacidos de esta última unión, y la cuarta, de sus hijos. El criterio fundante de la generación en este trabajo se relaciona con la genealogía, con el parentesco y con el contexto histórico específico de cada una de ellas, que nos permite diferenciar prácticas políticas y relaciones diferentes con la memoria.

Los silencios de las primeras generaciones

Ya que la memoria provee un “marco de lectura orientador de los procesos históricos en marcha” (Ramos, 2016: 52), repasaremos el recorrido de la familia Campo entre 1880 y 1920 para observar qué se recupera en las memorias que

orientan la forma de actuar durante el siglo XX y en la reconstrucción del presente. A partir del trabajo de campo y del realizado con documentación histórica –disponible en la propia comunidad–⁵ hemos reconstruido un derrotero parcialmente conocido por los integrantes del *lof*, a quienes les había llegado a través de las que han sido, en otros estudios, caracterizadas como “historias tristes” de abuelos y abuelas (Ramos, 2010; Delrio y Malvestitti, 2018).

Trabajaremos en torno a cuatro generaciones de la familia Campo Maripe. La primera de ellas cruzó la Cordillera de los Andes a pie en 1919 desde Chile y siguió el recorrido del río Agrio hasta llegar al este neuquino. La pareja compuesta por Celmira Maripe y Pedro Campo provenía de la comunidad Maripe ubicada en el llamado Fundo Ralco. Toda la zona habitada por la comunidad se había mantenido bajo dominio indígena hasta iniciada la avanzada militar argentina sobre las tierras patagónicas (Bengoa, 1985). A raíz de ello, el Estado chileno buscó extender el control sobre la zona por razones estratégicas, lo que provocó que a partir de 1880 se iniciara un proceso de despojo violento que terminó con el conjunto de tierras legalmente registradas en favor de un exfuncionario de otra localidad (Molina y Correa, 1996). Sus herederos, en la década de 1910, buscaron venderlas a un terrateniente, pero tuvieron el inconveniente de que los mapuce que las habitaban nunca se habían retirado, con lo cual el nuevo titular registral emprendió un proceso judicial que finalizó con el desalojo de un conjunto de familias (Zavala Cepeda, 2016). Estimamos que entre ellas se hallaba la pareja Maripe-Campo, que huyó de la violencia –que siguió presente en el territorio y que en la década de 1930 iba a culminar con el asesinato del *logko* de la comunidad– con dos hijos pequeños y un bebé de solo meses de edad.

Luego de cruzar la Cordillera, se asentaron en Las Lajas, Territorio Nacional de Neuquén, donde se establecieron temporalmente para continuar luego de algunos años, el camino hasta llegar a Añelo. Una vez allí, los documentos no muestran que se haya esgrimido la pertenencia étnica como medio para acceder a las tierras.⁶ La época en la que se dio el asentamiento en Añelo coincidió con una etapa histórica –iniciada antes de la década de 1920– en que la herramienta del Estado que se consolidaba como método de radicación de indígenas era la tenencia precaria de la tierra, sin miras a la titularización (Delrio, 2005).

Entendemos que se tomó una decisión de invisibilizar la pertenencia étnica, debido a que ello implicaría tener mejores posibilidades de reproducción de la familia e inserción de los hijos en la sociedad. Recuperando el planteo de Connerton (2008), estos silencios deben ser analizados en su contexto, aunque no como expresión de un total olvido puesto que, como veremos, los actores continuaron llevando a la práctica ciertas pautas culturales en la clandestinidad. Celinda Campo, perteneciente a la tercera generación, relató en una audiencia en el marco del juicio por una causa penal, en el 2019:

5 La comunidad se encuentra actualmente en conflicto judicial con privados y en disputas con el Estado provincial por el reconocimiento de derechos territoriales, los investigadores vemos multiplicadas las trabas para acceder a los repositorios con documentación histórica estatal.

6 Ministerio de Agricultura de la Nación. Expediente N° 132740 (1940). Copia disponible en la comunidad.

Celinda: No le podíamos andar diciendo “señor [actor privado] sabe que nosotros somos mapuces”, a él no le interesaba.

Defensa: ¿Por qué no le podían decir eso?

Celinda: Por el temor que tenía mi abuela y ese temor nos lo enseñaron a nosotros. Porque mi abuela jamás, ellos todos hablaban en mapuzungun y a nosotros nunca nos enseñaron. Ellos cuando hablaban se encerraban, ¿por qué? Porque tenían miedo que nosotros fuéramos después muy discriminados en la escuela (...). Ellos tenían el gran temor de que nosotros fuéramos discriminados como ellos. Si mi abuela se podía teñir el cabello de rubio, lo teñía para que no los discriminaran. Incluso yo me acuerdo siempre mi abuela le decía a mi mamá “cuando los nenes sean chiquititos haceles la nariz siempre así” [realiza gesto de oprimir las fosas nasales con dos dedos], se ve que para que no tuviera la nariz tan ancha. Pero ellos tenían mucho temor, eran muy temerosos y para ellos era un gran temor que ellos tenían.⁷

El silencio se sostiene mientras el contexto sociopolítico no es permeable a escuchar las violencias vividas (Delrio, Escolar, Lenton, Malvestitti y Pérez, 2018) pero también en tanto resulta de una estrategia política para lograr la supervivencia en un marco hostil (Das, 2008), por ejemplo, a la reivindicación abierta de la identidad étnica. Por esto, concordamos con Mariela Rodríguez, Celina San Martín y Fabiana Nahuelquir cuando señalan que los olvidos y silencios fueron parte de “estrategias de supervivencia ante los procesos que condujeron a la invisibilización y a la autoinvisibilización de diacríticos que pudieran ser leídos como marcas de aboriginalidad” (2016: 111). Al mismo tiempo, contribuyeron a que se estableciera otra forma de transmitir ciertas pautas de vida a través de “la memoria sobre el hacer” (2016: 132). Las autoras identifican esta forma de transmisión a través de la práctica en sus propios estudios de caso y señalan también que detrás del proceso de ruptura de los silencios existe una inversión, en donde aquello que se leía como marca vergonzante pasa a generar orgullo.

Se ha afirmado que la retracción de las formas de vida propias de este pueblo originario, a causa del genocidio y de la estigmatización identitaria posterior, fomentó una manera de difusión de saberes en el ámbito doméstico, a partir del “hacer” (Alonso, Lincan y Paz, 2019). En este sentido, en el caso de Campo Maripe se observa una revalorización de aquellas pautas de vida legadas en el contexto del silencio a la luz de la reconstrucción de la historia familiar, en tanto reaseguran a las integrantes de la comunidad que, sin saberlo, ya vivían con pautas mapuce en el pasado, fortaleciendo así su identificación étnica. Así lo expresaban Mabel en 2019 y dos integrantes de la cuarta generación en 2016:

El romance es un lugar sagrado adonde mi papá hacía su ceremonia, el año nuevo mapuce, que nosotros como éramos chicos no conocíamos que es lo que hacían ellos. Ellos hacían, mis tías todas hablaban el mapuzungun, nosotros nos dábamos cuenta que era en invierno porque nos reíamos de un tío que teníamos que decía “y él se baña con todo el frío que hace”. Y ellos hacían un

⁷ Celinda Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 15 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

fuego grandote y permanecían ahí, se quedaban ahí en el romance y hacían la ceremonia, y ellos hacían todas las comidas típicas (...) y nosotros no sabíamos, como éramos chicas⁸

- Y uno se pregunta. ¿Por qué lo hacen? ¿por qué lo hacían? ¿qué significado tienen? Pero ellos lo hacían todo, igual cuando comían asado, y primero tiraban a la tierra, tiraban a la tierra el mate.

- Ahí te das cuenta que era la raíz nuestra.

- La Celmira viste que antes cuando hacía "iuuuu" [el canto que se conoce como tayvl], como lo hacía la ñaña [abuela] lo hacía.⁹

Estas primeras dos generaciones, entonces, generaron un silencio en torno a la pertenencia étnica, sobre todo frente al Estado y a la mirada de cualquier actor externo. Este fue sostenido por la tercera generación durante su niñez y juventud. Cuando nos preguntamos por el origen de este silencio, en la memoria transmitida a la tercera y cuarta generación podemos encontrar respuestas en lo recordado acerca de la época de "la guerra" –como la denominan los actores–, es decir, del avance de los Estados sobre el espacio previamente dominado por los mapuce. Al respecto, Mabel Campo, de la tercera generación, y Lorena Bravo, de la cuarta, recordaron:

En la época de la guerra, que dice mi abuela que venían tan mal, porque ellos, dice, que se asustaban de todo. Dice que ahí en Lonquimay es cuando matan a... vendría a ser mi bisabuelo... ahí muere él y ellos empezaron a andar.¹⁰

Por lo que contaban, la memoria de los mayores, dice que mataron mucha gente. Dice que a veces utilizaban a los propios de ellos, hermanos mapuce, para que... porque ellos dicen "nosotros veníamos en cuevas" dice mi mamá que le contaba su abuelo. Y nos escondíamos y dice a veces escuchaban hablar a un hermano en mapudugun y, dice, era para que ellos salieran y ahí los agarraban, los capturaban. Los utilizaban a los propios hermanos mapuce para descubrir donde estaban escondidos ellos, dicen. Que ellos cuando escuchaban ruiditos dice que se quedaban callados.¹¹

Las experiencias de violencia narradas en fragmentos permiten consolidar la idea de que pudieron quedar registradas en las memorias de las generaciones posteriores por los intersticios de ese silencio, pensado como una estrategia de supervivencia, prácticas e historias. El recuerdo del habla del idioma y de las celebraciones clandestinas hablan de la delimitación de un espacio privado y seguro en el cual conservar pautas culturales. A pesar de ello, se eligió no transmitir las explícitamente a los descendientes. Al mismo tiempo, esta manera de legar conocimiento "haciendo" trajo algunas consecuencias para la práctica política de la tercera generación.

8 Mabel Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 16 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 "Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación". Registro audiovisual.

9 Natalia Izaza y Adriana Riffo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

10 Mabel Campo. Entrevista. Lof Campo Maripe, diciembre de 2019.

11 Lorena Bravo. Entrevista. Lof Campo Maripe, diciembre de 2019.

“No nos gusta hablar porque siempre lloramos”. Reconstrucción comunitaria y ruptura del silencio

En este acápite analizaremos la relación entre la lucha presente por la reconstrucción comunitaria y la memoria, para observar el proceso de ruptura de ciertos silencios. Otros investigadores ya han analizado las circunstancias generales que permiten poner en palabras las violencias experimentadas:

Nuevas prácticas de lucha dirigidas a la producción del conocimiento y la relectura de la historia oficial por parte de los indígenas, nuevos lugares internacionales y nacionales para el auto-reconocimiento, redes comunicacionales más amplias y nuevos pisos discursivos (vocabularios, formas de expresión, legislaciones), fueron creando el contexto propicio. (Ramos y Muzzopappa, 2012: 4).

La tercera y cuarta generación han recuperado la posibilidad de enunciar públicamente la pertenencia étnica y determinados episodios de despojo. Específicamente, el evento violento de mayor relevancia dentro de las memorias sobre el pasado reciente es el desplazamiento forzado del año 1978. En ese momento, el Estado enajena tierras en favor de una familia de particulares, en conocimiento de que parte del espacio privatizado era utilizado –con el correspondiente pago de pastaje– por los Campo desde 1927. El nuevo titular registral logró desalojar a la familia para instalar una explotación forestal, además de incorporar a Belisario y sus hijas menores como mano de obra forzada tras la demolición de la vivienda de los indígenas. Las relaciones laborales establecidas incluyeron pagos en bienes de consumo, trabajo infantil en las tareas rurales y maltratos físicos.¹² Belisario se mantuvo en el territorio hasta fallecer y Susana, una de sus hijas, permaneció siendo constantemente desplazada por el actor privado (Villarreal y Huencho, 2015). Este nuevo pleito es el origen de la causa penal mencionada. Aunque la etapa abierta en 1978 sea un recuerdo doloroso y traumático, la existencia de la comunidad habilitó su puesta en palabras. En las entrevistas se puede percibir el dolor que genera al presente el repaso de las circunstancias del despojo:

Bueno, a nosotros por ahí esto lo sentimos porque no queremos... cuando nos piden que les hablemos y eso es como que... volvemos para atrás y para nosotros es muy doloroso así contar lo que ha pasado, pero bueno a veces nos sentimos orgullosos de lo que vamos haciendo, la lucha, y si hoy estuviera mi papá estuviera muy contento por lo que él sufrió.¹³

Bueno, ya contaba mi hermana que la vida de nosotros no fue fácil, pero gracias al Señor todavía estamos, en pie, con más ganas de lucha, por la tierra y... fue muy dura nuestra vida... a nosotros no nos gusta hablar mucho de esto porque siempre lloramos... Las preguntas, eso... no nos gusta mucho... porque,

12 Mabel Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 16 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

13 Mabel Campo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

hemos pasado tantas cosas buenas y feas y bueno... aun con lo que hemos pasado estamos en pie y con más fuerza.¹⁴

Vale preguntarse, entonces, por qué se decide atravesar la angustia de colocar esos recuerdos dolorosos en palabras frente a diferentes audiencias. A esos episodios se retorna en los diferentes testimonios, describiéndolos directamente o relatando cuestiones en torno a ellos con visibles muestras emocionales, como frecuentes interrupciones asociadas al llanto. Sostenemos que la decisión de transitar el momento de extrema angustia que genera el verter esas palabras proviene de la decisión política de aportar a la lucha por el territorio, como es visible en los fragmentos arriba citados. Esto sucede en el sentido político y terapéutico que Connerton (2008) asociaba a la ruptura del silencio tras épocas represivas: luego de olvidos coercitivos, el habla permite la denuncia y la sobreposición del actor a la violencia sobre la cual se elaboran significados. En este caso, como se desprende de los testimonios citados, esta elaboración permite construir una unidad de sentido que entrelaza el despojo como pueblo originario en el contexto de “la guerra” y la desterritorialización de 1978, con lo cual la comunidad coloca su reivindicación en el plano de los derechos humanos indígenas.

Otros estudios acerca de memorias y autorrepresentaciones han señalado que a veces la ruptura del silencio no es completa. Mariana Lorenzetti, Lucrecia Petit y Lea Geler (2016) analizan la producción de un documental sobre la comunidad Mariano Epulef, a partir de lo cual se puede sostener que el mantenimiento actual de ciertos silencios en determinados contextos sigue respondiendo a decisiones políticas tomadas por cada *lof*. Esto ha sido detectado también en otros casos en los que los silencios se relacionan con cuestiones leídas como inaudibles en determinados contextos de lucha, para los que se han definido reclamos y lenguajes legítimos (Pell Richards, 2018).

Entonces, el límite entre lo que se dice y lo que no se dice públicamente no es estanco: es móvil en contextos de conflicto y en el marco de las relaciones políticas que influyen sobre el grupo, lo que genera que, incluso cuando un recuerdo se coloca en palabras, se mantengan silencios. En el caso de Campo Maripe, es posible que el contexto actual, en el que se ha judicializado su presencia en el territorio y en el que existe una pugna con la provincia de Neuquén por su reconocimiento como derechohabientes sobre tierras dentro de la jurisdicción provincial, genere la presión por colocar el énfasis en los testimonios, en las épocas en que los abuelos eran parte de los “primeros” o “antiguos pobladores” de Añelo y en el episodio de despojo de 1978. El relato sobre las formas de organización de la vida en la época de las primeras dos generaciones se torna fluido y distendido, así como el abordaje de recuerdos de la infancia de la tercera generación, incluso cuando estos llevan la marca de las estigmatizaciones vividas en el pasado. Sin embargo, en nuestras entrevistas individuales –a diferencia de en las colectivas– las integrantes no abordan el despojo de 1978 de manera específica, sino que hacen alusiones generales a la experiencia de ser “corridos”.

14 Celinda Campo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

Decíamos que sostener ciertos silencios puede ser interpretado como una estrategia política. Poner en palabras el silencio y el dolor y desenterrar las “memorias subterráneas” (Pollak, 2006) fortalece el sentido comunitario, en tanto la “comunidad emocional” que se genera a partir de los testimonios se torna una vía de “recomposición cultural y política” (Jimeno, 2007: 170), una vez más permitiendo ver la relación entre lo “terapéutico” y lo político (Connerton, 2008). En un contexto general más propicio para la escucha de las violencias hacia los pueblos originarios, la ruptura del silencio, entonces, se produce también como estrategia política. Si en un marco de gran represión y estigmatización el silencio es una decisión política, ante otro favorable a la apertura, los actores toman una decisión en torno a las memorias que se enunciarán públicamente. Esta elección no está completamente libre de constricciones.

Entonces, ante la pregunta de por qué las memorias rescatan el periodo posterior a 1978 bajo determinadas circunstancias, es posible observar que es la propia disputa política con la provincia la que alienta a recuperar memorias dolorosas que retrotraen a los actores a un pasado que individualmente preferirían no repasar. Sugerimos que para que esta elección de disputar públicamente con el Estado sea posible, es necesario considerar que se tiene todo un marco –en este caso legal y político– a favor de la causa propia. Esto, en parte, se relaciona con las alianzas tejidas con actores no mapuce de la escena política provincial y nacional que acompañan y fortalecen la lucha de las comunidades. Por otro lado, se vincula con la detección de múltiples contradicciones intraestatales, que se tornan intersticios apropiados para hacer avanzar las reivindicaciones. Las regulaciones nacionales sobre el registro de comunidades y los procesos de relevamiento territorial que no han sido aplicadas completamente por la provincia de Neuquén, la existencia de fallos favorables a los *lof* en diversas causas penales, entre otras cuestiones, permiten colocar al Estado provincial en una posición de “estar en falta”, que en algunas ocasiones admite articular defensas efectivas.

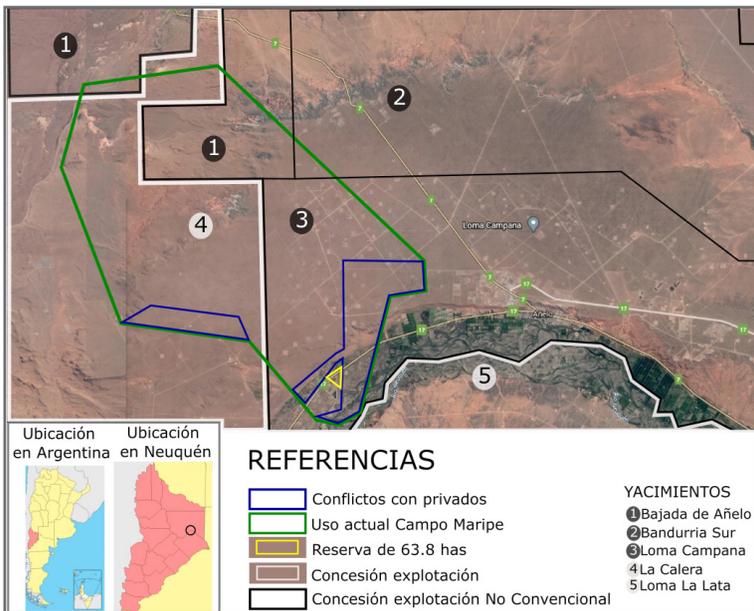
De esta forma, la predilección por el abordaje de determinadas temáticas en los testimonios puede vincularse con un contexto político en donde lo que las memorias tienen para ofrecer se encuentra en disputa, pero se ha hecho la opción por dar la batalla públicamente, por enfrentar, a partir de la “memoria subterránea”, a la memoria hegemónica que niega la histórica presencia indígena –o la construye como una otredad peligrosa (Trentini, Valverde, Radovich, Berón y Balazote, 2010). Por otro lado, esta disputa de sentidos con el Estado supone la cautela en torno a la información vertida, lo que genera silencios que se pueden revertirse “cuando el escenario político sea el propicio y no se corra el riesgo de la apropiación manipulada” (Pell Richards, 2018: 182).

En este caso, una de las cuestiones más fuertemente disputadas gira en torno a la presencia tradicional de la comunidad en la zona norte del lote reclamado, caracterizada por una geografía de meseta, área donde se encuentra la mayor cantidad de perforaciones hidrocarburíferas de extracción por métodos no convencionales (ver Imagen 1). Mientras la provincia actualmente reconoce a Campo Maripe 63 hectáreas en el sur del lote –lindero a la porción urbana de Añelo–, la comunidad permanece en su reivindicación de las 11.000 que

componen el territorio tradicionalmente utilizado, que se extiende al noroeste de la localidad:

Nosotros hacíamos invernada, veranada. Como Lara [funcionario de la provincia] dijo “yo no encuentro argumentos”. Nadie se va ir ahí arriba de la meseta, no vamos a estar viviendo donde no hay agua. Susana ahora sí está, que nosotros podemos llevar agua. (...) Ellos dicen “no, ellos vivieron en Añelo”. Pero ¿Por qué nos tuvimos que ir a Añelo? A mí me gustaría que él hubiese dicho por qué nos tuvimos que ir a Añelo.¹⁵

Imagen 1: Territorio comunitario de Campo Maripe y zonas en conflicto



Fuente: elaboración propia a partir de Villarreal y Huencho (2015) y Dirección Nacional de Información Energética (2019).

Esta última cuestión nos lleva a la pregunta por las temporalidades de la reconstitución comunitaria, lo cual genera –en este y otros casos– una duda que se lleva al debate público en torno a la legitimidad de que las familias mapuce se denominen como comunidad. El proceso de hacer memoria, de reconstruir el pasado familiar y resignificar las vivencias individuales, genera un cambio en la forma de enunciar el conflicto: las violencias históricas contra el pueblo mapuce

¹⁵ Mabel Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 16 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

se anudan con la experiencia de despojo individual, de forma que los actores que encarnan la disputa pasan de ser pobladores o vecinos a ser comunidades indígenas que reclaman al Estado por una situación de desigualdad histórica (Sabatella, 2016). Así lo manifestaba Celinda Campo en 2019: “Dicen que nos disfrazamos de mapuce, que antes nos conocían como familia, ahora como comunidad. Sí, éramos familia, pero tenemos el derecho, tenemos el derecho de declararnos comunidad cuando nosotros pudimos declararnos comunidad”.¹⁶

Acerca del momento en que sucede esa reconfiguración de los actores, podemos interpretarlo como lo hace Walter Benjamin –a partir de cuyo pensamiento una serie de antropólogos han trabajado, véase Ramos, Crespo y Tozzini (2016)– quien sugiere que, en contextos de peligro, el pasado se le hace presente al sujeto histórico como “imagen que relampaguea” (1989: 180). El conflicto define un tipo de peligro muy concreto: el de perder el último reducto de las tierras de los abuelos. En 2011, al despojo vivido en 1978 se sumó el peligro del avance sobre el territorio de la extracción de hidrocarburos por métodos no convencionales. Esto significó que, desde el 2011, a la familia de privados se sumara la provincia como otro actor en el conflicto contra la comunidad. Hasta 2014, el gobierno neuquino se negó a permitir la inscripción de la personería jurídica del *lof*; con el argumento de que carecía de antecedentes históricos. Luego de reconocerla, no obstante, actualmente es reticente a incorporarla a la planificación de relevamientos territoriales enmarcados en la ley nacional 26.160.17 En el caso de Campo Maripe, esto implicó que el inicio de los trabajos de la memoria y de la reconstitución de la comunidad compartieran un mismo momento de origen, para luego entrar en relación dialéctica, guiándose y fortaleciéndose mutuamente.

La reorganización comunitaria en el marco del conflicto también brinda las condiciones para que la tercera generación retome la transmisión cultural de una forma novedosa: a través de la práctica de lucha. Esto se relaciona con aquella memoria basada en el hacer, que ya mencionamos en el acápite anterior al referirnos a la primera y segunda generación. Si en ese caso se trataba casi de una transmisión en los intersticios de un silencio estratégico –aunque fuertemente condicionado por el contexto–, en este se trata, en cambio, de prácticas emprendidas con la intencionalidad de ser recordadas a futuro y de marcar un camino a seguir. Así lo manifestaban dos integrantes de la tercera generación:

A veces decimos aunque tengamos que dejar nuestra vida, pero los que se quedan tienen que quedarse bien y todos lo que estamos haciendo lo estamos haciendo por nuestros hijos, por nuestros nietos, por nuestros bisnietos. Que el día de mañana ellos tengan que decir “esto me lo dejó mi abuela o mi mamá”. 18 Hoy nosotros, y esperamos que los jóvenes día a día se pongan en la mente que nunca tienen que abandonar el día que nosotros partimos, los mayores, porque

16 Celinda Campo. Testimonio brindado en la audiencia del día 15 de abril del 2019, durante el juicio por la causa N° 31024 “Campo Juan Albino y Otros s/ usurpación”. Registro audiovisual.

17 Esta ley, sancionada en 2006 y prorrogada en tres oportunidades, detiene los desalojos de familias indígenas hasta tanto se realicen relevamientos territoriales de las tierras reclamadas, entre otras cuestiones.

18 Josefa Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

nos ha costado, nos ha costado mucho, mucho, mucho, con el poco tiempo que llevamos. (...) Y los jóvenes que todavía no tienen sus hijos, que puedan tener ese buen sentir y decir “bueno, lo que dejan lo vamos a seguir trabajando”.¹⁹

María Emilia Sabatella sostiene que “recordar es una práctica consciente que toma sentido en la defensa de su territorio” (2016: 98). En este sentido, se hace memoria para fortalecer el lugar desde el que se disputa el derecho a la tierra: el conflicto es el marco para el trabajo de memoria. La recuperación de la organización colectiva de la vida surge como consecuencia de ese proceso, configurándose la comunidad como un marco seguro al mismo tiempo que como una herramienta política. En el primer caso, constituye la “comunidad emocional” (Jimeno, 2007) que compone un nivel básico de entendimiento e identificación, por lo tanto, se vuelve un lugar seguro para realizar el trabajo de recuperar y procesar los recuerdos de las violencias. En el segundo caso, ese mismo trabajo de memoria lleva a fortalecer los vínculos familiares y al deseo de retornar al territorio y luchar por su recuperación completa. La comunidad se constituye no solo como la forma organizativa tradicional a recuperar, sino como el espacio político desde el cual ir al debate público con la memoria hegemónica, desde la subterránea. El *lof* encierra tanto lo emocional como lo político.

Este sentido de la organización colectiva de la vida es disputado desde una versión oficial que desconoce la existencia previa de las comunidades y, a través de ello, encuentra el argumento para sostener la inexistencia previa del pueblo originario. Esta argumentación ignora tres hechos fundamentales. Por un lado, que los derechos reconocidos en la Constitución Nacional (artículo 75, inciso 17) tienen como destinatario al sujeto “pueblos indígenas” y no a las comunidades particulares. Por el otro, que el Estado sostuvo como política pública el desmembramiento de estas formas colectivas de vida, como ya hemos mencionado. Finalmente, que son las normas actuales las que configuran la urgencia por registrarse como comunidad – al reunir un conjunto de características arbitrariamente seleccionadas desde las esferas estatales –, ya que en la ausencia del registro de una personería jurídica –intrascendente en el funcionamiento diario de un *lof*– resulta imposible configurarse como interlocutor válido frente al Estado. Ponemos de relieve estas tres cuestiones, ya que aportan a comprender lo crítico del conflicto en que se comienza el proceso de memoria y el de reconstrucción comunitaria, la trama histórica de la violencia estatal aún presente, así como el nudo argumental que ha conformado una versión oficial del proceso histórico contra la cual las memorias subterráneas deben enfrentarse.

Comunidad y memoria se entrecruzan en otro sentido presente en los testimonios. La lucha aparece en los relatos justificada, en parte, por la necesidad de que las futuras generaciones no se vean obligadas a ocultar su identidad mapuche. Ramos y Muzzopappa (2012) proponen que cuando se tiene conciencia de la voz propia y se la identifica con algún discurso disponible para enmarcar la experiencia vivida, la subjetividad se configura como política. En la constitución

19 Susana Campo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

de la misma, los procesos de construcción de memoria juegan un rol central, conformando “los lugares disponibles para la expresión de ciertas vocalidades” (2012: 1). De este modo, el legado que se pretende constituir para las generaciones futuras no es solo con respecto al derecho territorial sino también a una reivindicación abierta y política de la identidad mapuce. Veremos esto con mayor detalle en el próximo acápite, en el que analizaremos el conjunto de conceptos con los cuales, en los testimonios, las mujeres de Campo Maripe relacionan la noción de comunidad, para observar las implicancias políticas de los procesos de memoria abordados.

Los significados de la comunidad en los testimonios

Durante el proceso de recomposición comunitaria, los actores sociales encontraron en su pasado ciertos significados para dar sentido a la lucha desencadenada en el presente. El acceso a los marcos colectivos de la memoria aportó un sentido específico a las experiencias individuales. En este acápite se analizan testimonios de las hermanas Campo de la tercera generación de la comunidad. Las declaraciones permiten observar el modo en que estas *actoras sociales* han elaborado unidades de sentido entre el pasado, el presente y el futuro, los roles asignados a diferentes sujetos en el territorio, así como la caracterización propia acerca de la coyuntura que dispara la reconstitución comunitaria.

Todas las comunidades y las organizaciones del pueblo mapuce realizaron una recuperación del pasado, a partir de la cual elaboraron relatos que dieron sentido a su derrotero político. Estos repasos de la historia marcaron puntos de inflexión, resaltaron hechos históricos específicos y describieron coyunturas, por lo cual a partir de los mismos se puede observar qué problemas del pasado se jerarquizaron y cuáles pasaron, en cada relato, a segundo plano. Un punto de referencia frecuente ha sido el inicio del *racconto* en la llamada “Conquista del desierto”, como momento inicial del despojo indígena. En el relato de las mujeres de Campo Maripe, sin embargo, el punto de inflexión más enfatizado ha sido la vulneración de los derechos territoriales de 1978.

De esta forma, el quiebre en el acceso al territorio permite describir un pasado pleno de libertades, en contraposición con un presente en el que la figura de la muerte cobra una relevancia particular. Aquel pasado que se revisita es el momento previo a la llegada de la familia de privados que tomó como mano de obra a los Campo. La plenitud que se atribuye a la misma deviene de la posibilidad de libre movimiento, de llevar a cabo las actividades de sustento sin límites territoriales y de complementarlas gracias al acceso a fauna y flora con las que se coexistía en el territorio. Es decir, surge con fuerza la noción *libertad* asociada con la de *trabajo*. Veamos de qué forma se caracteriza, entonces, aquel *antes* y este *ahora*:

La gente dice que nunca estuvimos arriba. Sí, es verdad, nunca estuvimos arriba, porque esto era pastoreo. Acá teníamos las ovejas, las chivas, y las vacas las teníamos en el bajo (...). Ahora no tenemos cinco mil ovejas. ¿Por qué? Porque roban, matan, andan de noche robando. Vienen los *wigkas* a robar. Andan con

armas robando, qué vamos a tener. Si tenemos vacas, nos roban. Si tenemos, ahí en la costa tenemos animales. Animales de corrales. Tenemos chanco, cordero, ovejas, vacas. Y entran en la noche a robar. Y no dejan nada. Adonde vamos, allá roban. (...) cazábamos avestruces, cazábamos piches, cazábamos liebres. (...) Lo que íbamos a comer. Y hoy no vemos nada, hoy no hay nada, todo se desapareció. ¿Por qué? Porque llegó el *wigka* a romper todo, a desaparecer todo, que te da tanta pena y tanto dolor. Un lugar donde anduvimos a caballo, pastoreando los animales. Nosotros salíamos de la costa a las 10 de la mañana, volvíamos a las 6 de la tarde. Porque los animales, en agosto las chivas parían arriba y nosotros teníamos que atender acá, y algunos los dejábamos en la barda, en el corral grande (...). Y eso nos da tanto dolor hoy, que venga un sinvergüenza, que no nos conoce, que dice que estas tierras las compró a no sé quién. Y sí, más vale, porque siempre el *wigka* gana.²⁰

Nosotros nos criamos libres. Ser, trabajar y vivir tranquilos.²¹

¿Qué vivir, qué? Nada. Todo muerto, todo seco, todo contaminado, lleno de petróleo. Y bueno, ellos ahora agarran, se levantan su torrecita cuando terminan y se van. ¿Quién queda acá? Nosotros.²²

En esta descripción del pasado y el presente, como ya mencionamos, la noción de muerte cobra relevancia para el segundo. La muerte que prima en el presente se relaciona, por un lado, a la caracterización de la tierra como arrasada, yerma, inhóspita, a partir de la aparición de las empresas involucradas en la explotación hidrocarburífera. Pero también se vincula, por el otro lado, a la imposibilidad del trabajo en dicho entorno, como enuncia una integrante de la tercera generación:

Donde nosotros caminamos y anduvimos siempre que cruzamos con los animales, cuando éramos más chicos, siempre salíamos a cuidar a los animales y vivíamos este campo tan lindo. Nunca había un camino, nada más se usaban las huellitas de los animales, que nosotros andábamos. No veíamos esta destrucción que nos está haciendo el petróleo, nosotros subimos hoy arriba y nos da mucha pena de ver lo que están haciendo, hacé de cuenta que nos sacan una parte de nuestra vida, de ver las locaciones que hacen, las contaminaciones que nos dejan, y lo que le irán a dejar a nuestros hijos, a mis nietos.²³

Si la *libertad*, el *trabajo* y el *territorio* se vinculan en una unidad de sentido, la *familia* es otro elemento central de preocupación, tal como surge del extracto anterior. Se trata de la unidad organizativa a la que se hace referencia más frecuentemente en los testimonios acerca de la recomposición comunitaria. Esto tiene sentido en la medida en que las integrantes de la comunidad ubicada en Loma Campana comparten un origen familiar —el matrimonio entre Pedro Campo y Celmira Maripe— y los lazos de hermandad entre quienes componen la tercera generación del *lof* son el punto de partida de la reconstrucción.

20 Celmira Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014. Celmira falleció poco después de la realización de la entrevista.

21 Marta Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

22 Celmira Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

23 Mabel Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

Familia y comunidad se entreveran en la narrativa, y por momentos responden al mismo orden de la vida práctica, en tanto la recomposición de los vínculos familiares se realizó al mismo tiempo que la reconstitución comunitaria, retroalimentándose permanentemente.

La *familia* ha sido la forma práctica y cotidiana en la que se tradujo la idea de *comunidad* en Campo Maripe. En este sentido, la readscripción étnica y la reconstitución comunitaria fueron imaginadas como herencias para las próximas generaciones.

Celmira Campo: Y mi abuela [con quien] yo me crié, que era mapuce, ella me contaba. Ella hablaba *mapuzugun*. Ella cantaba en *mapuzugun*, pero a nosotros no nos enseñaba por miedo. Ella siempre tenía temor al *wigka*. (...) Porque ella cuando vino acá, ahí a Añelo, al Fortín Vanguardia, venían desnudos. Porque los *wigkas* le mataron la mitad de la familia. (...)

Pety Piciñam: ¿Usted quiere dejar un mensaje? (...)

Celmira Campo: Sí, para mi nieto, para mis hijos. Para que ellos no pasen lo que hemos pasado nosotros. Nuestros abuelos, nuestros padres, que ellos se avergonzaban de ser mapuce. Que ellos no se avergüencen de ser hijos mapuce. Yo sé que ellos tienen parte de sangre *wigka*, pero tienen también de mapuce porque yo soy mapuce.²⁴

El ser mapuce se contrasta con el *wigka* por el tipo de relación que se establece con el territorio. El blanco es caracterizado como ladrón, “*wigka xewa*”,²⁵ en contradicción con el mapuce cuya finalidad es trabajar la tierra. La presencia de los sujetos privados a fines del siglo XX y de los llegados a la zona a explotar los recursos hidrocarburíferos a principios del XXI impidió el vínculo con el territorio y, con ello, el retorno hacia la familia, como señalaba una de las hermanas Campo: “éramos libres y tranquilos y trabajábamos, éramos de nuestros hogares y esa es la lucha que teníamos siempre, pero ahora tenemos una lucha tan grande con el gobierno que tenemos que dejar nuestras casas solas”.²⁶ La obturación del vínculo con el territorio se asoció en los testimonios a la noción de *dolor*. Esta es una de las presencias más patentes a lo largo de las diferentes narrativas, uno de los términos que más se utilizan para describir el clima emocional en torno a la reconstitución de la comunidad.

Por ello es necesario reflexionar en torno a esta presencia en el relato. Veena Das identificó dos corrientes de interpretación sociológica del dolor. Una lo comprende como una expresión somatizada en el cuerpo del trauma histórico vivido en épocas de represión política y silenciamiento: “por tanto, las historias secretas de la sociedad se encontrarán no en las narraciones, sino en el daño causado por los acontecimientos políticos en los cuerpos y en las almas” (Das, 2008: 417). Otra concepción lo propone como una característica para la conformación de una comunidad, entendiendo que la memoria se crea infligiendo

24 Celmira Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

25 Celmira Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

26 Marta Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

dolor: “el dolor es la garantía que se le da al individuo de que pertenece a ella [a la sociedad]” (Das, 2008: 417).

Existen estudios que afirman que “el dolor no es simplemente el efecto de una historia de daño: es la vida corporal de esa historia” (Ahmed, 2015: 68). La vulneración territorial se vincula en las memorias con el dolor y otros fenómenos corporales, como la muerte y la enfermedad. La asociación entre *territorio y libertad* de la que ya hablamos tiene como contracara la diada *dolor-muerte*. La imposibilidad del desarrollo en el territorio y del trabajo en la tierra es asociada al surgimiento de dolores y a la muerte. Esto es visible en diversos testimonios en que se aborda la historia de vida de uno de los hermanos de la segunda generación de la comunidad, Belisario Bautista “Lucho” Campo, quien falleciera tiempo después de ejecutarse un desalojo a la familia. Esta visión de la situación particular de este hermano se relaciona con la cosmovisión mapuce, según la cual las diferentes fuerzas *-newen-* se encuentran en equilibrio si cada integrante del sistema puede jugar el rol que le corresponde en el mismo (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010: 34); en caso de que esto no sea posible, la alteración del equilibrio se manifiesta en el desarrollo de enfermedades.

Uno de mis hermanos que ya dejó de existir que es Lucho, todos lo conocían por Lucho, Bautista, él se llamaba Bautista, Belisario Bautista tenía el nombre de mi papá, y él cuando lo sacaron por segunda vez, o por tercera vez que lo sacaron de ahí que él estaba tan encariñado, que nosotros habíamos trabajado todos juntos como siempre haciendo una huerta. Y él estaba muy contento estaba muy, se sentía muy... bah, en su lugar, que nacimos y nos criamos. Él estaba como recuperándose, porque él tomaba mucho, pero ahí se sentía más contenido, tenía más fuerza para seguir adelante. Pero cuando lo sacaron por tercera vez de ese lugar, él como que se dejó llevar más por el alcohol.²⁷

Fue corrido, mi hermano también. Lo perdimos, por haberle quitado la tierra él sufrió un ataque de presión, y ahora mi hermana [se refiere a Celmira] también se fue luchando.²⁸

El *dolor* asociado al *territorio* implica también la necesidad de comprender a este último en su multidimensionalidad. Precisamente el uso de esta noción remite al entrecruzamiento en los espacios, tanto de prácticas e intencionalidades de transformación y uso de la naturaleza como de significaciones vinculadas a ellas:

La intencionalidad es un modo de comprensión que un grupo, una nación, una clase social o hasta una persona incluso, utiliza para poder realizarse, es decir, materializarse en el espacio, como bien definió Lefebvre. La intencionalidad es una visión de mundo, amplía, pero una, es siempre, una forma, un modo de ser, de existir. Se constituye en una identidad (Mançano Fernández, 2005: 3).

27 Josefá Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

28 Marta Campo. Entrevista colectiva. Lof Campo Maripe, noviembre de 2016.

El territorio vincula lo material y lo simbólico en el proceso de enraizamiento. Por ello, desarrollarse en él significa no solo trabajar la tierra sino desplegar afectividades, vinculadas fuertemente a la dimensión identitaria.

Sugerimos, entonces, que el *dolor* en la memoria de esta comunidad se manifiesta en dos sentidos. Por un lado, como producto de la obturación al desarrollo en el territorio, a raíz de lo que Rogerio Haesbaert (2013) denomina *desterritorialización*, es decir ya sea una pérdida del control sobre el espacio, o una expulsión del mismo y una consecuente movilidad sobre la que no es posible tomar mayores decisiones. Por el otro, el relato manifiesta un *dolor* vinculado al deber cristiano, a través del cual podemos comprender que la tierra es entendida como un legado divino en proceso de degradación por la acción humana. La responsabilidad de proteger la herencia de Dios frente a la destrucción que expanden las empresas explotadoras de hidrocarburos es el nudo argumental que viabiliza la coexistencia de una cosmovisión mapuce y otra evangélica. Esta trama conceptual incluso permite comprender la lucha por el territorio como parte de una tarea cristiana.

Están destrozando día a día este campo, que ya no quedan para el pastoreo de los animales en este lugar por eso yo me siento con mucho dolor, porque Dios no dejó esto que vemos. Yo sé que el hombre va a terminar lo que Dios dejó establecido que nunca se debió haber tocado este lugar, porque Dios dejó los animales para que nosotros vivamos de ellos (...). Nos sentimos muy acompañados con todos los *lamgenes* [hermanos] con todos los *logkos* [cabeza de comunidad], *werken* [voceros] que vienen a acompañarnos, comunidades de distintos lugares. Y sabemos que estamos en las manos de Dios, Dios nos va a ayudar con todas las cosas. Lo único que queremos es recuperar nuestro campo y poder vivir con lo poco que irán a dejar los *wigkas* (...). Estamos aquí en este lugar cada día más fortalecidos con toda la fuerza que nos da Dios y después con cada una de las comunidades.²⁹

Pero gracias a Dios, bueno hasta que a nosotros Dios nos de vida, vamos a estar acá, luchando.³⁰

La religiosidad, entonces, no ha funcionado del todo en esta comunidad como elemento pacificador en lo atinente a las reivindicaciones territoriales y se ha imbricado con nociones de la cosmovisión propiamente mapuce. De manera que *dolor* y *lucha* también deben ser abordados como un par conceptual. Es necesario comprender el *dolor*, entonces, no como un fenómeno individual, sino como parte de las emociones sobre las que acciona la política y que permiten accionar políticamente. El “giro político de las emociones” (Alonso, Lincan y Fernández, 2018: 2) se relaciona con este planteo, en tanto permite observar de qué forma los traumas de experiencias pasadas se portaron en el cuerpo y en la memoria, al tiempo que los actores elaboraron salidas a los mismos. Por tanto el *dolor* es no solo la consecuencia de la desterritorialización sino también un factor subjetivo central en el paso de la sumisión a la resistencia, cuando es elaborado

29 Josefá Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

30 Marta Campo. Entrevista realizada por Pety Piciñam. Lof Campo Maripe, octubre de 2014.

colectivamente y puesto en clave política, lo que permite proyectar formas de modificar la realidad.

Los testimonios de las mujeres de Campo Maripe permiten comprender los contenidos ideológicos de la comunidad a partir de tramas de sentido en torno a diferentes pares conceptuales: *territorio-trabajo*, *territorio-familia*, *territorio-dolor*, *territorio-lucha*. La práctica política reivindicativa alimentó el reinicio de la transmisión cultural bajo formas novedosas. Hemos visto que los testimonios apuntaron a la lucha como herencia para las generaciones futuras: las jornadas de acciones colectivas se transformaron en instancias de transmisión cultural. Aquella se conformó como espacio y como contenido de traspaso intergeneracional, dentro del cual las mujeres tuvieron un rol central. El proceso de reivindicación se configuró, de esta manera, como espacio de reencuentro y fortalecimiento familiar y comunitario, así como momento del paso de la transmisión cultural de lo privado a lo público y, por ende, de creación y reproducción de la comunidad.

A modo de cierre: hablar como decisión política

Al analizar las rupturas del silencio podemos reflexionar en torno a los procesos y mecanismos a través de los cuales se decide recuperar del pasado las experiencias de violencia y se persiste en su enunciación a pesar del dolor que genera su rememoración a nivel individual. En este trabajo sostuvimos que, en el caso de Campo Maripe, la instancia de rearticulación comunitaria debe observarse en conjunto con la ruptura de silencios, ya que ambos procesos pueden comprenderse mejor leídos desde el escenario conflictivo en el que se desencadenan. Sin embargo, estos silencios no habían significado un total olvido, sino que se habían producido en contextos represivos, por lo que el habla entreveró lo político y lo emocional, o lo “terapéutico”, al decir de Connerton (2011).

En Campo Maripe, la comunidad se asocia a la posibilidad de retorno al territorio, y este, a la libertad y al trabajo. El despojo territorial, por el contrario, es identificado con el dolor y la muerte. La comunidad surge como una herramienta política, y una forma de vida que anuda identidad, familia, territorio, pasado y futuro. La imbricación entre la cosmovisión mapuce y la del culto evangélico demuestra, por otro lado, que la comunidad puede adoptar características según la realidad de cada grupo específico, respondiendo a pautas de vida que marcan huellas e influencias del modo de vida occidental, lo cual hace a los sujetos en su historicidad. Comprender esto nos permite alejarnos de interpretaciones que describen al indígena como un objeto pétreo e incapaz de cambio a través del tiempo.

Cuando se hace memoria desde el conflicto, el *lof* emerge como un espacio donde tejer una comunidad emocional y elaborar las memorias subterráneas de manera segura. De esta forma, los actores que previamente se identificaban bajo otras nomenclaturas, como la de “familia” o “vecino”, se reconfiguran en un contexto que se ha vuelto permeable a oír sus testimonios y a encuadrarlos dentro de una trayectoria histórica más amplia. Esto también hace a su historicidad. Al mismo tiempo, el conflicto vuelve necesaria una recuperación de memorias dolorosas que individualmente se prefiere no visitar: el sentido colectivo, comunitario, de la lucha, y la convicción de estar haciendo justicia

con respecto a los antepasados y en favor de los descendientes configuran un escenario en el que se toma la decisión política de romper esos silencios. La comunidad, ante el conflicto, se torna así el espacio desde el que se logra desplazar el límite de lo no dicho.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. México, UNAM.
- Alonso, Graciela, Lincan, Eva y Fernández, Laura (2018). “Corporalidades y epistemologías. Posiciones situadas que habilitan encuentros”, en *V Jornadas CInIG de Estudios de Género y Feminismos/III Congreso Internacional de Identidades*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.
- Alonso, Graciela. Lincan, Eva. y Paz, Anabella (2019). “Mujeres Mapuce entretejiendo conocimientos y memorias de resistencia. Notas de investigación”, *Revista del IIICE*, N°45, pp. 105-115.
- Argeri, María (2011). “La desestructuración de los cacicazgos. Política, justicia e institucionalidad. Pampa y Patagonia (1870-1955)”, en Quijada, Mónica (ed.): *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX*. Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preubuscher Kultubesitz, pp. 309- 359.
- Bengoa, José (1985). *Historia del Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires, Taurus.
- Briones, Claudia (2013). “Formas de enraizarse en la mapu: procesos de formación de comunidad en Norpatagonia, Argentina”, en *VII Congreso Internacional CEISAL*. Portugal, Universidade Fernando Pessoa.
- Briones, Claudia (2016). “Caminos de enraizamiento en la mapu: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina”, en Briones, Claudia y Ramos, Ana (comps.): *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma, Universidad Nacional de Río Negro, pp. 53-69.
- Cañuqueo, Lorena, Kropff, Laura y Pérez, Pilar (2015). “A la sombra del estado: Comunalización indígena en parajes de la pre cordillera de Río Negro, Argentina”, *Revista del Museo de Antropología*, Vol. 8, N° 2, pp. 159-170.
- Confederación Mapuce de Neuquén (2010). *Propuestas para un Kevme Felen mapuce*. Neuquén, Confederación Mapuce de Neuquén.
- Connerton, Paul (2008). “Seven types of forgetting”, *Memory Studies*, Vol. 1, N° 1, pp. 59-71.
- Connerton, Paul (2011). *The Spirit of Mourning. History, Memory and the Body*. Cambridge, Cambridge University Press.

Da Silva Catela, Ludmila (2000). “De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos”, *Historia, antropología y fuentes orales*, Vol. 2, N° 24, pp. 69-75.

Das, Veena (2008). “La antropología del dolor”, en Ortega, F. (ed.): *Veena Das. Sujetos de Dolor, agentes de dignidad*. Bogotá, Colección Lectura CES, pp. 409-436.

De la Cadena, Marisol (2008). “Política Indígena: Un análisis más allá de la política”, *Wan Journal*, N° 4, pp. 139-171.

Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Buenos Aires, Universidad Nac. de Quilmes.

Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (Comps.) (2018). *En el país del nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma, UNRN.

Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana; Malvestitti, Marisa y Pérez, Pilar (2018). “Introducción”, en Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (comps.): *En el país del nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma, UNRN. pp. 9-18.

Delrio, Walter y Malvestitti, Marisa (2018). “Memorias del awkan”, en Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (comps.): *En el país del nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma, UNRN. pp. 23-68.

Dirección Nacional de Información Energética (2019). *Vaca Muerta*. Buenos Aires, Secretaría de Gobierno de Energía.

García, Analía y Valverde, Sebastián (2007). “Políticas estatales y procesos de etnogénesis en el caso de poblaciones mapuche de Villa La Angostura, provincia de Neuquén, Argentina”, *Cuadernos de Antropología Social*, N°25, pp. 111-132.

Haesbaert, Rogerio (2013). “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”, *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 8, N° 15, pp. 9-42.

Halbwachs, Maurice (2005). *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Harkin, Michael (2003). “Feeling and thinking in memory and forgetting: toward an ethnohistory of the emotions”, *Ethnohistory*, Vol. 50, N° 2, pp. 261-284.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo Veintiuno.

Jimeno, Myriam (2007). “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”, *Antípoda*, N° 5, pp. 169-190.

Kropff, Laura (2010). “Apuntes conceptuales para una antropología de la edad”, *Avà, Revista de Antropología*, N° 16, pp. 171-187.

Lorenzetti, Mariana, Petit, Lucrecia y Geler, Lea (2016). “Las memorias en escena. Autorrepresentación y lucha política en grupos subalternizados”, en Ramos, Ana, Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (comps.): *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, UNRN. pp. 141-162.

Mançano Fernández, Bernardo (2005). “Movimientos socioterritoriales y movimientos socioespaciales. Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales”. *Observatorio Social de América Latina*, N° 16, pp. 1-11.

Molina, Raúl y Correa, Martín (1996). *Territorios y comunidades pehuenches del alto Bío-Bío*. Santiago de Chile, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Pell Richards, Malena (2018). “Silencios y luchas territoriales mapuche como lugares de significación política y cultural”, *Punto cu Norte*, N° 7, pp. 153-185.

Pollak, Michael (2006). “Memoria, olvido, silencio”, *Revista Estudios Históricos*, Vol. 2, N° 3, pp. 3-15.

Radovich, Juan Carlos (2014). “Política indígena y movimientos etnopolíticos en la Argentina contemporánea. Una aproximación desde la antropología social”, *Revista Antropologías del Sur*, N° 1, pp. 133-145.

Ramos, Ana (2010). *Los Pliegues del Linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, Eudeba.

Ramos, Ana (2016). “La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento”, en Ramos, Ana, Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (comps.): *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, UNRN. pp. 51-71.

Ramos, Ana y Bompadre, José María (2018). “Introducción”, *Punto cu Norte*, N° 7, pp. 7-26.

Ramos, Ana y Muzzopappa, Eva (2012). “La relación memoria/archivo entre sentidos enmarcados y sentidos inducidos”, en VV.AA.: *Actas del Tercer Congreso Latinoamericano de Antropología*, Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Ramos, Ana, Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (2016). “En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder”, en: *Memorias en lucha*.

Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad. Viedma, UNRN, pp. 13-51.

Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, Mariela Eva; San Martín, Celina y Nahuelquir, Fabiana (2016). “Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches”, en Ramos, Ana; Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (comps.): *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, UNRN. pp. 111-140.

Sabatella, María Emilia (2016). “Recordar en tiempos de lucha: los procesos políticos de hacer memoria en contextos de conflicto”, en Ramos, Ana, Crespo, Carolina y Tozzini, Alma (comps.): *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma, UNRN. pp. 93-110.

Salomón Tarquini, Claudia (2010). “Estrategias de acceso y conservación de la tierra entre los ranqueles (Colonia Emilio Mitre, La Pampa, primera mitad del siglo XX)”, *Mundo Agrario*, Vol. 21, pp. 1-24.

Schwarzstein, Dora (Comp.) (1991). *La Historia Oral*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Thompson, Edward (2006). “Preface from The Making of the English Working Class”, en Storey, John (ed.): *Cultural theory and popular culture. A reader*. Harlow, Pearson. pp. 41-45.

Trentini, Florencia, Valverde, Sebastián, Radovich, Juan Carlos, Berón, Mónica y Balazote, Alejandro (2010). “Los nostálgicos del desierto: la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios”, *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 4, N° 8, pp. 186-212.

Tozzini, Alma (2014). *Pudiendo ser mapuche. Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut*. San Carlos de Bariloche, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio.

Valverde, Sebastián (2005). “La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche”, *Revista de Historia*, N° 10, pp. 137-184.

Villarreal, Jorgelina y Huencho, Luisa (2015). *Informe Histórico-antropológico. Relevamiento territorial Lof Campo Marípe. Pueblo Mapuce. Provincia de Neuquén*. Inédito.

Zavala Cepeda, José Manuel (2016). “El Pleito de Ralco”, *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, Vol. 26, N° 2, pp. 209-220.

“Y en esas aguas se sumergió”

Narrativas mixtas sobre la inundación y las ruinas de Villa Epecuén¹



por **Wanda Balbé**

ICA - Universidad de Buenos Aires
orcid.org/0000-0002-6876-255X
wanda.balbe@gmail.com

RESUMEN

Villa Epecuén fue un pueblo turístico inundado hacia 1985 que permaneció bajo aguas cerca de veinte años y luego, progresivamente, fue reapareciendo en forma de ruinas. La inundación implicó una ruptura en la trama socioeconómica local y en la vida cotidiana de las personas que vivieron/habitaron el pueblo. Este artículo parte de un montaje visual para presentar algunas preguntas en torno a cómo narrar un acontecimiento traumático en un contexto local donde se juegan distintas intencionalidades y emocionalidades en el espacio en ruinas vinculadas a la experiencia vivida y a las discusiones sobre conservación, patrimonialización y promoción turística. Particularmente, me interesa reflexionar cómo la inundación y el paisaje blanquecino-grisáceo se constituyen en fundamentos visuales para construir relatos que enfatizan el carácter inimaginable e inexplicable, pero también increíble y fantástico de lo acontecido. Analizo cómo el uso de distintas imágenes operan en la configuración de tramas narrativas mixtas que inscriben al acontecimiento en genealogías de carácter mítico y vuelven al espacio en ruinas un lugar para ser mirado, capturado, recordado, narrado, transitado y visitado en modos que oscilan entre la conmemoración y el espectáculo.

Palabras clave: ruinas, inundación, imágenes, conmemoración, espectáculo.

“And in those waters it was submerged”

Mixed narratives about the flood and the ruins of Villa Epecuén

ABSTRACT

Villa Epecuén was a tourist town flooded around 1985 that remained underwater for about twenty years. After a while, it gradually reappeared in the form of ruins. The flood meant a break in the local socio-economic fabric and in the daily life of the people who lived and inhabited the town. The starting point of this article is a visual montage that

¹Este trabajo da continuidad a algunas reflexiones presentadas en el VII Congreso Internacional ASAECA 2020. Sin embargo, el análisis viene siendo elaborado desde fines del año 2017 cuando el colectivo “Veranos de Agua” recibió apoyo del Fondo Nacional de las Artes para continuar con un proceso de investigación-creación en Villa Epecuén. Agradezco a Soledad Torres Agüero, Adil Podhajcer y a Carlos Masotta por las lecturas e ideas intercambiadas para la concreción de este artículo.



presents some questions about how to narrate a traumatic event in a local context where different intentions and emotions linked to the lived experience. As well as the discussions on conservation, patrimonialization and the promotion of tourism which are played out in the space in ruins. Particularly, I discuss how the flood and the whitish-greyish landscape constitute a visual basis to construct stories that emphasize the *unimaginable* and *inexplicable* but also *incredible* and *fantastic* of what happened. I analyze how the use of different images operate in the configuration of mixed narrative plots that inscribed the event in genealogies of a mythical nature and made the space in ruins a place to be looked at, captured, remembered, narrated, traveled and visited in ways that oscillate between the commemoration and the spectacle.

Key Words: *ruins, flood, images, commemoration, spectacle.*

RECIBIDO: 23/12/2020

ACEPTADO: 14/04/2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Balbé (2021). “Y en esas aguas se sumergió’. Narrativas mixtas sobre la inundación y las ruinas de Villa Epecuén”. *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 90-112.

“Epecuén embargada por el dolor, vertió tan copioso llanto que a poco se formó una gran laguna, y en esas aguas se sumergió”.²

Imagen 1: “Porque la gente normal, en Epecuén, ve paredes derrumbadas, cosas caídas... Yo no veo eso (...) veo todo, veo mis hoteles, mis hospedajes, las casas de mis amigos, lo veo todo en pie, pintado y todo” (Gustavo R., 45 años).



² Fragmento de una leyenda que figuraba en un folleto turístico conseguido en la ciudad de Carhué en el año 2011 cuando comencé mi trabajo de investigación.

Imagen 2: "(...) pero nosotros no tenemos nada, más que fotos o recuerdos..."
(Marta B., 70 años).



Imagen 3: "Pero cuando a vos te quitaron el piso...te quitaron la vida, te quitaron la historia, te quitaron tu lugar en el mundo. Eso hizo la inundación con los de Epecuén".
(Domingo SR., 51 años).



"Y en esas aguas se sumergió"

Imagen 4: "Vos sabés, ahora lo tolero. Pero, ¿sabés qué me molestaba?, yo me sentaba ahí en la puerta (...) y venía gente, entraba, pasaba por al lado mío, y yo decía: "¿qué hace éste acá?"... Si esto es mío, aunque no es más mío, no es más nuestro, porque lo expropiaron." (Martín E.-69 años).



Imagen 5: "Eso era todo verde, era monte, y para mí era todo inmenso. Y hoy voy y lo veo todo más chiquito, no sé cuál es el motivo ese, lo veo todo en miniatura." (Gustavo F., 48 años).



Imagen 6: “Yo lo que escuchó es que a mucha gente le da pena, le da tristeza, que no es para menos. Yo de mi parte, yo, me siento, a través de los años, me siento contento de haber podido vivir Epecuén”
(Gustavo B., 43 años).



Villa Epecuén fue un pueblo turístico dedicado al termalismo inundado hacia 1985. Permaneció bajo agua casi veinte años y luego, progresivamente, fue re-apareciendo en forma de ruinas. El relato visual combina fotografías y fragmentos de entrevistas relevadas en mi trabajo etnográfico en la ciudad de Carhué y en las ruinas de Villa Epecuén entre los años 2011 y 2012. Me interesa comenzar por este montaje etnográfico, ya que permite visualizar la tensión entre espacio vivido y espacio en ruinas, al mismo tiempo que convoca algunas preguntas-guía que atravesaron mi proceso de investigación y sus derivas, y que aún tienen vigencia en el contexto local:³ ¿cómo abordar un drama reciente? ¿Qué relatos e imágenes aparecen para narrar un acontecimiento traumático? ¿Cómo habitar/experienciar el vacío/la ausencia de un espacio vivido? ¿Cómo se comunica esa

3 Desde la antropología visual y sensorial, mi investigación (Balbé, 2013) tenía como objetivos indagar en las relaciones entre espacio vivido y espacio en ruinas y reconstruir de manera polisémica la historia del pueblo con la recuperación de las memorias locales. Esa tesis de licenciatura fue acompañada de un texto visual titulado *Cuando las aguas bajan* que, mediante el montaje de imágenes del espacio en ruinas y fragmentos etnográficos, pretendía recomponer tramas dinámicas de significados para re-imaginar desde los testimonios el espacio vivido (<https://vimeo.com/73745883>). Ese proceso de investigación tuvo su continuidad –y sus derivas– a través de la producción y la filmación de un video-danza, *Veranos de Agua* (2013) y recientemente, a través de un nuevo proyecto realizado con el apoyo del Fondo Nacional de las Artes que implicó una muestra visual en la Casa de la Cultura de Carhué titulada *Reencuentros de Villa Epecuén. Trazando mapas de recuerdos* (2018) y una nueva filmación, *Ruinas. Cartografiar el espacio vivido* (2018-2020). Este mediodmetraje aún se encuentra en proceso de posproducción (Avance disponible en: <https://vimeo.com/410290669>).

experiencia? ¿Cómo se articulan las memorias personales y colectivas con las intencionalidades de conservación, patrimonialización y promoción turística de un sitio en ruinas? ¿Cómo dialogan las miradas afectivas con los ojos curiosos?

En 2011, cuando inicié mi investigación, la historia de Villa Epecuén tenía un carácter público, pero era un capítulo periodístico algo olvidado. Algunas personas que habían vivido, trabajado o vacacionado en el lugar volvían año a año para ver cómo las aguas iban bajando y recorrer aquellos lugares sentidos como propios que habían quedado sumergidos por mucho tiempo. Desde la Dirección de Turismo de Carhué y desde el Museo Regional de Adolfo Alsina se debatían cuestiones en torno a la conservación y patrimonialización de las ruinas y a su promoción turística con intenciones de reactivar las relaciones socioeconómicas que el pueblo había dinamizado antes de la inundación. Para esos momentos, empezaban a aparecer los primeros ojos curiosos –entre ellos los míos– atraídos por el paisaje blanquecino-grisáceo y la historia del lugar.

Poco tiempo después, las ruinas de Villa Epecuén ganaron visibilidad en los medios de comunicación lo que contribuyó a su promoción como destino turístico. Las coberturas periodísticas, las imágenes, las producciones audiovisuales y los eventos turísticos se fueron multiplicando. La construcción de esos relatos fueron mediatizados por imágenes que espectacularizaban el paisaje en ruinas. La inundación y la reaparición del pueblo en forma de restos, escombros y estructuras derruidas se constituyeron en fundamentos visuales para construir relatos que enfatizaban el carácter inimaginable, inexplicable, increíble y fantástico de lo acontecido, abrevando en las propias memorias locales e inscribiendo la historia del lugar en genealogías de tono mítico-fantástico.

En ese nuevo contexto, se pretendió desplazar el turismo termal a Carhué y se conservaron las ruinas para fomentar un turismo patrimonial. La construcción de narrativas fundadas en *leitmotivos* y representaciones visuales propias de imaginarios de paisajes acuáticos y en ruinas acompañó ese proceso de transformación del destino turístico lo que volvió al espacio formado de restos y escombros un lugar para ser mirado, capturado, recordado, narrado, transitado y visitado en modos diversos. A continuación, al revisitar el propio proceso de investigación socioantropológica y analizar distintas fuentes, profundizo en la construcción de esas narrativas mixtas y reflexiono sobre el devenir de un espacio en ruinas en paisaje espectacularizado donde confluyen prácticas vinculadas con la conmemoración y el espectáculo.

Inundación y ruinas: acontecimientos para recordar, narrar y mirar

"Todos estos objetos cotidianos parecieron bruscamente separados de sus raíces, privados de la sustancia razonable por excelencia: la tierra" (Barthes, 2010: 64-65)

El 10 de noviembre de 1985 se fisuró el terraplén de contención que separaba las aguas del Lago Epecuén de las casas, negocios y hoteles del pueblo turístico. En un contexto de inundaciones en la provincia de Buenos Aires, las autoridades provinciales y municipales resolvieron evacuar a los habitantes e inundar el

pueblo con el fin de drenar las aguas que colapsaban la cuenca hídrica endorreica de las Lagunas Encadenadas del Oeste.⁴ Villa Epecuén quedó completamente sumergida en las aguas del lago, y Carhué, la ciudad vecina, amenazada por la misma suerte. Según lo investigado (Balbé, 2013), la inundación implicó una ruptura en la trama socioeconómica desplegada por el turismo de verano y acarreo consecuencias materiales y afectivas, inmediatas, de mediano y de largo plazo, lo que constituyó un acontecimiento traumático para las personas de las dos localidades. La fecha de noviembre quedó grabada para siempre en el contexto local al marcar un punto de inflexión en la cotidianidad acostumbrada y en la idea de continuidad en los proyectos personales de vida.

En las entrevistas realizadas en el 2011 y 2012, las personas locales enfatizaban el carácter *incroyable* (extraordinario) de lo acontecido. La inundación los había enfrentado a situaciones inesperadas e inimaginables por varios motivos. Si bien antes de 1985, varias personas habían advertido el crecimiento del nivel de aguas, la dependencia del turismo y factores económico-políticos llevaron a que se desatendiera la situación y no se tomaran las acciones ni medidas necesarias.⁵ En el contexto de emergencia por el aumento de precipitaciones y la amenaza de desborde de la cuenca hídrica, se suscitaron conflictos políticos entre las localidades vecinas y una preocupación generalizada que llevó a que las mismas personas iniciaran acciones directas.⁶ Asimismo, la evacuación de Epecuén a Carhué que duró pocos días dinamizó una red local para la reubicación de pobladores y el traslado de pertenencias. Muchas personas recordaban el cuerpo de bomberos desplegado, la ayuda de los vecinos en el intento de “salvar” lo que fuera posible y la imagen de casas, residenciales y hoteles enteros reubicados en escuelas, *garages* y casas vecinas de Carhué. Así también, recordaban el dolor provocado por la inundación y la incertidumbre sobre cómo recomenzar una nueva vida. La trama de relaciones construida en torno a la actividad turística de verano se vio fragmentada: muchas personas se reasentaron en la ciudad vecina, y otras no volvieron más. A la situación de emergencia, se sumó la inundación del cementerio ubicado a orillas del lago, lo que implicó un despliegue de recursos para la reubicación y traslado de ataúdes que quedaban flotando. Frente a Carhué quedaba un paisaje desolador: el pueblo vecino había quedado completamente sumergido y las bóvedas del cementerio anegado asomaban en la mitad del lago. Por varios años, el peligro de inundación acechó a esta ciudad y la amenaza de correr con la misma suerte se hizo evidente entre 1992 y 1995, cuando el nivel del lago alcanzó su pico máximo.⁷

4 Esta cuenca hídrica se extiende por los municipios de Adolfo Alsina, Daireaux, Guaminí, Coronel Suárez, Saavedra, Puán y General La Madrid (Provincia de Buenos Aires).

5 Para profundizar en estas cuestiones económico-políticas, consultar Alejandro Balazote (1997) y Julio Alberto Fernández Badié (2001).

6 Esas acciones tenían que ver con el bloqueo y la rotura intencional de tapones involucrados en los canales de la cuenca hídrica. La entrevista realizada a Domingo S.R en el año 2012 da una imagen más acabada de esta situación. Algunas de estas cuestiones pueden profundizarse en Balbé (2013).

7 Para profundizar en esta situación, consultar Balazote (1997).

Por esos años, las imágenes y la historia de Villa Epecuén, tragada por las propias aguas curativas del lago que la habían impulsado turísticamente, circularon en los medios de comunicación y quedaron como memoria visual de lo acontecido. Esas imágenes, cuando el pueblo reaparece en forma de ruinas, serían recuperadas en tanto archivo y aportarían al carácter increíble de lo ocurrido. La reaparición progresiva del pueblo, a mediados del 2000, reabría no sólo un capítulo doloroso en la historia local sino también uno para los medios de comunicación. En ese contexto, muchas personas afectadas (que habían habitado, trabajado o vacacionado en el lugar) fueron volviendo para ver cómo las aguas iban bajando y reconocer los espacios vividos que iban quedando al descubierto. La posibilidad de volver a transitar ese espacio trajo aparejada distintas prácticas de conmemoración que corrieron simultáneamente a las preocupaciones sobre la conservación, patrimonialización y promoción turística de las ruinas.⁸ Particularmente, desde la dirección del Museo Regional Adolfo Alsina y desde la Secretaría de Turismo de Carhué se discutían las posibilidades de declarar las ruinas como patrimonio histórico provincial, se trabajaba en la planificación de un nuevo centro termal entre las dos localidades; y se diseñaron algunas estrategias con el fin de promover y promocionar el turismo en la ciudad de Carhué focalizando en el termalismo, en la laguna como reserva natural de flamencos y en las ruinas como centro histórico.⁹

Entre el 2011 y el 2013, años en los que desarrollé mi trabajo de investigación y realizamos con un colectivo artístico el video-danza *Veranos de Agua*,¹⁰ la presencia física de las ruinas ya había atraído el interés de realizadores audiovisuales, músicos, periodistas y turistas. Algunas producciones apuntaron a reconstruir lo ocurrido y la historia del pueblo turístico,¹¹ otras comenzaron a utilizar las ruinas como escenario y locación para videoclips y películas.¹² A las memorias e imágenes de archivo disponibles se había superpuesto un paisaje que en tanto

8 En Balbé (2013) propuse que la reaparición de Epecuén podía entenderse como un cuerpo que permitía el duelo al activar prácticas memoriales: las distintas formas de re-habitar el espacio en ruinas al volver, recorrer, marcar y visibilizar, los *espacios vividos*; reencuentros entre ex habitantes; y la creación de distintos espacios –como blogs o placas memoriales personales– donde se compartían recuerdos y se reunían fotografías de la villa turística.

9 Para el año 2006, se había organizado desde el Museo Regional Adolfo Alsina una muestra que presentaba la historia de Epecuén. En el 2010, cumpliéndose veinticinco años de la inundación, se inauguró en la antigua estación de trenes, el Centro de Interpretación de las Ruinas de Epecuén y se publicaron las revistas "Sin olvido - Historias de aquella Villa Lago Epecuén" escritas por el director del museo, Gastón Patarriue. También se realizaron trabajos de señalización colocando cartelerías y referencias de las calles y de algunos lugares considerados representativos del pueblo. Esa información fue plasmada en un mapa y junto a una breve historia del pueblo era entregado a modo de folleto turístico.

10 La experiencia de producción y filmación de *Veranos de Agua* ha sido analizada y sistematizada en otros trabajos (Balbé y Díaz, 2014; Lastra, 2017; Balbé y Torres Agüero, 2020). El video-danza puede visualizarse en: <https://vimeo.com/267711185>. Las diferentes facetas del proceso se encuentran disponibles en: <https://veranosdeagua.wordpress.com/>

11 Algunas producciones audiovisuales de carácter documental son: Gruffi, J. (2005) *Epecuén*; Cassinelli C y Tapia G. (2009) *Estatuas de Sal*; Burgardt B. (2013) *En los Ojos de la Memoria*.

12 Producciones de videoclips como: Los Tipitos (2007) "Vivelo"; El mató a un policía motorizado (2010) "Día de los muertos"; Airbag (2011) "Donde vas". Y largometrajes como: Efron, M. (2010) *And Soon the Darkness*; y Joffé R. (2011) *There be dragons*.

testimonio físico de lo ocurrido, permitía volver a transitar, recordar y narrar la historia del pueblo, al mismo tiempo que aportaba un componente visual que hacía que el carácter *inimaginable* (extraordinario) referido en las entrevistas realizadas rozara lo increíble y lo fantástico. La historia de la inundación y el paisaje blanquecino-grisáceo producto de la alta concentración de sales que contenían las aguas curativas, y recordaban al Mar Muerto, comenzó a captar la atención y atraer miradas externas. Las estructuras y escombros que habían vuelto a emerger impactaban y sorprendían por su parecido con paisajes bélicos y apocalípticos.

Las diversas narrativas construidas en torno a la inundación y las ruinas de Villa Epecuén comenzaron a fundarse en *leitmotivs* y representaciones visuales propias de imaginarios de paisajes acuáticos y en ruinas. Distintos trabajos han abordado las relaciones entre lugares, representaciones visuales, ensoñación y fantasía. Sobre los paisajes con presencia de agua, algunos autores (Bachelard, 2003; Foucault, 1984; Silvestri, 2015; Corbin, 2018) han señalado que el imaginario aparece frecuentemente asociado con lo maternal, lo femenino y la indistinción, y con experiencias felices vinculadas a la infancia y al ocio. Las características del elemento, la liquidez, la fluencia, la disolución, configuran una imagen que permite visualizarlos como “enemigos” del orden fijo y la coherencia. El agua “desborda” presentando un desafío para la arquitectura y para las fantasías humanas de estabilidad. Así, su “rebeldía” aparece como excepción o como accidente. Por su parte, los paisajes en ruinas también reúnen las contradicciones de la división naturaleza/cultura y despiertan la fascinación nostálgica. Particularmente, como han destacado distintos autores (Lefebvre, 1999; Augé, 2003; Huyssen, 2006; Gavilán Domínguez, 2008; Gordillo, 2018; Marquéz et al., 2019), esa fascinación se halla ligada a la decadencia, a la soledad y a la irreversibilidad del tiempo. Las ruinas representan el testimonio de un espacio-tiempo perdido insertándose en los imaginarios románticos opuestos a la modernidad, la razón y el progreso. A su vez, esos paisajes remiten a una imaginación anterior vinculada a la Antigüedad Clásica y a las preocupaciones actuales en torno a la preservación, el urbanismo y la obsolescencia de la arquitectura industrial. Según Marc Augé, el valor estético de las ruinas reside en que aparece como obra de la naturaleza al mismo tiempo que como vestigios de voluntades humanas (2003:45-46). Según Andreas Huyssen, los paisajes en ruinas contribuyen a la fascinación en tanto utopía invertida que transmite una promesa desvanecida en nuestra época, la de un futuro diferente (2006: 2).

En el caso de Villa Epecuén se superponen los imaginarios de paisajes acuáticos con los de ruinas. Las aguas curativas del lago –“agua benéfica”– le dan al pueblo un nacimiento turístico como balneario de verano –lugar de ocio–, la inundación –“las aguas violentas”– lo convierten en “un pueblo perdido” tragado por el lago.¹³ La reaparición progresiva en forma de ruinas reaviva su “pasado glorioso” vinculado al “milagro de las aguas” al mismo tiempo que revuelve la historia de la caída al devolver restos, escombros y vacío –ausencia de estructuras,

13 Para pensar estas cuestiones, resulta interesante el análisis de Irene Depetris Chauvin (2019) sobre la película *Balnearios* (2001) de Mariano Llinás.

formas, colores, movimientos—. En relación a estas cuestiones, cabe notar que entre esas ausencias destaca un antiguo castillo construido en 1925, propiedad de una mujer viuda de un soldado de la Primera Guerra Mundial de origen francés, frecuentemente recordado en las entrevistas o recuperado mediante viejas postales turísticas. Así también, entre las estructuras deterioradas y erosionadas, destaca el antiguo Matadero, una obra arquitectónica de 1938 diseñada por Francisco Salamone. Esa estructura —testimonio de estilos como el art déco, el monumentalismo y el futurismo italiano— hoy continúa en pie, descarada y rodeada por árboles secos, captando la atención de turistas y realizadores audiovisuales y contribuyendo a los imaginarios de paisajes asociados al misterio y al terror.¹⁴

Jens Andermann (2008) ha propuesto entender los paisajes en sus relaciones entre naturaleza/cultura y conceptualizarlos no como mera *imagen* (construcción de la mirada) ni como mero *entorno* (intervención humana sobre el entorno natural), sino también como *ensamble* entre lo humano y lo no-humano, es decir, como un proceso que va de la imagen al entorno y viceversa (2008: 1-3). En esta línea, se puede pensar que la superposición de imaginarios y la combinación de vestigios, imágenes y relatos sobre la villa turística, abrió la posibilidad de componer un paisaje susceptible de ser visitado, mirado y capturado en modos que oscilan entre la conmemoración y el espectáculo. Las memorias del acontecimiento traumático empezaron a entramarse con las intencionalidades turísticas configurando un paisaje espectacularizado, mediatizado por imágenes de archivo, relatos de tono mítico-fantástico y la producción de nuevas imágenes. En los últimos años, la producción audiovisual auspiciada por RedBull (2014) y la declaración de las ruinas de Villa Epecuén como Monumento Histórico Provincial (2015) impulsaron la visibilidad del lugar en los medios de comunicación, la multiplicación de imágenes y su promoción turística. Las ruinas fueron objeto de eventos locales, actividades, coberturas periodísticas, blogs de viaje, nuevas producciones cinematográficas y obras artísticas.

George Didi-Huberman (2013) al reflexionar sobre la multiplicación de imágenes, sus distintos usos —desgarros, manipulaciones, reivindicaciones contradictorias y rechazos cruzados— y el archivo que conforman en nuestros universos estéticos, técnicos, cotidianos, políticos e históricos, se ha preguntado:

¿Cómo orientarse en todas estas bifurcaciones, en todas estas trampas potenciales? [...] ¿No viene nuestra dificultad a orientarnos de que una sola imagen es capaz, justamente, de entrada, de reunir todo esto y debe ser entendida por turnos como documento y como objeto de sueño, obra y objeto de paso, monumento y objeto de montaje, no-saber y objeto de ciencia? (2013: 2).

14 El Matadero se encuentra ubicado entre la ciudad de Carhué y las ruinas de Epecuén. Éste es uno de los varios edificios públicos diseñados en la década del treinta por el arquitecto italiano en la Provincia de Buenos Aires. Otro edificio es el Palacio Municipal de Carhué, que hoy sigue en funcionamiento. Resulta interesante destacar que estas obras fueron encargadas en esa época con el objetivo fomentar el crecimiento de pueblos y ciudades "del interior". En el año 2001, muchas de esas construcciones arquitectónicas fueron declaradas Patrimonio Cultural de la Provincia de Buenos Aires. En el año 2014, como Monumento Histórico Nacional y Bienes de Interés Histórico y Artístico Nacionales. Actualmente, existe la "Ruta Salamone", un recorrido turístico por las principales obras ubicadas en las localidades bonaerenses.

En línea con estas reflexiones, considero que ante la multiplicación de imágenes, las ruinas, en tanto *ensamble*, operan simultáneamente como imagen-prueba e imagen-fetiché de lo ocurrido combinando prácticas de conmemoración, promoción turística y espectáculo. Para profundizar en estas cuestiones, a continuación, recupero algunos ejemplos de cómo el espacio en ruinas y la producción de imágenes se entraman y se potencian por genealogías de tono mítico-fantástico que confluyen (y se superponen) con las memorias locales sobre lo ocurrido y con el contexto actual de promoción de las ruinas como destino turístico.

Imagen 7: Angélica E. y Gustavo F. Los dos vivieron en el Matadero antes de la inundación. En la entrevista del año 2012, Angélica (79 años) contaba: "Mirá, yo sueño que vuelvo, que estoy arriba, arriba, porque yo al Matadero lo veo abajo, chiquitito, chiquito, chiquito y todo agua, agua todo, tapado por agua, todo el monte... Y estubo así, y yo no sé por qué lo sueño, porque yo no lo vi así..."



Fuente: Archivo etnográfico 2012.

Imagen 8: El Matadero inundado



Fuente: Museo Regional Adolfo Alsina

"Y en esas aguas se sumergió"

Aguas y escombros: paisajes y relatos extraordinarios

"¿Carajo!- gritó-. Macondo está rodeado de agua por todas partes"
(García Márquez, 2007: 22)

Roland Barthes en *Mitologías*, al reflexionar sobre la inundación de París de 1955, comenta que el acontecimiento suspendió el devenir del hombre apartándolo de una razón y un uso provechoso del espacio. Todos los objetos fueron descentrados con la propuesta de puntos de vista insólitos para la cotidianidad. Según Barthes, esa ruptura con la cotidianidad acostumbrada permitió desestimar las causas de lo ocurrido y habilitó a que su difusión en los medios tuviera más que ver con la fiesta que con la catástrofe. El acontecimiento reactualizó relatos míticos: por un lado, el del sueño infantil del caminante acuático y, por otro, el de la solidaridad entre los hombres en su lucha frente a la naturaleza (Barthes, 2010: 64-66).

En el caso de Epecuén, en los momentos de inundación, las coberturas periódicas daban cuenta de las implicancias económicas y políticas en la región pero también en tono melancólico jugaban con *leitmotifs* que serían recuperados en los años siguientes: la omnipotencia de la naturaleza sobre los proyectos humanos, el futuro de Epecuén como pueblo fantasma y su pasado glorioso como villa turística de aguas curativas. Así, por ejemplo, el diario *La Nueva Provincia*, uno de los principales medios de comunicación del sudoeste bonaerense, el 22 de noviembre de 1985 publicaba una nota titulada "Una leyenda de amor que el agua se llevó". Esa nota comenzaba con la recuperación de una supuesta leyenda local que explicaba los milagros de las aguas del lago al recurrir a la historia de amor de una bella indígena y un guerrero:

La furia desatada de elementos naturales pudo más que la tenacidad de la mano del hombre y Epecuén y su villa turística quedaron arrasadas inmolando cien años de existencia, en un holocausto de agua, como la leyenda que le dio vida. Porque cuenta que el poderoso rey Lancovutá era tan célebre por la bravura de sus guerreros indígenas, como por tener una hija de particular belleza llamada Epecuén (Eterna Primavera, en idioma puelche). Codiciada por todos los príncipes de la comarca, el rey prometió desposarla con el vencedor de un torneo de lanzas y escudos.

Carhué (Corazón puro) obtuvo los favores de la bella indígena, pero a poco de las nupcias fue presa de una extraña parálisis que echó por tierra la felicidad alcanzada. Epecuén embargada por el dolor, vertió tan copioso llanto, y en esas aguas se sumergió el otrora apuesto Carhué a pedido de su joven esposa. Milagrosamente, se curaron sus dolencias y a partir de ese momento el poder sorprendente se transmitió a distintas generaciones de la población indígena llegando su fama hasta el presente en mérito de las propiedades farmacológicas de sus aguas.

Y esa leyenda, que encierra toda una historia de amor, dio origen con el correr del tiempo a un centro turístico de gran predicamento en un sector de la provincia de Buenos Aires, donde el hombre alió sus esfuerzos a las bondades de la naturaleza del lugar. El lago estaba ubicado en los 37 grados y 2 minutos de latitud sur y su altura de 111 metros le dieron a esa región un clima agradable durante el otoño y el verano.

Era una salina húmeda que bien podría definirse como un gigantesco plato, cristizador de laboratorio donde se realizaban de continuo—sin la intervención física del hombre— fenómenos físicos y fisicoquímicos complejos, entre el depósito prácticamente inmutable de las sales aportadas por las lluvias y los arroyos que desembocan en el lago. Paradójicamente, los mismos elementos contribuyeron a su desaparición. (“Una leyenda de amor que el agua se llevó”, La Nueva Provincia, 22/11/1985)

En esa nota periodística se combinaban las “bondades geográficas” y las propiedades de las aguas salinas con un imaginario del desierto que omitía en sus “100 años de existencia” la preexistencia de poblaciones originarias y el avance y la ocupación violenta del Estado-Nación sobre sus territorios.¹⁵ La leyenda ubicaba “el ascenso” y “caída” del pueblo en un tiempo inmemorial que escapaba a la voluntad y acción humana con énfasis en el rol protagónico de la naturaleza y el destino. Cuando las aguas bajan y el pueblo reaparece en ruinas, el relato es incorporado con algunas variaciones en los folletos turísticos y en los sitios de internet que promocionan las localidades de Carhué y Epecuén. En una de las reproducciones, el llanto de Epecuén hace que ella misma termine sumergida en las aguas y que Carhué, ante su desaparición, se lance a buscarla. El final de esa versión se sella con el amor, el milagro y el sacrificio divino e inscribe las aguas curativas en relación a otras geografías acuáticas de culturas antiguas:

Y desde entonces, en las noches serenas, el susurro del Lago es cual un bisbeo de almas enamoradas. Como el Éufrates y el Tigris, que la vieja hermenéutica de los hindúes y persas santifica. Epecuén está bendito por el sacrificio, y prodigio suyo es el milagro de curar todos los dolores, porque el sacrificio nos acerca a Dios.

En esos folletos y blogs turísticos también aparece otra leyenda en la que Epecuén, hijo de un cacique, se casa con Tripantu (“Primavera”). Después de un tiempo feliz, él empieza a engañarla y ella, ante el dolor, llora formando una laguna salada donde se ahogan Epecuén y sus amantes.¹⁶ Esos relatos aparecen acompañados por algunas acepciones etimológicas: “Epe (casi)- cuén (asar)”; “Epe (casi)-cuel (límite)”; “Apulchén” (“Flor de ceniza”). Así, mediante las referencias etimológicas en lenguas originarias y los protagonistas indígenas, la fundación del balneario turístico adquiere un carácter mítico y exótico. El destino del pueblo aparece prefigurado, la naturaleza protagonista y la historia desplazada. El acontecimiento traumático queda atrapado en una trama narrativa de estructura circular de tono profético.

En un contexto de promoción turística, estas imágenes y relatos aportan al lugar un carácter increíble y fantástico convirtiéndolo en un paisaje susceptible de ser visitado, mirado y capturado. John Urry (2018) ha señalado que el turismo necesariamente involucra el ensueño y la anticipación de experiencias

15 Para profundizar sobre estas cuestiones en relación a las narrativas del desierto, consultar Carlos Masotta (2001).

16 Las versiones completas se encuentran disponibles en los siguientes enlaces: 1) <http://www.termasdecarhue.gov.ar/leyenda1.php> 2) <http://www.termasdecarhue.gov.ar/leyenda2.php>

placenteras distintas a las encontradas en la vida cotidiana. También ha destacado que esa ensoñación involucra un trabajo con la publicidad y juegos de signos creados por los medios de comunicación. Bajo este marco, se puede considerar que el vídeo dirigido por Dave Sowerby y auspiciado por la compañía de energizantes RedBull (2014) es fundamental para potenciar la visibilidad mediática y la espectacularización del paisaje en ruinas. La intervención acrobática realizada por el ciclista escocés Danny MacAskill difundió las imágenes de Villa Epecuén a nivel mundial.¹⁷ En su puesta en escena, la producción juega con la desolación del paisaje blanquecino-grisáceo, la presencia de "un único habitante" y la pregunta sobre los usos del sitio. El vídeo empieza con una secuencia de imágenes de Pablo Novak, un local entrevistado constantemente por ser reconocido como el "único habitante" de las ruinas y por oficiarse de guía turístico. Su edad, su boina, su bicicleta inglesa, su perro y "su soledad" componen una imagen pintoresca que es recuperada frecuentemente en la multiplicación de imágenes.¹⁸ En este caso, su presencia en el primer minuto del vídeo realza la desolación que se busca transmitir. Mientras se lo ve realizando un recorrido en bicicleta se escucha su voz *en off* relatando brevemente lo ocurrido, acompañada por una música de tono melancólico. Su relato termina con la siguiente frase: "y ya no veo el uso que este lugar tiene para nosotros". Así, entra el título "Epecuén" y luego de varios *timelapse* del espacio en ruinas la imagen de Pablo es reemplazada por la del acróbata escocés con su bicicleta de *trials*. En el resto del vídeo, los *timelapse* y las imágenes panorámicas se entrelazan con las acrobacias y con temas musicales interpretados por Farewell J.R y The Jezabels, dos bandas del rock/pop indie alternativo.

Por su parte, la declaración de las ruinas como Monumento Histórico Provincial (2015) y la intervención nocturna organizada por la Secretaría de Turismo de Carhué en conmemoración de los treinta años de la inundación, oficializaron y formalizaron las intenciones de promocionar turísticamente el lugar. La Ley 14.696, que declara al espacio en ruinas como Monumento Histórico Provincial, dispone que el gobierno bonaerense se involucre en la preservación y conservación de las ruinas en miras a fortalecer el turismo en la región. La jornada de conmemoración realizada el 10 de noviembre avanzó en esa dirección con la inclusión en la participación de personas locales. El evento involucró una nueva señalización para marcar con nuevas placas, casas familiares, residenciales y hoteles, y una intervención nocturna con música en vivo en lo que había sido el recreo bailable Bender, que fue difundida en medios de comunicación locales y nacionales.¹⁹ Así, se enlazaron

17 Sowerby D. y MacAskill D. (2014) *Epecuén*. [Película]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PIF5HHKHvX0&feature=youtu.be>

18 Algunos ejemplos de coberturas periodísticas y documentales son: Salleh M. (2013) *Pablo's Villa*; MiniDocs. (27 de junio de 2014). The last man of Epecuén; Reuters. (9 de julio de 2015). Conoce a Pablo Novak, el hombre más solitario de Argentina; Vesco L. (25 de abril de 2018). Pablo Novak, el hombre de 88 años que custodia las ruinas de Villa Epecuén. La Nación; San Román D. (20 de enero de 2020). Mis disculpas Don Pablo. *DSRMedios*.

19 Carhué 40 Audiovisual (Productora) y Gabriel Rubertone (Director) (2015). *Epecuén brilla otra vez luego de 30 años* [Cobertura del programa televisivo La Tribu]. Argentina: Carhué.

las preocupaciones turísticas con las de conmemoración y se dio a las ruinas una nueva visibilidad.

Considerando las coberturas periodísticas, las producciones audiovisuales y los eventos turísticos realizados en los últimos años, puede pensarse que la multiplicación de imágenes corrió paralelamente a esa nueva construcción del lugar como destino turístico. La producción de relatos e imágenes sobre Villa Epecuén juega con los *leitmotivos* antes mencionados y da continuidad a los imaginarios de las ruinas y de los paisajes acuáticos. Son varios los relatos que equiparan la historia del pueblo hundido a las ruinas de Alejandría y a la isla mítica de Atlántida, que se refieren a Epecuén como “pueblo fantasma”, que destacan la omnipotencia de la naturaleza, que observan su parecido con paisajes bélicos y apocalípticos.²⁰ Esos ecos visuales permiten configurar tramas narrativas mixtas en torno a lo acontecido en claves extraordinarias y fantásticas que se retroalimentan entre sí y resuenan en un contexto local donde el pasado hundido y el “vacío” del presente atraen a más turistas y más productores.²¹ Asimismo, la presencia de las ruinas en contraposición a las fotografías del pasado reaviva su pasado glorioso como balneario.

En la construcción de algunas de esas narrativas, los ex habitantes participan aportando su testimonio –o su presencia– enlazando –en mayor o menor medida– las memorias del acontecimiento traumático con los relatos de tono mítico-fantástico y con las intencionalidades turísticas. Al respecto, un ejemplo interesante fue la convocatoria para batir un World Record Guinness el 29 de enero de 2017 en el marco de la XV Fiesta Provincial de Turismo Termal. La propuesta, impulsada desde el Municipio de Adolfo Alsina, tenía inicialmente como objetivo superar la marca que había logrado China teniendo 650 personas flotando por más de treinta segundos.²² El evento superó las expectativas: convocó a personas locales y turistas de distintas partes del país y Carhué batió la marca con 1941 personas flotando juntas en Lago Epecuén. Al triunfo se sumó una particularidad: a diferencia del récord chino, gracias a las propiedades minerales del lago, los participantes no necesitaron elementos de flotación como asistencia. La repercusión mediática presentó el triunfo como orgullo provincial y nacional en un marco internacional, y simultáneamente contribuyó a la promoción de Carhué como ciudad turística dedicada al termalismo.²³ Así, el

Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=bDnSzJFi3pc>

20 Sólo por poner algunos ejemplos: Reilly J. (18 de marzo de 2013). The town that drowned: Eerie pictures of the real life Atlantis that was underwater for 25 years. *MailOnline*; Calvo, P. (18 de enero de 2015). Viaje a la desolación: Epecuén, el balneario fantasma. *Clarín*; Do Rosario, J. (27 de septiembre de 2016) Villa Epecuén, 20 fotos de un pueblo fantasma. *Infobae*; Dumas, P. (14 de agosto de 2016). La segunda vida de Villa Epecuén. *La Nación*.

21 Entre éstas, resulta interesante destacar la película *Los Olvidados*, el thriller de Luciano Onetti y Nicolás Onetti producida a fines del 2016 y presentada en el Festival de Carnes en 2017. La película toma como principal locación las ruinas del antiguo Matadero y en su trama incorpora como personajes al equipo de producción que llega al lugar para filmar un documental.

22 Municipalidad Adolfo Alsina (14 de enero de 2017). Spot Intento Record Guinness - Vení a flotar al lago Epecuén. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=w6PKdgmJUg>

23 Algunos ejemplos: La Nueva. (30 de enero de 2017). Récord Guinness en Carhué; Canal Siete BB. (30 de enero de 2017). Record Guinness Epecuén; Bermúdez, G. (29 de enero de

evento, además de reactualizar los relatos vinculados al poder curativo y milagroso de las aguas, reavivó el orgullo local como destino turístico y habilitó nuevas formas creativas de "estar juntos".

Consideraciones finales

Las imágenes y los relatos construidos en torno a las ruinas de Villa Epecuén despliegan un abanico de memorias e imaginarios que se superponen alimentando tanto la imaginación como la frivolidad y la fantasía. Esa multiplicidad se vincula con el carácter *inacabado* del acontecimiento y con la *fascinación* que suscitan los imaginarios de paisajes acuáticos –“aguas benéficas”, “aguas violentas”, “aguas termales”, “aguas saladas”–, de balnearios y de ruinas. Particularmente, sobre los paisajes en ruinas, Augé (2006) ha señalado:

No hay paisaje sin mirada, sin conciencia del paisaje. El paisaje de las ruinas que no reproduce ningún pasado y que, desde el punto de vista intelectual, hace alusión a múltiples pasados y es, en cierto modo, doblemente metonímico, propone a la mirada y a la conciencia la doble evidencia de una funcionalidad perdida y de una actualidad gratuita. Es un paisaje que impone a la naturaleza un signo temporal, y en respuesta, la naturaleza termina de eliminar su carácter histórico empujándolo hacia lo intemporal" (2003: 46).

En el caso de Epecuén, las ruinas nos enfrentan directamente a las discusiones sobre la división entre naturaleza/cultura y a la experiencia de un pasado reciente. Si bien los relatos de tono mítico-fantástico insertan la historia del pueblo en un tiempo inmemorial, lo acontecido devuelve una historicidad que aparece a través de las memorias locales. Esos testimonios no son ajenos a las preocupaciones turísticas en tanto la experiencia que los sustenta se halla ligada a un *espacio vivido* en torno a la actividad balnearia, es decir, a una trama socioeconómica dependiente del turismo. De esa manera, se puede pensar que los escombros portan una materialidad afectiva en tanto vestigios de los propios lugares habitados (casas, residenciales, hoteles, calles, negocios, pueblo) y simultáneamente se constituyen en ruinas turísticas destinadas a la contemplación. Entre la funcionalidad perdida y su actualidad gratuita existen distintos ensayos (coberturas, eventos, producciones) que contribuyen de distintas maneras a la nueva oportunidad turística, a su *visibilización, exposición y espectacularización*.

En este punto, resulta interesante recordar que Michael Foucault (1984) había señalado que las ciudades de veraneo se constituyen en heterotopías crónicas y Graciela Silvestri (2015) al recuperar sus ideas, había conceptualizado los paisajes acuáticos como heterotopías felices. En este caso, la multiplicación de imágenes sobre la inundación y las ruinas actualizan genealogías mítico-fantásticas que alimentan el poder de *ensoñación* (Bachelard, 2000) y la *imaginación*

2017). Récord en el lago Epecuén: hubo 2 mil personas flotando a la vez y entraron al Guinness. Clarín; Gorski A. (1 de febrero de 2017). Epecuén: la historia de un récord Guinness del que habla el mundo. *Infobae*.; Estados Unidos no pudo arrebatarle el récord Guinness de flotación al Lago Epecuén de Carhué; (10 de junio 2019). *Todo Provincial*.

(Didi-Huberman, 2013), lo que compone un *ensamble* (Andermann, 2008) donde se superponen distintas temporalidades, espacialidades e intencionalidades. Se podría pensar, entonces, que la promoción turística de las ruinas de Villa Epucúen y el impulso de Carhué como ciudad termal versa sobre la fantasía nostálgica de un pasado glorioso ligado al imaginario vacacional que habilita distintos usos de las ruinas con el objetivo de reconstruir e impulsar una nueva trama socioeconómica. La melancolía del espacio-tiempo perdido y la “fascinación” del presente en ruinas abren un nuevo capítulo para el turismo local mediatizado por imágenes, relatos de tono mítico-fantástico y a veces por testimonios locales.

Siguiendo a Urry (2018) el turismo se basa en una distinción entre lo familiar y lo lejano, es decir, una división básica entre lo ordinario/cotidiano y lo extraordinario, que permite ofrecer experiencias placenteras y objetos de contemplación que están por fuera de lo común cotidiano y que producen distintas zonas liminales (2018: 59-60).²⁴ En este caso, a la oferta de “experiencias placenteras” de un paisaje acuático –ciudad termal– se le superpone la experiencia de fascinación y extrañamiento de un paisaje en ruinas de un pueblo que podría ser “cualquier otro”. Podría pensarse que la atracción de este lugar como destino turístico reside en una situación de proximidad y alejamiento donde los vestigios a contemplar no son de “culturas lejanas”, sino de un balneario cercano, conocido, que después de “hundido”, “reemergió” reavivando sus relaciones contradictorias con las aguas “milagrosas” y “malignas”. En un contexto de preocupaciones turísticas y ante la multiplicación de imágenes por parte de fotógrafos, cineastas, turistas, periodistas y personas locales, aparece la problemática del *espectáculo* y las *imágenes-fétiche* en un lugar atravesado por memorias de un acontecimiento traumático.

En otros trabajos sobre este lugar (Balbé y Díaz, 2015; Lastra, 2017; Balbé y Torres Agüero, 2020) se ha reflexionado cómo las relaciones entre imagen y performance pueden dinamizar encuentros y procesos de memoria vinculados a lo acontecido y cómo las intervenciones en modo de *escenario* o *escena* pueden dialogar o subestimar de distintas maneras las lógicas espaciales histórico-afectivas. Considerando que la reaparición de Villa Epucúen en forma de ruinas, por un lado, implicó abrir *cofres íntimos* (Bachelard, 2000), movilizar relatos (Myerhoff, 1980) e imágenes (Didi-Huberman, 2013) y re-habitar el espacio al recorrer, marcar y visibilizar los *espacios vividos*, a la vez que abrió varias preguntas en

24 Esta caracterización se fundamenta en una revisión teórica sobre los estudios del turismo y en algunas reflexiones sobre la temática de Victor Turner y Edith Turner. Según el autor, el proceso de producción de lugares turísticos implica una suerte de sacralización que se revela en el análisis turneriano sobre el peregrinaje. Siguiendo ese trabajo serían tres las etapas involucradas en esos procesos: 1) la separación social y espacial del lugar normal de residencia y de los lazos sociales convencionales 2) liminalidad, cuando la persona se encuentra en una “anti-estructura” fuera de tiempo y lugar acostumbrado y donde las ataduras sociales convencionales se suspenden para dar lugar a lazos de “communitas” y experimentar lo sagrado o sobrenatural 3) la reintegración al grupo social previo, a veces ocupando un status más alto. Siguiendo a MacCanell, agrega que en la experiencia turística muchas de las obligaciones cotidianas están suspendidas habilitando una licencia para una conducta “no seria”, permisiva y juguetona y alentando una “communitas” no forzada o un acercamiento social (Urry:2018: 59).

torno a la conservación, patrimonialización y promoción turística, puede pensarse que si para los turistas la visita al Lago Epecuén y sus ruinas suscita distintas formas de liminalidad relajadas o "no forzadas" —en los términos de Urry—, para los locales, las prácticas memoriales y los distintos usos espectacularizados del espacio dan la posibilidad de activar estados liminares y sentimientos de *communitas* frente al drama social (lo acontecido) al abrir nuevos horizontes. En línea con Victor Turner (2002, 2002b.), puede pensarse que la multiplicación de imágenes sobre Epecuén y los diversos usos del espacio en ruinas denotan que no se ha llegado a una fase *posliminar* (un nuevo tiempo-espacio estructurado). El carácter *inacabado* del acontecimiento, la *fascinación* ligada a los imaginarios de paisajes acuáticos, de balnearios y ruinas, y la reciente patrimonialización del lugar habilita que los "experimentos" (*reajustes*) vinculados al drama social sigan operando y adquiriendo diversas formas. En un contexto de intencionalidades y emocionalidades superpuestas, cabe evaluar, a nivel local, la repercusión y resignificación de esas diferentes producciones y "experimentos" visuales-performáticos; reflexionar cómo las imágenes difundidas *arden* en mayor o menor medida en relación a *lo acontecido*; y pensar en qué medida esos nuevos usos espaciales, ya sean concebidos como *escena* o *escenario*, habilitan rituales colectivos y sentimientos de *communitas* o devienen meramente en espectáculo —si es que estos pueden considerarse mutuamente excluyentes—.

Referencias bibliográficas

Andermann, Jens (2008). "Paisaje: Imagen, entorno, ensamble", *Orbis Tertius*, 2008, Vol, 13, Nº 14, pp 1-7. ISSN 1851-7811. Recuperado de: <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/>

Augé, Marc (2003). *El tiempo en ruinas*. Barcelona, Gedisa.

Balbé Wanda (2013). *Cuando las aguas bajan. Entre imágenes y recuerdos: el pueblo y las ruinas de Villa Epecuén*. (Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires Argentina. Recuperado de: https://www.academia.edu/7163869/Cuando_las_aguas_bajan_Entre_im%C3%A1genes_y_recuerdos_el_pueblo_de_Epecu%C3%A9n_y_sus_ruinas

Balbé Wanda y Díaz Morena (2014). "Veranos de Agua. Reflexiones sobre el cruce entre movimiento, imagen y antropología en la experiencia de filmar y producir un video-danza", en VV. AA.: Actas XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, Argentina.

Balbé Wanda y Torres Agüero, Soledad (2020). "Entre la documentación y la experimentación: el uso de imágenes en el desarrollo de estrategias transdisciplinarias en investigaciones socio-antropológicas". Ponencia presentada en VI Congreso ALA 2020, Montevideo, Uruguay.

Bachelard, Gastón [1942] (2003). *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*. México DF, FCE.

Bachelard, Gastón [1957] (2000). *La poética del espacio*. Buenos Aires, FCE.

Barthes, Roland [1957] (2010). *Mitologías*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Balazote, Alejandro (1997). "Agua que no has de beber", en VV. AA.: Actas de V Congreso de Antropología Social, La Plata, Argentina.

Corbin Alain (2018). "Reflexiones sobre el agua dulce, el agua salada, y su historia", *Cuadernos LIRICO* [En Línea], 18 | 2018. Pp. 1-15. DOI: 10.4000/lirico.4600

Depetris Chauvin, Irene (2019). *Geografías afectivas. Desplazamientos, prácticas espaciales y formas de estar juntos en el cine de Argentina, Chile y Brasil* (2002-2017). Pittsburgh, Latin America Research Commons. Pp. 25-39. DOI: <https://10.25154/book3>. Licencia: CC BY-NC 4.0

Didi-Huberman, Georges (2013). "Cuando las imágenes tocan lo real", en: Didi-Huberman, G., Chéroux, C. y Arnaldo, Javier, en *Cuando las imágenes tocan lo real*. Madrid, Círculo de Bellas Artes. pp. 9-36

Fernández Badié, Julio Alberto (2001). *Bajo las aguas. Inundaciones en la región pampeana. Caso lago Epecuén de Carhué*. Buenos Aires, Editorial Dunken.

Foucault Michel [1967] (1984). "De los espacios otros "Des espaces autres", Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967, publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n 5, octubre de 1984. Traducida por *Pablo Blitstein y Tadeo Lima*.

Gavilán Domínguez, Enrique. (2008). "Ruina y memoria", *Arbor. Ciencia*, 731: 551-559.

Gordillo, Gastón (2018). *Escombros del progreso*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Huysen, Andreas (2006). "La nostalgia de las ruinas", *Punto de Vista*. Revista de Cultura, 87, pp 36-42.

Lastra, Mercedes (2017). *Cuerpo, danza y memoria. Breve registro de cruces entre Antropología y Danza en el corto-metraje Veranos de Agua*. (Trabajo de Graduación). SEU. Universidad Nacional de Artes. Buenos Aires.

Lefebvre, Henry (1999). *The production of space*. Oxford, Blackwell.

Márquez Francisca, Bustamante Javiera, Pinochet Carla. (2019). "Antropología de las Ruinas. Desestabilización y fragmento", *Revista CUHSO- CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD*. Diciembre 2019- ISSN 0719-2789, pp.109-124.

Masotta Carlos (2001). "Un Desierto para la Nación. La Patagonia en las Narraciones del Estado de la Concordancia (1932-1943)". Ponencia presentada en IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Myerhoff Barbara (1980). *Number our days*. Nueva York, Ed. Simon & Schuster, Inc.

Partarrieu, Gastón (2010). *Sin olvido - Historias de aquella Villa Lago Epecuén*. Museo Regional Adolfo Alsina. Revistas Nro. 1 y 2.

Silvestri Graciela (2015). "Las heterotopías felices", *Anales del IAA*, 44.1 (Julio 2015), pp. 15-32.

Turner Victor (2002). “La antropología del performance”, en: *Geist I. (comp.). Antropología del ritual*. 103-144. México DF, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Turner Victor (2002b). “Dramas sociales y metáforas rituales”, en: *Geist I. (comp.). Antropología del ritual*. 35-70. México DF, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Urry, John (2018). *La mirada del turista. Turismo Y Patrimonio*, (3), pp. 51-66. <https://doi.org/10.24265/turpatrim.2001.n3.03>

Referencias documentales

Airbag (Banda) (2011). “Donde vas” [Videoclip] Buenos Aires. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zGO0O01Gnm0>

Bermúdez G. (2017). “Récord en el lago Epecuén: hubo 2 mil personas flotando a la vez y entraron en Guinness”, *Clarín*, 29 de enero. Recuperado de: https://www.clarin.com/sociedad/record-lago-epecten-mil-personas-flotando-vezen-traronguinness_0_S1rtEe2vg.html

Burgardt B., (Directora). (2013). *En los Ojos de la Memoria* [Película] Argentina: Burgardt B. y Porta. C. Productoras, INCAA.

Calvo, P. (2015). “Viaje a la desolación: Epecuén, el balneario fantasma”, *Clarín*, 18 de enero. Recuperado de: https://www.clarin.com/viva/epecten-inundacion-revista_viva_0_Bkv0zU5v7l.html

Canal Siete BB. (30 de enero de 2017). Record Guinness Epecuén. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=FZ9gnIEI0vE>

Gabriel Ruberttone (Director) (2015). *Epecuen brilla otra vez luego de 30 años* [Cobertura del programa televisivo La Tribu]. Argentina: Carhue 40 Audiovisual. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=bDnSzJFi3pc>

Cassinelli C y Tapia G. (Directoras). (2009). *Estatuas de Sal* [Película]. Argentina: Sincro Studio y La Lechuza.

Do Rosario, J. (2016) “Villa Epecuén, 20 fotos de un pueblo fantasma”, *Infobae*, 27 de septiembre. Recuperado de: <https://www.infobae.com/fotos/2016/09/27/villa-epecten20-fotos-de-un-pueblo-fantasma/>

Dumas, P. (2016). “La segunda vida de Villa Epecuén”, *La Nación*, 14 de agosto. Recuperado de: <http://www.lanacion.com.ar/1927246-la-segunda-vida-de-villa-epecten>

"Y en esas aguas se sumergió"

Efron, M. (Director). (2010). *And Soon the Darkness* (Y pronto la oscuridad) [Película] Coproducción Estados Unidos-Argentina.

Españón F. y Grané L. (Directores) y El mató a un policía motorizado (Banda). (2010). "Día de los muertos". [Videoclip] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=RerUcxNPKek>

Grufi, J. (Director). (2005). *Epecuén* [Película]. Argentina: Francucci, J. Productora; Universidad de Buenos Aires, Carrera de Diseño de Imagen y Sonido Diseño Audiovisual 2, Cátedra Arbós.

Frenkel N. (Director). (2007). *Construcción de una ciudad*. [Película] Argentina: INCAA, Intercosmos, Vamosviendo Cine.

García Márquez G. (2007) Cien años de soledad. Madrid, Asociación de Academias Española.

Gorski A. (2017). "Epecuén: la historia de un récord Guinness del que habla el mundo", *Infobae*. 1 de febrero. Recuperado de: <https://www.infobae.com/sociedad/2017/02/01/la-verdadera-historia-detras-del-record-guinness-del-lago-epecuen/>

Grittini, W. (1985). "Una leyenda de amor que el agua se llevó", *La Nueva Provincia*, 22 de noviembre, p. 12.

Joffé R. (Director). (2011). *There be dragons* ("Encontrarás dragones") [Película]. Estados Unidos-España-Argentina.

La Nueva. (30 de enero de 2017). "Récord Guinness en Carhué". [Archivo de vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=4KO2sd1wXQw>

MiniDocs. (27 de junio de 2014). *The last man of Epecuén*. [Archivo de vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=eRJE5qrxrI8>

Municipalidad Adolfo Alsina (14 de enero de 2017). "Spot Intento Record Guinness - Vení a flotar al lago Epecuén". [Archivo de vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=w6PKdgJMJUg>

Onetti L. y Onetti, N. (Directores). (2018). *Los Olvidados*. [Película] Argentina: Black Mandala, Onetti Brothers Productions.

Los Tipitos (Banda). (2007) "Vívelo" [Videoclip] PopArt Discos. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Rxmq518e20A>

Reilly, J. (2013). "The town that drowned: Eerie pictures of the real life Atlantis that was underwater for 25 years. *MailOnline*", 18 de marzo. Recuperado de:

<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2295111/Epecuen-Eerie-pictures-real-life-Atlantis-underwater-25-years.html>

Reuters. (2015). “Conoce a Pablo Novak, el hombre más solitario de Argentina”, *Reuters*, 9 de julio. Recuperado de: <https://expansion.mx/mundo/2015/07/09/conoce-a-pablo-novak-el-hombre-mas-solitario-de-argentina>

Todo Provincial. (2019). “Estados Unidos no pudo arrebatarle el récord Guinness de flotación al Lago Epecuén de Carhué”, *Todo Provincial*, 10 de junio. Recuperado de: <https://dev.todoprovincial.com/estados-unidos-no-pudo-arrebatarle-el-record-guinness-de-flotacion-al-lago-epecuen-de-carhue/>

Salleh M. (Director). (2013). *Pablo's Villa* [Película]. UrtextFilms.

San Román D. (2020). “Mis disculpas Don Pablo”. *DSRMedios*, 20 de enero. Recuperado de: <http://dsrmedios.com.ar/diario/archivos/17052>

Sowerby D. y MacAskill D. (2014) *Epecuén*. [Película]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PiF5HHkHvX0&feature=youtu.be>

Vesco L. (2018). “Pablo Novak, el hombre de 88 años que custodia las ruinas de Villa Epecuén”, *La Nación*, 25 de abril. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/la-historia-de-pablo-novak-el-hombre-de-88-anos-que-vive-solo-en-las-ruinas-de-loque-fue-villa-epecuen-nid2128889>

Llinás M. (Director). (2001). *Balnearios* [película]. Argentina: Willimburgh M. Productora

DOSSIER

Antropología de la Diversidad Religiosa

Introducción

Antropología de la Diversidad Religiosa



por **Nicolás Viotti y Rodrigo Toniol**

Nicolás Viotti

Escuela IDAES, Universidad Nacional de San Martín

orcid.org/0000-0002-1868-5453

nicolas.viotti@gmail.com

Rodrigo Toniol

IFCS, Universidad Federal de Río de Janeiro

orcid.org/0000-0002-1169-5253

rodrigo.toniol@gmail.com

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Viotti, Nicolás; Toniol, Rodrigo (2021). “Antropología de la Diversidad Religiosa”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), pp. 116-122.

El paisaje religioso de las sociedades latinoamericanas se ha caracterizado por una gran diversidad de prácticas y formas de vínculo con algún tipo de fuerza o agencia ubicada más allá de lo humano. Este dossier procura insistir en el debate contemporáneo sobre el lugar de lo religioso en nuestras sociedades y lo hace queriendo reivindicar las miradas antropológicas y etnográficas como un lugar particularmente fecundo desde donde analizar y producir debates académicos y públicos. En este sentido, confiamos en las perspectivas que piensan a la religiosidad desde la vida cotidiana, situadas en contextos ecológicos y que asumen la realidad de las descripciones “nativas” en sus propios términos como una herramienta con gran capacidad para dar cuenta de la complejidad de lo religioso.

Los colectivos indígenas, afro o incluso el mundo campesino de origen europeo dan cuenta de un enorme abanico de formas de socialidad con fuerzas no-humanas. Esas prácticas no suelen inscribirse en modelos normativos explícitos, tampoco en corpus textuales canónicos, ni en vínculos trascendentes, sino en regímenes inmanentes y códigos implícitos. También han dado cuenta de esa diversidad las prácticas religiosas del llamado mundo popular urbano, en donde las ciencias sociales vieron hasta hace muy poco un reservorio de racionalidades “otras” a la racionalidad instrumental y secular que caracterizaría los modos de pensamiento letrados e intelectualizados de las sociedades modernas.



Por otro lado, existe una enorme complejidad de formas de creencia vinculadas con las denominadas religiones mundiales: los diferentes cristianismos, el judaísmo y el islam. Estas expresiones suelen estar basadas en textos sagrados, sistemas normativos explícitos estables, aparatos institucionales sofisticados y modelos cosmológicos trascendentes (en su mayoría monoteístas); sin embargo, su vida cotidiana también supone modos de vínculo con algún tipo de fuerza o entidad no-humana que constituye la condición de posibilidad de su carácter “religioso”. En última instancia, más recientemente se delinea todo un espacio de la religiosidad que se identifica con la “espiritualidad” y que suele desconfiar de los modelos jerárquicos de las instituciones religiosas modernas. Ese movimiento emerge tanto dentro de las mismas denominaciones religiosas (el pentecostalismo, el catolicismo de tipo carismático o los movimientos de renovación en el islam y el judaísmo), como en nuevas expresiones sin marco religioso heredado (por ejemplo, las llamadas espiritualidades Nueva Era que reivindican nuevos modos de vínculo sacralizados con la naturaleza, el entorno y la propia “interioridad” inspiradas eclécticamente en neoorientalismos o neoindigenismos).

Si bien todos estos procesos son un rasgo constitutivo de las sociedades latinoamericanas, el estatuto de lo “religioso” ha ocupado un lugar ambiguo en las miradas académicas sobre el fenómeno. Esta ambigüedad se encarna en una particular configuración de nuestro espacio intelectual en donde lo religioso oscila entre ese lugar “tradicional”, siempre sospechoso de cierto “folklorismo” o de “irracionalidad”, y una zona que analiza la religión como una “esfera” relativamente independiente de la vida social. De este modo, la religión como objeto de reflexión incluyó análisis de racionalidades con cierta distancia de la propia (la de los investigadores que suelen pertenecer a un mundo secular y universitario) y un recorte identificado estrictamente con lo “religioso” tal como lo movilizan colectivos identificados como tales, en general adscritos a grupos corporativos con diferente grado de organización.

Asumir el proyecto de organizar un dossier sobre la antropología de la diversidad religiosa nos lleva a reflexionar sobre la crisis del concepto de religión que ha impactado en las ciencias sociales. Esa crisis parece haber surgido antes en el mundo cotidiano y empírico que en el propio ámbito de los científicos sociales interesados en el tema. Innumerables etnografías llevadas a cabo en las últimas décadas nos ofrecen variados ejemplos de cómo nuestros “nativos” se han desmarcado de la categoría “religión” para dar cuenta de prácticas e instituciones que continúan insistiendo en múltiples formas de vínculo con agencias o fuerzas suprahumanas. Mientras algunos académicos insisten en utilizar la idea de religión, una parte de los “religiosos” propone su propia substitución y se refieren a “espiritualidad”, “modo de vida” y “experiencia”. Nuestra respuesta a este dilema ha sido apostar a textos etnográficos que pudiesen ofrecernos salidas para el conjunto de las cuestiones derivadas de esta problemática, considerando las propias categorías utilizadas en cada caso y dejando la cuestión abierta a un diálogo que requiere tanto una reflexión analítica como una lectura comparada de los trabajos etnográficos clásicos y en proceso.

La mirada etnográfica

Una perspectiva etnográfica sobre la religión resulta clave en tanto es allí donde vemos la posibilidad de abrir la “caja negra” de lo que muy habitualmente aparece o bien como un espacio ininteligible (la religión en tanto fenómeno

irracional, indescifrable, etc.) o, en su defecto, como lo que se explica por razones externas a la misma: las funciones sociales (de cohesión y diferenciación) o las psicológicas-cognitivas (de “dar sentido a la vida” o satisfacer necesidades individuales). Una perspectiva etnográfica que se concentre en las prácticas y las categorías vividas podría ser una herramienta muy útil, al suspender las referencias externas a la propia práctica religiosa, ya sean estas de tipo sociológico o psicológico. Esto implica centrarse en lo vivido, en los modos de corporificación, en las mediaciones situadas entre personas y fuerzas y agentes no humanos, así como en los entornos ecológicos y semióticos que le dan sustento.

Si algo deja claro el énfasis de la perspectiva antropológica y etnográfica sobre el problema de la religión (y tal vez sobre el problema de la “creencia” en general) es que a diferencia de otras ciencias sociales que tienden a rigidizar el concepto en sentidos particulares, ésta asume que existe una dificultad en definir lo religioso. Es decir, entendemos que la mirada antropológica pone particular énfasis en que la propia categoría debe ser permanentemente discutida, tanto en su génesis histórica moderna y, sobre todo, como una categoría que posee alcances situados y es el resultado de sentidos prácticos.

Sin embargo, y más allá de la dimensión construida y contingente del término y su campo semántico más extendido (que incluye categorías como “espiritualidad”, “magia”, etc.), reivindicamos que desde una estricta definición analítica el espacio de lo “religioso” posee una larga tradición en nuestras disciplinas. Por ello, el problema no es sólo práctico e histórico, sino analítico. En lugar de deshacernos del problema de lo religioso, entendemos que es mejor mantener una definición amplia que registre allí los procesos básicos de vinculación, comunicación y abstracción simbólica, mucho más allá de los usos prácticos y situados del término. Entendemos que es mejor mantener la tensión inherente a la reflexión sobre la religión en las ciencias sociales, y en la antropología en particular, subrayando siempre su carácter construido y situado. Al mismo tiempo, creemos que es también una buena oportunidad para reflexionar sobre la religiosidad como un concepto que recorta problemáticas más generales, que tienen que ver con la producción de conocimiento sobre el entorno, las formas de hacer/entender el mundo (incluso si involucra agencias más que humanas) y la relación entre acción humana y procesos simbólicos, semiológicos o pragmático-ontológicos.

Antropología y pluralismo

Una mirada rápida sobre el horizonte religioso-espiritual actual parece confirmar lo que de un modo pionero el antropólogo Pierre Sanchis señaló hace ya algunas décadas: el llamado “campo religioso” es cada vez menos el campo de las religiones. Desde nuestra forma de verlo, esto puede ser interpretado en dos sentidos.

El primero se refiere a la crisis de legitimidad y reconocimiento del propio concepto de religión que se tornó inadecuado, aunque fuera necesario, para designar un sentido común que se expresa a través de “espiritualidades”, “modos de vida” y “vivencias” que configuran un cierto régimen de creencia (entendida como una forma de hacer mundo). El segundo se refiere a la aparente crisis de las instituciones

religiosas tradicionales que, poco a poco, han ido perdiendo su hegemonía como mediadoras de la experiencia de lo “sagrado” y su autoridad en la reproducción de la creencia. A este aspecto se suma, también, la cuestión sobre cuán importantes han sido esas instituciones en el pasado inmediato. Un tema que requiere mayores indagaciones desde la antropología histórica y los estudios comparados.

Estos cambios, a su vez, produjeron un desplazamiento en la atención de los científicos sociales sobre la religión como productora de identidades específicas hacia sus interfaces con otras esferas de la vida social. Un desplazamiento que le da un nuevo vigor a los estudios sobre religión y evidencia la disolución de los fenómenos religiosos en otras lógicas (terapéuticas, culturales, económicas, políticas, etc.). Este doble movimiento impone a los analistas un esfuerzo reflexivo para dar cuenta del desajuste entre la realidad empírica, descrita en las etnografías de prácticas, instituciones, grupos y experiencias religiosas, y los conceptos de “religión”, “secularización”, “espacio público” elaborados y definidos a partir de otra configuración social y otro contexto histórico. Este es el desafío que tomamos como punto de partida.

A diferencia de las miradas que asumen explícita o veladamente a la religiosidad como una “esfera” independiente de la vida social, una perspectiva etnográfica que no se concentra exclusivamente en grupos, instituciones o identidades religiosas sino en los procesos de vínculo entre personas y agencias o fuerzas no-humanas abre otra agenda en el análisis de lo religioso. De este modo, la perspectiva antropológica no es sólo una mirada sobre la religiosidad en lo cotidiano, sino una forma descentrada de imaginar la relación entre humanos y más que humanos y las formas de hacer mundo mucho más allá de los límites de las religiones institucionalizadas. Esta perspectiva asume un compromiso con la diferencia, con la multiplicidad y con una desconfianza sistémica con respecto a las miradas homogeneizadoras.

Este compromiso con la diferencia es un punto de partida para pensar de otro modo las relaciones entre prácticas religiosas y las diferentes racionalidades que las acompañan en el espacio público, sobre todo en sociedades democráticas que valoran el pluralismo. A diferencia de las perspectivas que reflexionan sobre el pluralismo como la convivencia de “identidades religiosas” o de “instituciones” en diálogo, una mirada antropológica sobre la vida cotidiana y los modos de vínculo con lo suprahumano amplía y trae al primer plano prácticas religiosas que suelen quedar subsumidas o invisibilizadas en las miradas convencionales sobre el pluralismo.

Los modos de vida que movilizan los *terreiros* de religiones de matriz afro en la vida de los barrios, las prácticas “espirituales” que se despliegan en redes y talleres propios de sensibilidades Nueva Era, los usos que las ONG, ámbitos gubernamentales o líderes comunitarios hacen de la “espiritualidad indígena”, las prácticas devocionales con santos católicos y muertos sacralizados, son todos ejemplos de prácticas religiosas que no ocupan un lugar central en las imágenes habituales sobre el denominado “pluralismo religioso”. Este casi siempre es reducido al diálogo ecuménico de líderes, referentes e intelectuales que son parte de instituciones religiosas altamente burocratizadas. Por el contrario, los trabajos que componen este dossier muestran ejemplos de prácticas y mundos religiosos

que poseen alta significación social y que tal vez son mucho más relevantes para la vida cotidiana de las personas que los debates formales sobre el pluralismo.

Los trabajos entonces muestran una serie de problemáticas emergentes que discuten algunos de los supuestos de la homogeneidad de los modos seculares de existencia y, al mismo tiempo, ponen en tensión el católico-centrismo que simultáneamente hace “periféricas” otras prácticas no católicas y lee toda religiosidad bajo el paradigma del dualismo institución/experiencia.

Mariana Abalos Irazábal y Pablo Maximiliano Ojeda, por ejemplo, retoman la problemática de las religiones de matriz afro. Irazábal se detiene en los modos de activismo religioso en el conurbano combinando tanto el trabajo de campo más convencional en *terreiros* de religión afro con la actividad *online*. El trabajo no sólo presenta una mirada innovadora en sentido metodológico, sino que aborda un tema aun poco explorado localmente, como son los vínculos entre afrourbanismo y política. Por su parte, Ojeda se detiene en la trayectoria vital de un paje de santo afrourbanista analizando su historia de vida y una experiencia de la diversidad que no sólo es religiosa sino también sexo-genérica. Su trabajo profundiza en un tipo de articulación entre religión afro y construcción de género que poseen pocos trabajos en el contexto argentino y que revela un camino fecundo sobre cómo las religiosidades y sexualidades “minoritarias” se intersectan.

Por otro lado, dos de las contribuciones dan una muestra sobre las fronteras extendidas de la problemática “espiritual” como categoría central de la vida social contemporánea. El trabajo de Abdala se detiene en cómo la espiritualidad estilo Nueva Era atraviesa espacios de sociabilidad femenina como los talleres de parto en la provincia de Santa Fe. Al centrarse en la importancia nativa de la categoría “energía”, muestra cómo los términos “humanizar”, “respetar” y “empoderar” son parte de un campo semántico emergente de resocialización de lo femenino, un tema altamente relevante para entender los procesos de construcción de género y de lo femenino hoy. De este modo, tanto Abdala como Ojeda subrayan hasta qué punto las prácticas religiosas y espirituales están ensambladas con la sexualidad y la construcción de género de modos complejos y diversos, los que van mucho más allá de los sentidos comunes que asocian lo “religioso” con lo “represivo”. Abdala muestra, además, cómo muchas veces no son necesarias instituciones jerarquizadas en la difusión de nociones y prácticas y que incluso es muy posible que los cambios religiosos más importantes hoy estén discurriendo por canales más capilares y organizados en otras morfologías sociales (sobre todo la de los encuentros informales y las redes).

La definición de la “espiritualidad” reaparece de otro modo en el trabajo de Camilo Roselli, Camilo Mendoza Zamudio, Felipe Correa y Pablo Hernández dedicado a reflexionar sobre cómo la “espiritualidad” es un término que puede producir malentendidos cuando se consideran mundos diferenciados. Los usos que se hacen del término “espiritualidad” en el Estado colombiano (sobre todo en las comisiones de paz del pos-conflicto) y como categoría nativa de colectivos indígenas de la Amazonia resultan dos extremos de contraste particularmente interesantes. Los autores señalan que la categoría no debe asumirse acríticamente, sino que es necesario explorar cómo se produce, se moviliza y se utiliza por parte de diferentes actores e instituciones: los organismos gubernamentales

importan una mirada cristiana misionera y en las organizaciones indígenas usan el término para promover públicamente una nueva agenda que reivindica el cuidado de la vida, el territorio y el “buen vivir”.

Finalmente, dos trabajos se concentran en el análisis detallado de procesos de vínculo con personas “sacralizadas”, subrayando la importancia de los enfoques sobre las mediaciones entre personas humanas y suprahumanas en el análisis de lo religioso y la centralidad de la vida cotidiana en la conformación de esos vínculos. Por un lado, Rodolfo Puglisi indaga en la devoción al cura Brochero en Córdoba, poniendo el foco en la materialidad de las reliquias como “objetos poderosos”. Por otro lado, Luis Hernández describe formas de sacralización en torno a la figura de Hugo Chávez en un barrio popular de Caracas, a partir de lo que considera “prácticas de ritualización”. Además de mostrar los modos de vínculo y rituales entre “devotos” y “seguidores” de una persona suprahumana, Hernández avanza en un pliegue muy novedoso sobre la dimensión cosmizada de la política en el mundo popular urbano venezolano.

El análisis de Alejandro Frigerio funciona en este dossier como una síntesis teórico-metodológica, ya que es el resultado de un diálogo local de largo aliento y el resultado del intercambio con otros contextos nacionales, sobre todo brasileros y mexicanos, sobre muchos de los problemas que inspiran este dossier. Asimismo, es un buen punto de partida para un debate mayor sobre la invisibilidad de la diversidad y la necesidad de un replanteamiento general sobre nuestras herramientas de análisis. Frente al paradigma católico-céntrico dominante, anclado en la agenda de un enfoque institucionalista de lo religioso –que puede ser explícito e implícito (incluso presente en trabajos etnográficos)– propone la necesidad de un “paradigma de la diversidad religiosa”. Ese paradigma permitiría mostrar una relevancia contemporánea e histórica mayor de algunas prácticas religiosas menos visibles a la habitualmente pensada en nuestras sociedades. Para lograr este objetivo sugiere que es necesario dejar de creer en la unidad casi monolítica del monopolio católico que solamente se habría resquebrajado en las últimas décadas y considerar que la producción de creencias y prácticas religiosas ocurre no solamente por dentro de las instituciones religiosas socialmente reconocidas como tales, sino también (y tal vez con más relevancia social) en redes capilares más allá de ellas.

En la edición y selección de trabajos tratamos inicialmente de dar cuenta de un clima contemporáneo sobre la producción en la antropología de la religión a nivel regional con la intención de reflexionar sobre la importancia de una perspectiva etnográfica como recurso analítico y político. El volumen de trabajos recibidos, sin embargo, se concentró mayoritariamente en reflexiones localizadas en Argentina y desarrolladas por investigadores e investigadoras formados en Argentina. Lo que inicialmente parecía un sesgo muy local, se convirtió en un valor particularmente significativo. A diferencia de otros contextos nacionales como Brasil, Colombia o México, para mencionar tres espacios relevantes en la producción antropológica, la reflexión etnográfica sobre la religión, si bien cuenta con referentes clave por lo menos desde la década de 1980, es aun un campo en consolidación. Por esta razón, si bien el dossier posee una orientación a trabajos localizados en Argentina, con excepción de los trabajos de Roselli,

Mendoza Zamudio, Correa y Hernández en Colombia y de Hernández en Venezuela, esta inclinación es también síntoma de un campo en expansión que nos parece importante hacer notar. Sobre todo, porque el caso argentino reviste una singularidad que lo convierte en un ejemplo paradigmático de la necesidad de un descentramiento de las miradas homogeneizadoras con trabajos detallados que reflexionen sobre la diversidad religiosa y la multiplicidad de formas de racionalidad. A diferencia de otros contextos nacionales de la región, en Argentina la diversidad religiosa (como también la étnica) se ha hecho invisible a la mirada de las elites culturales, asumiendo la hegemonía de una secularización relativamente más presente que en otros países o dándole una prioridad cultural al catolicismo y, sobre todo, a una versión secularizada del mismo.

Si bien no todos los trabajos que constituyen este dossier presentan análisis comparativos sistemáticos, es decir que en su mayoría se centran en grupos, modos de vínculo o prácticas muy restringidas, todos ellos visibilizan cómo la religiosidad posee gran capacidad de hacer mundos, de producir identificaciones, de configurar modos de vida en procesos concretos. Por lo tanto, todos ellos visibilizan creativamente la diversidad religiosa realmente existente, más allá de los procesos convencionalmente identificados con la “religión” que se deducen de grandes denominaciones inspiradas en adhesiones a “grupos corporativos” e “identidades religiosas”.

Esperamos que este conjunto de trabajos muestre la producción de investigadores de diferentes generaciones, contextos académicos y con muy diversos objetos de reflexión etnográfica que abordan sensibilidades religiosas y espirituales reconociendo la importancia de las miradas situadas. Creemos que esas miradas, no son sólo una reivindicación de la sociabilidad, la experiencia y la importancia de las categorías nativas sino que, leídas en conjunto, pueden ayudar a consolidar una perspectiva descentrada sobre lo “religioso” que incluso posee la capacidad de asumir lo relativo y lo borroso que esa dimensión pueda tener. En otros términos, nos gustaría recuperar una perspectiva que entendemos privilegia la mirada antropológica como un replanteamiento que va más allá de la mirada restringida sobre la “religión”, que se proponga como registro de la fuerza que tiene “lo religioso” para producir relaciones sociales y mundos de vida diversos.

Activismos *online* / *offline*

Las redes sociodigitales y los grupos políticos afroreligiosos en el conurbano bonaerense¹



por **Mariana Abalos Irazabal**

Escuela IDAES-UNSAM/CONICET

orcid.org/0000-0001-8490-9809

abalosmariana@hotmail.com

RESUMEN

Algo que caracteriza a nuestra sociedad en la actualidad es la cada vez mayor inserción que tienen las diferentes tecnologías digitales en la vida cotidiana de los actores. En particular, hay un creciente uso de redes sociodigitales (principalmente Facebook y Whatsapp) como medios de comunicación por excelencia para los distintos órdenes de la vida: grupos de pares, relaciones institucionales (laborales, educativas, recreativas), entre otros. Lejos de resultar un mero accesorio útil para lo estrictamente comunicativo, las redes sociodigitales están consolidándose como relevantes espacios de socialización: las interacciones que se entretajan de manera *online*, muchas veces, influyen directamente en las que ocurren *offline* con la realidad experimentada por los actores, y viceversa. Esto se da en ámbitos de todo tipo, tanto en los ya mencionados (espacios de trabajo, educación, familia, amigos), como –en el caso que compete a este escrito– en ámbitos propios de las prácticas religiosas. En el presente trabajo, reflexionaré en torno a la pregunta sobre cómo se da esa mutua permeabilidad entre interacciones *online* y *offline* experimentadas por grupos políticos afroreligiosos de Buenos Aires y cuáles son las características principales que las definen.

Palabras clave: *Religiones de matriz afro, activismo digital, experiencia social online/offline.*

ABSTRACT

An aspect that characterizes our society today is the increasing presence of different digital technologies in the daily lives of the people. In particular, there is a growing use of socio-digital networks (mainly Facebook and WhatsApp) as means of communication par excellence in diverse orders of life: peer groups, institutional relations (work, educational, recreational), among others. Far from being merely useful accessory for communication, socio-digital networks are consolidating as relevant spaces for socialization: the interactions that are interwoven online, many times, directly influence those that occur offline by which reality is experienced by the users. actors, and vice versa. This takes place in all areas, both in those already mentioned (work spaces,

¹ El Conurbano Bonaerense es el conglomerado de treinta y tres municipios que conforman el territorio lindante con la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Es un territorio que se caracteriza por tener una elevada concentración demográfica, como también significativas tasas de desempleo entre sus habitantes, precarización y deficiencias infraestructurales y de servicios (Zarazaga y Ronconi, 2018).



education, family, friends), and - in this article - in areas of religious practices. In this paper, I will reflect on how this mutual permeability occurs between online and offline interactions experienced by Afro-religious political groups in Buenos Aires and what are the main characteristics that define them.

keywords: *African religions, digital activisms, online/offline social experiences.*

RECIBIDO: 2/02/2021

ACEPTADO: 31/05/2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Abalos Irazabal, M. (2021). "Activismos online/offline. Las redes sociodigitales y los grupos políticos afroreligiosos en el conurbano bonaerense". *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 124-149.

Introducción

Me desperté temprano a la mañana. Abrí los ojos, agarré mi teléfono celular y vi que tenía más de ochenta mensajes de Whatsapp acumulados sin leer en la aplicación. Todos esos mensajes eran, en su mayoría, de un solo grupo de chat perteneciente a algunos miembros de la Comunidad Religiosa Afro-Umbandista (C.R.A.U), una agrupación política afroreligiosa del Conurbano Bonaerense sobre la cual vengo haciendo trabajo de campo en los últimos años.² Los mensajes eran en formato texto, audio e incluso videos que fueron compartidos por algunos participantes de la conversación. La fuerte dinámica del grupo que inició en la noche anterior y continuó desde primeras horas del día siguiente, se debía a que estaban próximos a tener una reunión virtual por la aplicación Zoom con Ornella Infante, la Directora de "Políticas y Prácticas contra la Discriminación" del INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo).³ Dicha reunión condensaba la oportunidad de presentarse como

2 Link del perfil de Facebook: <https://www.facebook.com/abure.doxum.5>. Última visita: 26/05/2021.

3 El INADI es un organismo estatal descentralizado vinculado institucionalmente al Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. Presenta como tarea principal la elaboración de políticas públicas en contra de la discriminación en todas sus formas. Sitio web oficial: <https://>

agrupación política-religiosa frente a la institución estatal por primera vez. Este acontecimiento era significado como de central importancia por los miembros de la agrupación –“una oportunidad única”, tal como expresaron–, por lo que en los días anteriores al suceso, intercambiaron una gran cantidad de mensajes para acordar qué tipo de discurso exponerle a la funcionaria y quiénes serían designados para hablar con prioridad, entre otras cosas.

El torrente de mensajes continuó durante toda la jornada. Pude registrar que al inicio de la conversación, cuando se estaba comenzando a instalar el tema de la futura reunión oficial, predominaron los mensajes en formato textual. Luego, a medida que el intercambio de opiniones fue tomando celeridad, empezaron a tornarse mayoría los mensajes en formato audio. A su vez, con el correr de las horas y la charla, los audios se volvieron cada vez más extensos y el tono de las voces más enfático, llegando incluso a generarse discusiones entre algunas personas. En paralelo, percibí que en un principio era la mayoría de los miembros del grupo quienes intercambiaban mensajes escritos. No obstante, mientras fue avanzando el día y creció la cantidad de mensajes en formato audio, fueron destacándose algunos participantes puntuales en la conversación, mientras que otros comenzaron a disminuir paulatinamente su interacción.

Finalmente, los miembros del grupo decidieron hacer una videollamada mediante la aplicación por la que estaban interactuando. Fui invitada a participar, por lo que pude conocer en detalle su contenido. En la misma, debatieron ya no solamente sobre cómo sería la reunión virtual con el INADI, sino cómo le avisarían sobre el evento a otros miembros de la agrupación que se encontraban en un grupo de chat diferente y más numeroso. Llegaron a la conclusión de que harían una nueva videollamada en el otro grupo, con el fin de poder determinar los puntos a tratar en la futura reunión virtual con el INADI. La videollamada fue programada para ser realizada nuevamente vía Whatsapp, pero terminó teniendo suceso mediante la aplicación Dúo, debido a la diferencia en el límite de participantes simultáneos soportados por cada plataforma. Durante la conversación, no escasearon los inconvenientes técnicos que ralentizaron la dinámica: problemas de conexión, teléfonos celulares que experimentaban fallas del sistema y quedaban obsoletos para continuar la llamada, fallas de las cámaras web o de los micrófonos, entre otros. A esos pequeños problemas se le adicionó también el hecho que no todos los participantes contaban con el mismo nivel de manejo del dispositivo electrónico, por lo que emergían dificultades no sólo técnicas, sino también en cuanto a las habilidades de los usuarios. En definitiva, la videollamada tuvo lugar en una plataforma que no era la planificada inicialmente y, en el transcurso de la misma, fueron perdiéndose participantes a raíz de los inconvenientes mencionados.

Para recopilar: comencé el día con mensajes acumulados en mi celular desde la noche anterior pertenecientes a una conversación que se extendió durante toda la jornada siguiente. Hubo mensajes en formato texto, audio y audiovisual. Se realizó un encuentro virtual sincrónico mediante videollamada para coordinar

qué cosas se plantearían en otra reunión virtual, con más participantes, en la cual se hablaría sobre la futura reunión virtual con representantes del Estado. En toda esa jornada se utilizaron dos aplicaciones diferentes para comunicarse (Whatsapp y Dúo), se coordinó el uso de Zoom para la futura reunión estatal (para la cual fueron citados vía correo electrónico) y también se conversó sobre cómo difundirían la información respecto a la misma en las cuentas de Facebook e Instagram pertenecientes a la agrupación.

Este breve registro de campo permite dar cuenta del nivel de presencia que tienen las distintas redes sociodigitales en nuestra vida cotidiana y en las diversas actividades que llevamos a cabo (Daza Prado y Di Próspero, 2019), como también lo compleja y heterogénea que puede resultar la experiencia individual y/o colectiva. Las redes sociodigitales no sólo ocupan un rol central como medios de comunicación entre personas (Hine, 2004), sino que también tienen capacidad de agenciamiento, ya que son continuas generadoras de elementos simbólicos que pueden impactar de forma material en la vida de los actores, tal como desarrollaré más adelante. Por eso, para ellos es de vital importancia debatir qué contenido se va a mostrar en las redes, cómo se lo va a mostrar, a quién será mostrado y con qué fin.

Durante las primeras etapas reflexivas de la disciplina en torno al fenómeno de lo digital desde su emergencia a nivel global, principalmente desde la década de 1990 (Ardèvol y Gómez Cruz, 2013), predominó la idea de “lo virtual” como una esfera separada y diferenciada de “lo real”. Entre las nociones claves que se trabajaron durante esa época, estaba la concepción de que los usuarios de plataformas digitales desplegaban dentro de las mismas una construcción identitaria para socializar que, generalmente, no coincidía con la identidad desarrollada en contextos de interacción no-digitales. Se entendía que los usuarios, como tales, jugaban un rol (Goffman, 2012a) en el mundo digital, el cual muchas veces era cargado de atributos físicos, de personalidad y biográficos deseados por ellos mismos y que proyectaban como deseables por otros usuarios, pero que en la experiencia no-digital no les pertenecía. No obstante, estas teorías que diferenciaban el “mundo virtual” del “mundo real” (Escobar, 1994) quedaron obsoletas cuando se percibió como imposible señalar la existencia de un tiempo diferenciable en el que las personas accionen como usuarias y jueguen ese rol (por ejemplo, al retornar a sus hogares y encender una computadora). En los últimos años, con el crecimiento de la Web 2.0 (O’Reilly, 2007; Bakardjieva, 2008), la conexión inalámbrica a internet y nuevos dispositivos inteligentes móviles —principalmente los teléfonos celulares— con su cada vez mayor refinamiento en alcances tecnológicos, lo digital pasó a acompañar todos los movimientos de los actores en sus actividades cotidianas. Ya no existe un espacio/tiempo determinado en el que una persona agencia como usuaria *online*, sino que actualmente lo digital atraviesa a la persona en todos sus ámbitos de acción y es constitutiva de la misma como actor social. En nuestro día a día nos vinculamos constantemente con las redes sociodigitales y son pocos aspectos de nuestra vida (o, en algunos casos, ninguno) los que quedan por fuera de su uso. Por eso, la antropología abandonó paulatinamente el uso de conceptos teóricos como el de “mundo virtual”, “mundo real” o incluso la idea misma de “internet”,

ya que remitían a la noción de un campo de estudio aparentemente homogéneo y estable. En cambio, se empezó a reflexionar en torno a la idea de investigar “lo digital”. Con este enfoque, la mirada ya no está orientada a un objeto de estudio (internet, el ciberespacio) entendido como parte de un campo social con áreas de acción delimitadas y diferenciadas de otras, sino que se lo piensa como un elemento existente de manera vincular y dinámica. De este modo, las preguntas ya no pasan por, por ejemplo, cuáles son las características que tiene lo que sucede “dentro” de la virtualidad y qué diferencias presenta con lo que sucede en el “mundo real”, ya que implicaría seguir considerando que los escenarios digitales tienen existencia y significados en sí mismos. Las interrogantes pertinentes son, más bien, en torno a cómo son los procesos de apropiación tecnológica experimentados por los actores, qué usos de lo digital llevan a cabo, cómo significan dichas experiencias y los elementos que emergen de las mismas, entre otras. Por lo tanto, lejos quedaron nociones tales como las de “ciberespacio”, “cibercultura” y “mundo virtual/mundo real”. Tal como dice Grillo (2007), internet pasó de ser considerado como un mundo aparte a ser entendido como parte del mundo. En consecuencia, los vínculos que se establecen entre los actores y lo digital se encuentran en un flujo constante, en el cual circulan elementos constitutivos de las vidas de las personas que se manifiestan tanto en contextos de interacción *online*, como en contextos *offline*.

Las experiencias digitales, tal como explicaré más adelante, por lo general inician como una extensión de lo vivido de forma no-digital por los actores y luego se desarrollan de maneras fuertemente heterogéneas. Una posibilidad es que en el contexto *online* las personas mantengan interacciones sociales similares a las que suceden en contextos *offline* (por ejemplo, que en la red sociodigital *Facebook* tengan agregadas como “amigas” a las mismas personas con las que se vincula en el día a día, como familiares o compañeros de trabajo/estudio). También puede darse que el desarrollo digital sea menos extenso y dinámico que lo que sucede en el contexto *offline*, por ejemplo, el caso de aquellos usuarios poco frequentadores de plataformas digitales que tienen creados perfiles digitales de los cuales no hacen mucho uso. Por otro lado, puede suceder también que el contexto de interacción *online* gane un desarrollo mayor que el *offline* y la persona mantenga más interacciones sociales de forma digital que de forma presencial. Más allá de la modalidad que adopte o el nivel de desarrollo que tengan las interacciones *online* en contraste con las *offline* en la vida de una persona, en la mayoría de los casos el punto de inicio suele ser no-digital y parte del día a día de los actores. No obstante, el movimiento está lejos de ser unidireccional –“desde” lo *offline* “hacia” lo *online*–, sino que es una compleja relación dialéctica (Miller y Horst, 2015) dentro de la cual se producen elementos que circulan entre un contexto social y otro, los cuales pueden emerger a raíz de situaciones sucedidas en cualquiera de las dos modalidades de socialización.

Enmarcada en estos debates, en el presente trabajo reflexionaré en torno a la pregunta sobre cómo se da esa mutua permeabilidad entre lo *online* y lo *offline* en el caso de lo experimentado por grupos políticos afroreligiosos de Buenos Aires, Argentina, y sobre cuáles son las características que definen dicha experiencia. A los fines de organizar el análisis, en las páginas siguientes iniciaré con una

contextualización de mi trabajo de campo, junto con algunas reflexiones metodológicas y teóricas en torno al tratamiento que hago de las nociones *online/offline* a lo largo del escrito. Luego, avanzaré con la descripción de los grupos en relación a los cuales realicé trabajo de campo. Más adelante, desarrollaré el escrito de manera tipificada al reflexionar, en primer lugar, sobre cómo lo *offline* afecta a lo *online* en el caso del activismo político afroreligioso. Finalmente, señalaré cómo lo *online* afecta a lo *offline* al pensar principalmente, en cómo los elementos digitales se materializan en la cotidianidad de los actores activistas.

Trabajo de campo, metodología y nociones claves

El trabajo de campo que consolida al presente escrito es de larga data. Inicié mis primeras exploraciones etnográficas con afroreligiosos en el año 2013. Entonces, empecé por acercarme a sus templos y asistir ocasionalmente a las ceremonias religiosas que tenían lugar allí. Identifiqué que la experiencia de los actores estaba fuertemente marcada por una historia de discriminación religiosa, frente a la cual debían desarrollar distintas estrategias para amortiguar su impacto negativo. Con el tiempo, conocí la existencia de agrupaciones políticas afroreligiosas en el Conurbano Bonaerense que se formaban con el fin de luchar en contra de la estigmatización y a favor del respeto a la diversidad religiosa. Desde el año 2017 –aproximadamente– hasta el presente, me dedico a analizar el activismo político realizado por dichas agrupaciones y la dinámica de acción que despliegan. Preliminarmente, considero necesaria una aclaración sobre a qué me refiero con “grupos políticos afroreligiosos”. Con dicha noción busco identificar a aquellas organizaciones que resultan emergentes a raíz del trabajo en conjunto de afroreligiosos de distintos puntos geográficos, en mayoría localizados en el Conurbano Bonaerense. La definición de estos grupos como “políticos” se desprende de los discursos nativos sobre cómo se perciben e identifican como organización. Son grupos que tienen la característica en común de orientar sus acciones a los fines de “luchar” en pos de lograr la legitimidad social para su adscripción religiosa. En esta línea, incorporan el concepto de “política” a su narrativa colectiva al abarcar dentro del mismo a un conjunto heterogéneo de elementos tanto simbólicos como materiales. Esta interpretación de la política se distancia bastante de la comprensión de la misma en términos estrictamente estructurales, como si se tratara de, por ejemplo, política partidaria. Pese a que los afroreligiosos tuvieron distintos acercamientos (de mayor o menor proximidad vincular) con referentes de la política local (Frigerio, 2003), hasta el momento no se ha consolidado un partido político confesional de matriz afro en Argentina.⁴ Sí existieron y existen múltiples iniciativas de activismo o militancia

4 Los elementos que convergen en la no conformación de un partido político confesional afroreligioso pueden ser múltiples, y profundizar en una reflexión sobre los mismos excedería a los alcances del presente escrito. Sin embargo, podría esbozarse la idea general que la histórica discriminación sufrida por estos grupos jugó un rol central en ese hecho, traducido en escasez de oportunidades para actuar legítimamente en el ámbito público. A su vez, la notable heterogeneidad interna que existe entre las comunidades de practicantes de religiones de matriz afro sobre sus características religiosas y culturales (Prandi, 1998; Oro, 2002), también es un

política (Giménez Beliveau y Carbonelli, 2018) por parte de los practicantes en relación a sus derechos civiles como religiosos, pero las mismas surgen de organizaciones que no se desprenden de la estructura política estatal, sino de la organización misma de los ciudadanos. Por lo tanto, al hablar de emergencia de “grupos políticos afroreligiosos” no me refiero a la constitución de partidos políticos confesionales (Carbonelli, 2014), sino a la conformación de organizaciones colectivas de afroreligiosos que procuran hacer uso estratégico de la política. Al entenderla en un sentido amplio, la misma es una herramienta heterogénea que adopta distintas formas y modalidades, la cual es incorporada por las agrupaciones afroreligiosas para el planeamiento de sus acciones colectivas.

En relación a lo anterior, en los últimos años lo digital consolidó su posición dentro del diverso conjunto de instrumentos políticos accesibles. El uso regular de herramientas digitales no es algo novedoso, tal como lo desarrollé en la introducción. No obstante, desde la última década estos componentes adoptaron una centralidad clave en la vida cotidiana de los actores y, por ende, de las agrupaciones también. Todos los aspectos de la vida social se vieron intensamente atravesados por este incremento de la presencia de lo digital, llegando al punto que la antigua división analítica entre procesos “virtuales” y “no virtuales”, resultara teóricamente obsoleta. En los tiempos que corren, sería un sesgo para la investigación sobre estos temas pensar que es posible diferenciar y separar lo que ocurre de forma digital y lo que ocurre de forma presencial. Vivimos en un *continuum* espaciotemporal en el que se da una retroalimentación constante de ambas modalidades. Sin embargo, es necesario emplear ciertos conceptos o nociones que identifiquen aquello que puede caracterizarse como digital y como no-digital y, principalmente, que nos permitan comunicarlo científicamente.

El quehacer antropológico va mudando de forma a medida que la sociedad misma lo va haciendo. Como investigadores, no quedamos exentos de las transformaciones sociales que envuelven a los actores que estudiamos, sino que también estamos atravesados por las mismas. Por lo tanto, nuestra labor científica se encuentra en constante reformulación. La digitalización de la vida cotidiana es un fenómeno que, pese a que empezó a acrecentarse desde hace un tiempo, aún se encuentra transitando una intensificación en sus alcances. En consecuencia, al intentar reflexionar teóricamente sobre estos procesos que son parte de nuestro presente, aparecen “múltiples líneas de fuga” (Daza Prado y Di Próspero, 2019) en las producciones científicas que elaboramos. Nos encontramos abordando objetos de estudio que tienen entre sus rasgos centrales la característica de fluir en un continuo cambio y diversificación, cuya dinámica se mueve a un ritmo más acelerado que el que podemos llegar a abarcar en cada investigación concreta.

Con esta consideración, en el presente escrito no pretendo desplegar un uso conceptual que resulte superador de la complejidad en torno a lo digital que nos envuelve como profesionales. Propongo, en cambio, el empleo de categorías

factor a considerar con atención. Más aún, si se tiene en cuenta que dichas diferencias pasaron, en muchas ocasiones, por procesos de mayor diversificación a raíz de la transnacionalización de las creencias en sí (Bem y Dorfman, 2011; Juárez Huet, 2017; Carrone, 2020), lo cual instala nuevos matices en la diversidad preexistente y disidencias entre los practicantes.

que son útiles a los objetivos de este artículo. Su selección y uso resultan viables analíticamente para poder desarrollar las reflexiones a lo largo de estas páginas, pero no espero que lo sean para el general de las investigaciones afines a este tema. Por eso, encuentro fundamental especificar de forma clara de qué manera pongo en juego las categorías adoptadas y qué alcances le atribuyo a las mismas, ya que están interpeladas por discusiones teóricas que aún no fueron del todo saldadas. Al tener en cuenta la genealogía de los estudios antropológicos sobre lo digital ya desarrollada en la introducción, me inclino hacia la interpretación de lo digital como un componente que resulta transversal a la vida social en general, y no como un espacio delimitado y separado de otros. Es por eso que empleo las nociones de *online/offline* para reflexionar sobre las distintas prácticas de los grupos afroreligiosos estudiados. No obstante, comprendo que el uso diferenciado de ambas categorías puede parecer reforzador de esa dicotomía teórica obsoleta. A los fines de evitar dicha lectura, considero necesario aclarar que, al hablar de *online/offline*, no me refiero a elementos que son esencialmente antagónicos entre sí y funcionen de manera separada con lógicas distintas. Con el uso de dichas categorías, busco diferenciar aquellas interacciones sociales que suceden principalmente a través de una mediación tecnológica, de aquellas que se dan sin ese componente como central. Al mismo tiempo, es pertinente aclarar que la sociabilidad no se da de una forma u otra sino que, tal como se viene planteando en líneas anteriores, hay una continuidad entre lo *online* y lo *offline*. Incluso, esto posibilita que tengan lugar interacciones que podrían ser pensadas como híbridas, ya que presentan elementos mixtos de manera simultánea (por ejemplo, dos personas que se encuentran hablando cara a cara y, al mismo tiempo, se reenvían algún contenido digital mediante sus teléfonos celulares). En consecuencia, al hablar de *online*, me refiero a procesos de sociabilidad que tienen como característica principal la mediación de tecnologías digitales en el intercambio entre personas. Por otro lado, al hablar de *offline*, me refiero a aquellas interacciones que tienen en un primer plano la presencialidad como característica organizadora de la situación. La diferencia analítica que propongo plantear a los fines de esta investigación entre ambos conceptos, está en si la mediación digital es un componente central en la experiencia social observada, o no lo es. Por lo tanto, no se trata de pensar si una interacción tiene elementos digitales o no los tiene, ya que actualmente es imposible proponer una separación sólida al respecto, porque lo digital atraviesa y compone lo general de la vida social. El empleo de las categorías *online/offline* que propongo desplegar en este escrito es, puntualmente, para dar cuenta de si es una interacción que está principalmente mediada por lo digital o si, en cambio, es dotada de sentido por lo que sucede sin mediación digital entre los actores.

Hechas estas pertinentes aclaraciones teóricas, procederé a detallar brevemente algunos aspectos metodológicos de esta investigación. Entendemos que la vida social del general de la población experimentó una fuerte digitalización (Gómez Cruz y Harindranath, 2020), y claro está que mi trabajo de campo no fue la excepción. Desde mis acercamientos etnográficos iniciales, me encontré envuelta en una modalidad de trabajo doble: presencial y digital (o, en los términos que venimos tratando, podría decir *online* y *offline*). Al pensarlo en

retrospectiva, tengo consciencia de que, en muchos casos, mis primeras aproximaciones a las agrupaciones empezaron de manera digital: agregué gente como amiga en Facebook, analicé posteos que hacían en sus perfiles, vi transmisiones en vivo, envié mensajes instantáneos. Esto se dio especialmente con aquellos actores que se localizaban en ciudades geográficamente lejanas a donde vivo. En un primer momento, me resultaba poco accesible acercarme físicamente a ellos; por lo tanto, opté por tejer mi red de vínculos mediante una base inicial de interacciones que sucedieron de manera *online*. Esto posibilitó que, en ocasiones futuras, pudiera visitarlos presencialmente en las casas o asistir a eventos puntuales a los que me invitaban, ya que habíamos entablado cierta confianza de manera *online*. Esos intercambios iniciales con los actores me facilitaron que, ante las oportunidades específicas que tenía de movilizarme hacia ellos presencialmente, pudiera aprovechar notablemente cada encuentro. Por ejemplo, intercambiaba conversaciones sobre temas que ya habíamos hablado previamente de manera general vía mensajería instantánea y cuya profundización resultaba enriquecedora para mi trabajo de campo. En continuidad, una vez que me retiraba de los encuentros presenciales, seguía manteniendo la regularidad de las interacciones mediante redes sociodigitales. En los casos de aquellos actores a quienes ya conocía personalmente, las interacciones con mediación de dispositivos digitales múltiples (Grillo, 2019) también jugaron un rol central. Pese a que quizás se encontraban cercanos a mí geográficamente o que ya teníamos un vínculo construido previo a entablar interacciones *online*, la posibilidad de mantener un intercambio frecuente y empático se intensificó con el uso de plataformas sociodigitales.

Vale aclarar que –paulatinamente– comprendí que el empleo de estos dispositivos no sólo era central para la realización del trabajo de campo como herramienta en sí, sino también una vía para presentarme a los actores o extender un vínculo. Acceder a la comprensión que ellos mismos hacen sobre el uso de dichos dispositivos y volver inteligibles los significados de las interacciones *online* que emergen en su día a día se tornó un foco de atención clave para poder interpretar el fenómeno más amplio de las estrategias desplegadas por las agrupaciones políticas afroreligiosas. Entonces, para el desarrollo de la investigación, resultó un eje central el: “conocer a los internautas en sus propias bitácoras digitales cotidianas” (Meneses Cárdenas, 2019:98). Para esta tarea, puse en juego un diverso conjunto de herramientas: observación participante, realización de entrevistas (tanto de forma presencial como *online*), visualización de contenido gráfico y audiovisual que los actores generaban en diversas plataformas (*Facebook, Youtube, Instagram*), entre otras. Por ende, es correcto afirmar que lo digital estuvo desde el momento cero de la investigación y es parte constitutiva de todos los pasos que di en la misma, hasta el presente. No sólo llevo a cabo mi trabajo por medio de un soporte que está compuesto metodológicamente en gran medida por herramientas digitales (uso de redes sociodigitales, teléfono celular, computadora portátil, redes de acceso a internet). También es necesario sumar el análisis de la presencia de dichos elementos en la vida de los actores, cómo éstos se vinculan con los mismos, qué significados le atribuyen, entre otras cuestiones. Llegado este punto, la noción de “co-presencia” (Di Próspero, 2017)

resulta más que útil para pensar en el desarrollo de mi proceder etnográfico. La co-presencia implica que no hace falta excluyentemente la presencia física del investigador junto a los “nativos” para poder desarrollar un vínculo empático con los mismos. Con las distintas herramientas digitales, es posible establecer lazos de reciprocidad con los actores, ya que posibilitan que uno esté “presente-ausente” al mismo tiempo (presente en el lazo, ausente de forma física). En este sentido, uno como investigador está continuamente siendo interpelado por el campo. Hasta la fecha, el trabajo de co-presencia que desarrollo con las agrupaciones estudiadas es principalmente mediante el uso de la plataforma Whatsapp, en donde soy parte de varios grupos de chat diferentes, además de mantener conversaciones individuales de forma “privada” con algunos actores. Lo más usual es el envío de mensajes escritos y audios de voz, aunque en estos últimos tiempos se disparó la modalidad de comunicación vía videollamada grupal, tanto mediante esa aplicación como también por otras similares.⁵ Sobre este aspecto, me resulta interesante la propuesta de considerar metodológicamente el uso de Whatsapp como un “invernadero de datos” (Meneses Cárdenas, 2019). La participación constante en los grupos de chat que tienen los actores y la mantención regular de interacciones con ellos mediante la aplicación, es una tarea que permite recolectar de forma progresiva una amplia cantidad de información más que relevante para comprender la construcción nativa de significados.

Finalmente, la selección y clasificación de datos obtenidos mediante las herramientas digitales –claro está– es una labor ardua y extensa. Para la misma, pasé por distintos mecanismos de procesamiento de esos datos. En los inicios, me dedicaba a registrar todo lo que podía de la información que los actores generaban en las redes sociodigitales: transcribía a texto una gran cantidad de material audiovisual, guardaba las imágenes que ponían en circulación, almacenaba links, procuraba anotar a diario –y lo más literal que podía– los intercambios que tenían lugar entre usuarios. Finalmente, entendí que todo lo que sucede de manera *online* consolida un flujo de procesos sociales que se caracteriza por ser constantemente cambiante y –por mucho que nos pese a los investigadores– en reiteradas veces impredecible. En consecuencia, procedí a registrar los datos a partir de otro recorte temporal. No me incliné tanto a condensar diariamente la información, una tarea que resultaba además de poco práctica, altamente extenuante. En cambio, pasé a registrar de manera semanal, o a veces más espaciado aún, dependiendo el caudal de interacciones que tenían lugar. Continué con atención aquellos acontecimientos e intercambios que me parecían relevantes en el momento que sucedían (a raíz de, por ejemplo, las discusiones y cantidad de mensajes que generaban en los *chats*), pero dejé que la posterior lectura de los actores sobre su impacto en el tiempo le diera la carga de significado correspondiente a partir de la cual guiar mi atención.

En definitiva, en mi trabajo de campo me encontré en el esfuerzo constante de tomar cierta distancia de algo que nos atraviesa inevitablemente e invade

⁵ Algunas de las que se usaron más frecuentemente como alternativa a la vídeo-llamada por Whatsapp fueron: Zoom, Google Meet, Google Dúo, Jitsi Meet, Facebook Messenger.

nuestro día a día, como son las interacciones mediadas por tecnologías. Cada vez que tenía mi teléfono celular lleno de mensajes e información prestaba atención. No obstante, antes de proceder a su registro y análisis, dejaba que pasara la “explosión” para –con el tiempo– ver si efectivamente eran cosas relevantes para la experiencia de los actores o si sólo fue un “clima” que se provocó en un día específico. Entendí que esto último era algo bastante común, ya que lo digital acompaña la trayectoria general de las personas, tanto en actividades, estados de ánimo, sociabilidades, etcétera. Muchas veces me encontré con que existen oportunidades en las cuales se genera una fuerte dinámica en redes sociodigitales y que llama poderosamente la atención del curioso ojo etnógrafo. Sin embargo, al pasar ese momento, hay una gran cantidad de eventos que no resultan significativos para los actores, sino que simplemente son comprendidos como un episodio más de su cotidianidad. Al registrar a diario, cometía el error de darle demasiada importancia a sucesos que no eran relevantes para las personas que estudiaba y de quienes me interesaba recuperar su perspectiva. Por eso, procedí a analizar los registros con cierta distancia temporal e identificar elementos que fueran recurrentes y relevantes para los actores, junto con la interpretación que ellos hacían de los mismos. De esta forma, traté de evitar caer en esa absorbente marea de estímulos informativos que son las redes sociodigitales, en las cuales todo parece inmediato, único e importante; cuando en realidad, con el tiempo, muchos elementos distan de esas características excepcionales.

Activismo político afroreligioso en el Conurbano Bonaerense

La historia de las religiones de matriz afro en Argentina se caracteriza por un fuerte desarrollo a partir de mediados de la década de 1980, tras la finalización de la dictadura cívico-militar instaurada desde 1976. Existen registros iniciales de la presencia de este tipo de prácticas religiosas en el país hacia fines del siglo XIX y, a su vez, desde la década de 1960 se dio la primera etapa significativa de proliferación de las mismas, a partir de la llegada de sacerdotes y sacerdotisas afroreligiosos/as de países como Uruguay y Brasil. No obstante, pese a esos momentos, es principalmente con el retorno a la democracia que la expansión geográfica y el número de practicantes se elevó de forma notoria, teniendo una mayor incidencia en la provincia de Buenos Aires por sobre otras.⁶ Al mismo tiempo, lo que acompañó a las religiones de matriz afro en cada etapa de desarrollo fue una trayectoria de hostigamiento y discriminación social sufrida por sus practicantes regularmente en la vida cotidiana.⁷ Frente a esto, a lo largo del tiempo los

6 En particular, la instalación y expansión de las religiones de matriz afro en Buenos Aires se dio mayoritariamente en el Conurbano Bonaerense. Para una definición del mismo, ver nota al pie N° 1.

7 En relación a este punto, en Argentina los medios masivos de comunicación siempre jugaron un rol central a la hora de reproducir e instalar valorizaciones negativas en el sentido común de la sociedad respecto a este tipo de prácticas religiosas. Especialmente, a través del tratamiento mediático de las mismas bajo la categoría de “sectas”, a las cuales se les atribuyó un grado de peligrosidad que generó un estado de alerta en la población (Frigerio y Oro, 1998; Frigerio, 2000). Al mismo tiempo, la “guerra religiosa” (Frigerio, 2007) dinamizada por otros credos –

afroreligiosos adoptaron distintas estrategias, como la dinamización política para reclamar al Estado en búsqueda de legitimidad social (Frigerio, 2003).

En los últimos años, en el Conurbano Bonaerense surgieron diversas agrupaciones políticas de afroreligiosos que se nuclearon con el fin de luchar contra de la estigmatización. Las modalidades de organización y acción que exploraron fueron amplias y diversas en el tiempo. Sin embargo, actualmente: “[...] la acción de las organizaciones afroumbandistas se caracteriza por movilizarse localmente al interior de los municipios donde se encuentran, siendo la territorialización de sus prácticas políticas un rasgo cada vez más visible [...]” (Abalos Irazabal, 2020: 160). En este escrito, al hablar de “prácticas políticas territorializadas”, busco referirme a aquellas acciones políticas que tienen como uno de los objetivos principales el establecimiento de lazos sociales entre los practicantes de religiones de matriz afro y actores que les resultan próximos geográficamente. Dichos actores pueden ser de un espectro diverso: desde otros afroreligiosos o practicantes de otros credos, hasta vecinos/instituciones en general que no presentan una adhesión religiosa explícita. La intencionalidad de establecer vínculos sociales está enmarcada en la lucha por parte de las agrupaciones afroreligiosas contra la discriminación. En consecuencia, la estrategia de intentar —o no— aproximarse a un “Otro” (religioso o no-religioso) se pondera según la eficacia que los practicantes consideran que dicho acercamiento puede llegar a tener a corto o largo plazo, en términos de aportar positivamente a la legitimación social de su adhesión religiosa.⁸ Como resultado, las agrupaciones políticas afroreligiosas despliegan una diversidad de acciones estratégicas. Algunos ejemplos de las mismas pueden ser: la creación de espacios que propicien el diálogo interreligioso entre distintos credos, la celebración de ceremonias afroreligiosas con fines solidarios (como recolectar alimentos y ropa para la caridad) realizadas en conjunto con instituciones de ayuda social insertas en el barrio de pertenencia, campañas de preservación del medio ambiente en articulación con el gobierno local, entre otros.

En base a lo mencionado, puede afirmarse que la movilización de agrupaciones políticas afroreligiosas se encuentra en dinamismo constante y con un aumento en los últimos años. Sus estrategias de acción fueron modificándose a lo largo de la historia según el contexto social más amplio que envolvió a los actores. En relación a esto, algo que caracteriza al activismo político desde el pasado reciente es el hecho de accionar en un momento en el cual la presencia de lo digital en la vida cotidiana de los actores es masiva. Esto se debe,

particularmente, por parte de Iglesias pertenecientes a algunas comunidades evangélicas—también resultó un insumo para la desacreditación social de las religiones de matriz afro y la reproducción de una imagen peyorativa de las mismas (Oro, 2007).

⁸ Los conceptos de “Otro no-religioso” y “Otro religioso” (Abalos Irazabal, 2018) emergen de la definición sobre “ser afroumbandista” que realizan los propios practicantes sobre sí mismos, a partir de la cual se diferencian de todo aquél que no está bautizado en la religión, como también de aquellos afroreligiosos de templos que poseen costumbres rituales diferentes. Resumidamente, el “Otro” es todo aquel que no encaje en la definición que los afroreligiosos realizan sobre sí mismos como practicantes de su credo: tanto gente no afroreligiosa, como practicantes con procedimientos religiosos diferentes.

principalmente, a la expansión de las conectividades inalámbricas mediante dispositivos tecnológicos inteligentes, lo cual facilita que las personas puedan estar en constante interacción social en casi cualquier espacio/tiempo. En el caso de las agrupaciones políticas afroreligiosas sobre las cuales realizo trabajo de campo hace un tiempo, pude ver reflejado este crecimiento de lo digital de distintas maneras. Por ejemplo, en la aparición de programas audiovisuales divulgados mediante emisoras radiales y, simultáneamente, mediante plataformas digitales de transmisión por *streaming* tales como Facebook o Youtube, como también en el crecimiento del uso de la fotografía como construcción del relato político en las redes sociodigitales. En los últimos meses, la presencia cotidiana de estas herramientas en la vida de las personas se enfatizó de forma radical tras la situación de emergencia mundial ante la pandemia generada por la propagación del virus COVID-19. Progresivamente, con el avance del virus los contextos de interacción *online* también expandieron sus alcances hasta llegar a una instancia de digitalización (la cual en gran cantidad de casos fue total) de actividades centrales para las personas, tales como la educación, el trabajo o los vínculos afectivos. Es evidente que este salto radical en cuanto al grado de digitalización de la vida cotidiana impactó de formas diversas en la experiencia social de los actores; pero es indiscutible que, individualmente de las características que definan dicha experiencia en cada persona, significó cambios notables en el general de los casos. No obstante, aunque hoy en día lo digital parezca tener una relevancia primordial a la hora de analizar los fenómenos sociales —especialmente aquellos que se dan en contextos urbanos—, no deja de estar en relación dialéctica con lo que sucede de manera no-digital. En los párrafos siguientes demostraré que, aunque según los distintos momentos de la historia el foco puede colocarse sobre un contexto de interacción u otro, los espacios *offline* y los *online* están lejos de excluirse entre sí, ya que permanecen en diálogo constante y se afectan mutuamente. Es una falacia considerar que el transitar una etapa de fuerte digitalización de la vida cotidiana significa que lo que sucede *online* tiene existencia en sí mismo y es independiente a lo que sucede *offline*, y viceversa. No obstante, tal como expliqué en la introducción, sólo a los fines del análisis propongo analizar de manera tipificada primero qué características tiene el movimiento de afección desde los contextos de interacción *offline* hacia lo *online*, para luego pasar al movimiento contrario. En las líneas que siguen abordaré el primer caso.

Desde lo *offline* hacia lo *online*

Tal como desarrollé en la introducción, décadas atrás, desde la antropología —inspirada en los estudios en boga en el campo de la comunicación sobre la creciente “comunicación mediada por computadora” (Gómez Cruz y Galindo, 2005)—, se consideraba que al momento de usar la web, las personas desplegaban una identificación e interacciones que poco tenían que ver con su vida en el (por entonces) llamado “mundo real”. Luego de jugar su rol como usuarios, simplemente se desconectaban de internet y de sus identidades virtuales para continuar las actividades cotidianas. Según las teorizaciones de esa época, por lo tanto,

era viable definir y diferenciar el “mundo virtual” del “mundo real”, y aquellos investigadores que deseaban comprender un poco más las prácticas digitales de las personas, simplemente debían analizar el uso que las mismas hacían de/en las plataformas virtuales.

No obstante, como expresé en párrafos anteriores, lo que sucede de manera digital suele tener en la mayoría de los casos –aunque no siempre– sus raíces en lo experimentado de manera *offline* por los actores en su día a día. Con esto no me refiero a que todo lo que acontece en las redes sociodigitales sea un reflejo de lo que se da en ámbitos no-digitales, sino que actúa como una extensión del mismo. Este es un hecho que se enfatiza continuamente de la mano del ininterrumpido avance del mercado en materia de dispositivos electrónicos inteligentes, conectividades móviles a internet y una oferta de aplicaciones digitales cada vez más especializada. Por lo tanto, en los tiempos que corren, las conectividades digitales son parte constitutiva de la vida cotidiana de los actores, lo que resulta en flujos sociales en donde los mismos se extienden a ellos mismos y a sus relaciones sociales de forma constante. Los atributos que caracterizan a sus vidas *offline* impactan de forma directa en cómo se desarrollan sus experiencias *online*. Es necesario pensar en el contexto social, cultural y económico que atraviesa y constituye cotidianamente a los actores abordados para poder comprender un poco más en profundidad cómo emergerán sus vinculaciones *online* y con qué características.

En relación a esto, identifiqué tres aspectos propios de su vida *offline* como atributos centrales –y potencialmente determinantes– de la experiencia digital atravesada por los miembros de agrupaciones políticas afroreligiosas. En primer lugar, considero que las características demográficas son uno de los aspectos más relevantes en el caso abordado. Principalmente, las condiciones etarias pertenecientes a los actores demarcan cierto rango de posibles trayectorias o modos de vincularse con lo digital. Durante mi trabajo de campo pude percibir que aquellos activistas que eran más jóvenes se vinculaban de manera más naturalizada con los dispositivos electrónicos inteligentes.⁹ Eso se evidenciaba en, por ejemplo, un mayor uso cotidiano de las redes sociodigitales para difundir material perteneciente a la agrupación, en comparación de sus compañeros de mayor edad. A su vez, el uso no sólo es mayor en términos de cantidad o frecuencia con que tiene lugar, sino que también se puede identificar el desarrollo de una destreza superior en cuanto a conocimientos sobre cómo usar plataformas y dispositivos digitales. Con esto me refiero a que si bien personas de un amplio

9 La franja de edad en la que pienso al escribir esto es amplia, ya que no tengo analizadas las divisiones cuantitativas precisas al respecto. Sin embargo, en campo pude identificar cierta diferencia entre aquellas personas de hasta unos 30 o 40 años de edad (aproximadamente), de aquellas que superaban ese número, en relación al manejo de dispositivos tecnológicos. Pese a reconocer que son dos bloques extensos de edad –con los vacíos de información y detalle que eso implica– propongo emplear el dato a los fines de este escrito, para dar cuenta de forma general de la existencia de una notoria diferencia en la experiencia digital entre los “jóvenes” y aquellos de edad más avanzada. También sucede que para los actores analizados, la clasificación etaria parece exceder la edad biológica en sí, tal como menciono unas líneas más adelante en el escrito. Queda pendiente para futuras investigaciones la profundización en este punto, sobre el cual tengo un acercamiento aún exploratorio, pero que consideraba relevante mencionar en esta oportunidad.

espectro de edad se vinculan con lo digital, hay una tendencia a que las experiencias de quienes son de los mismos grupos etarios sean similares entre sí y diferentes en relación a la experiencia de otros grupos etarios. En consecuencia, aunque gente de diversas edades puede adquirir habilidades tecnológicas, hay cierta correlación entre grupos de edad avanzada y una experticia más básica o general sobre el uso de lo digital, mientras que los grupos jóvenes suelen desarrollar un saber digital más profundo que los posiciona de forma “amigable” con la tecnología. Un ejemplo concreto de esto es el caso de una activista afro-religiosa de más de 60 años que conduce un programa de radio perteneciente a su agrupación política-religiosa y que adoptó la modalidad de transmitir la emisión radial en simultáneo también vía *Facebook Live*. Esta opción fue idea de sus compañeros de activismo más jóvenes, quienes son a su vez los que la ayudan a preparar todo lo necesario para cada transmisión: le acomodan el celular, la conectan a Facebook, inician y finalizan la transmisión, leen los comentarios escritos que va dejando la audiencia para que ella pueda responder en vivo. Por lo tanto, la experiencia que dicha activista tiene en términos digitales es bastante básica, y los casos en los que realiza una actividad *online* más específica, es auxiliada por varios activistas más jóvenes, a quienes les resulta familiar el manejo de la plataforma digital. Sería un error tomar como norma generalizada el hecho que, mientras mayor sea la edad del usuario, menor va a ser su habilidad de manejo digital. Tal como vengo desarrollando, en la actualidad lo digital está inmerso en gran parte de la vida cotidiana de amplios sectores de la sociedad, independientemente de la edad que tengan las personas. No obstante, es más frecuente que las personas de edades jóvenes se desenvuelvan mejor como usuarios digitales, porque muchos de ellos fueron socializados desde la primera infancia —o posteriormente, mediante grupos de pares, el trabajo o las instituciones educativas— rodeados de dispositivos inteligentes o conectividades a internet. Por lo tanto, pese a las particularidades de cada experiencia individual, hay rasgos que tienden a ser generacionales y tiene que ver con haber estado en contacto con herramientas digitales desde edades tempranas o ámbitos de socialización de central importancia en la vida de las personas (Feixa, 2014; Lasén y Puente, 2016; Van Dijck, 2016). A su vez, es interesante cómo la percepción que los actores tienen sobre el manejo de redes que hacen ellos mismos y otras personas, es un elemento que resulta ordenador de las interacciones que tienen lugar y de la modalidad que adoptan las mismas. Al hacer trabajo de campo, noté las expectativas sociales que los activistas más grandes (y no portadores del capital del saber digital) construían en relación a sus compañeros “jóvenes”. Como norma de funcionamiento de la organización, el primer grupo etario reposaba en el segundo para, por ejemplo, la realización de una multiplicidad de tareas vinculadas a lo digital (capturar en fotografías y videos los eventos realizados, subirlo a las redes sociales y compartirlo, participar de reuniones por videollamada y en los chats, entre otros). El mayor entendimiento de las herramientas digitales era interpretado por parte de aquellos activistas que no compartían esa habilidad (y que solían ser, casi en el total de los casos, gente de edad avanzada) como un rasgo juvenil. La percepción de “juventud” como atributo social para estos actores, por lo tanto, iba más allá de la edad biológica en sí. En un sentido práctico,

frecuentemente era referenciada a la mayor o menor proximidad con lo digital. En reiteradas oportunidades, escuché intercambios entre los activistas de edad avanzada en los cuales emergían expresiones como: “hacerse el joven/moderno” (al intentar hacer uso de alguna herramienta digital), “los jóvenes manejan todo”, “a los viejos todo esto nos cuesta”, cuando se estaba conversando sobre algún tema relacionado al uso de redes sociodigitales o a los teléfonos celulares inteligentes. De esta manera, desde el discurso de los actores se plantea una clara diferencia generacional que va más allá de las edades numéricas, estando atravesada también por el tipo de relación que cada uno tiene con “la tecnología” (otra expresión nativa que escuché con frecuencia, esta vez para nombrar la experiencia de lo digital en un sentido amplio).

Otro rasgo demográfico que resulta central en cómo se desarrolla la experiencia digital de los actores es su perfil socioeconómico. El capital económico que los atraviesa impacta directamente en las prácticas de consumo tecnológico que pueden –o no– tener, lo que deriva consecuentemente en un vínculo de mayor o menor proximidad con la experiencia digital. Los recursos económicos de cada actor determinan sus grados de acceso a dispositivos tecnológicos o a servicios de conectividad a internet. Esta experiencia gradual y heterogénea de acceso se refleja, por ejemplo, en la cantidad de dispositivos inteligentes que tienen a su disposición y las competencias tecnológicas de los mismos (teléfonos celulares, computadoras de escritorio, *notebooks*, *tablets*), como también en la disponibilidad de uso que tienen de dichos aparatos. En mi trabajo de campo percibí que aquellos actores que poseían recursos económicos habilitantes para adquirir uno o más dispositivos nuevos y de mayor calidad tecnológica, desarrollaban una trayectoria digital diferente a las personas de reducido capital económico que muchas veces poseían dispositivos de menor soporte tecnológico a comparación de los otros. Esto impactaba en que, por ejemplo, en reuniones políticas por videollamada como la descrita al inicio del escrito, sucediera que la participación de los activistas se diera de forma desigual. Quienes poseían dispositivos más precarios estaban condicionados a interactuar limitadamente, ya que no les andaba bien el micrófono o la cámara, o directamente no podían participar porque los aparatos no toleraban las aplicaciones digitales propuestas para las reuniones. Por último, también estaba el caso de personas que ni siquiera eran dueñas directas de dispositivos tecnológicos y que, a la hora de realizar alguna actividad política de carácter *online*, debían pedir prestadas las herramientas a otras personas, dependiendo de las condiciones que las mismas les impusieran, por ejemplo, en cuanto al tiempo de uso. Esa multiplicidad de casos diferentes se presentó con frecuencia en mi trabajo de campo, y considero que se corresponde con la diversidad de experiencias socioeconómicas que presentan los afroreligiosos entre sí. Históricamente, en la Argentina, las religiones de matriz afro se expandieron al interior de los sectores populares y de los sectores más empobrecidos de las clases medias (Carozzi y Frigerio, 1996). Pese a que con el paso del tiempo esto se amplió y se sumaron practicantes de distintos estratos sociales, el núcleo fuerte continúa estando en los sectores medios urbanos, concentrados principalmente en el Conurbano Bonaerense. Este espacio geográfico y social, tal como se detalló en el inicio del escrito, se caracteriza demográficamente por

reunir trayectorias socioeconómicas fuertemente desiguales y heterogéneas entre sus habitantes. Esas diferencias se expresan, en consecuencia, en ejemplos como el recién abordado: la mayor o menos posibilidad de acceso a lo digital, y el tipo de socialización experimentada en relación a dicho ámbito.

Finalmente, un tercer elemento propio de la experiencia *offline* de los actores que influye directamente en las características de su experiencia *online*, es el conjunto de redes sociales en la cuales están inmersos en su día a día. En el proceso de desarrollar interacciones de tipo *online*, lo que sucede principalmente es una extensión digital de lazos sociales que son preexistentes de forma *offline* (Boyd y Ellison, 2007) en la vida cotidiana de los actores. Por lo tanto, la posibilidad de ampliar la red de contactos en la web está estrechamente vinculada con los escenarios de interacción social vividos de manera *offline*. En el caso de los activistas políticos afroreligiosos, esto impacta de manera más que relevante, ya que parte de su activismo político consiste en alcanzar a un mayor público para dar a conocer las agrupaciones de pertenencia. En consecuencia, resulta un trabajo laborioso para los actores superar los circuitos ya frecuentados de socialización y generar vínculos novedosos que puedan ser significados como positivamente estratégicos para sus proyectos políticos. Además, el hecho de plantear una identidad social (Frigerio, 2003) basada en una religiosidad de matriz afro genera que el ampliar la red de contactos devenga en un doble esfuerzo por parte de los activistas. Esto se debe al estigma social (Goffman, 2012b) sufrido por los mismos, ya que, como mencioné previamente, en la Argentina los afroreligiosos fueron históricamente víctimas de discriminación social, situación que se recrudeció de la mano de las constantes representaciones mediáticas fuertemente peyorativas. Esta larga historia de rechazo y violencia ubicó a los afroreligiosos en una posición socialmente marginal, así como también los obligó a desarrollar prácticas para gestionar estratégicamente su estigma. Dentro de dichas prácticas, se encuentra el intento de mantener su pertenencia religiosa de forma oculta e invisibilizada o, en caso de que ya sea conocida, disimular su presencia en la vida cotidiana. Un ejemplo concreto, vinculado al tema que compete a este trabajo, es la práctica usual entre los afroreligiosos que son usuarios de Facebook de crearse un perfil alternativo al perfil usado de forma genérica. Pasan a tener, entonces, un “Facebook personal” y un “Facebook de religión”. La finalidad de este segundo perfil es que resulte un “lugar seguro” en donde se sientan cómodos para compartir material vinculado a su adhesión religiosa: fotos de ceremonias, videos, canciones, escritos afines al tema, entre otras cosas. Para asegurar esa tranquilidad, es frecuente que al perfil religioso se agreguen como contactos sólo a otros afroreligiosos. Como resultado, “[...] en los Facebook personales se llevan a cabo interacciones vinculadas a otros aspectos de sus vidas, como el estudio, el trabajo, la familia, la recreación. Con esto, los practicantes evitan que se filtren ciertos símbolos religiosos en el perfil de Facebook al que tienen acceso los Otros lejanos” (Abalos Irazabal, 2018: 14). Estas lógicas de interacción *online* devienen de las lógicas de interacción *offline* que atraviesan a los actores y los contextos sociales en los cuales se encuentran inmersos: si en su día a día (*offline*) deben manejar estratégicamente su estigma –ocultándolo o disimulándolo– ya que son potenciales víctimas de discriminación, es posible que mantengan la

misma dinámica preventiva de manera *online*. Por lo tanto, las posibilidades de ampliar su espectro social de forma digital para su uso con fines políticos resulta bastante limitado, al menos en los momentos iniciales del proceso de extensión de los vínculos.

Desde lo *online* hacia lo *offline*

Continuando con los postulados teóricos que presenté en el apartado anterior, los cuales sostienen la mutua permeabilidad entre las experiencias sociales *online* y las *offline*, al mismo tiempo que la imposibilidad de pensar dichos espacios como esferas aisladas y separadas entre sí, analizaré cómo lo digital afecta a lo no digital en la vida política de los actores estudiados.

En los tiempos actuales, lo que caracteriza notablemente a los activistas políticos es que para gran parte de sus acciones, adoptan la modalidad digital como uno de los formatos por excelencia para su despliegue. El activismo político con empleo de herramientas digitales está lejos de ser una experiencia homogénea, ya que en esas vinculaciones que se construyen con lo *online*, emergen un sinfín de matices y escenarios posibles para las trayectorias, tanto a nivel individual de cada activista como a nivel grupal en cuanto al espacio político del cual son miembros. Como ya mencioné, uno de los fenómenos más destacables del pasado reciente es que los activismos políticos están caracterizados por un formato de organización y acción social fuertemente atravesado por el uso de redes sociodigitales (Pleyers, 2018). Esto posibilita la emergencia de reivindicaciones sociales motorizadas plenamente mediante herramientas *online*.¹⁰ Por otro lado, también propicia modificaciones en movimientos políticos que existían previamente al surgimiento de los nuevos activismos políticos, pero que comienzan a incorporar a su accionar algunos elementos característicos de los mismos. En cuanto a la emergencia de reivindicaciones dinamizadas casi totalmente de forma digital, pude registrar durante mi trabajo de campo el caso de “Arte, Pasión y Sabiduría” (A.P.S), una agrupación de tamboreros que realizaban ceremonias afroreligiosas con fines solidarios, para las cuales convocaban participantes mediante las redes sociodigitales. Incluso, la agrupación misma se dio a conocer públicamente, en primer lugar, mediante la creación de un perfil en Facebook; es decir que su existencia de manera social y política se consolidó desde la apertura de la cuenta en dicha plataforma.¹¹ Por otro lado, también registré agrupaciones políticas afroreligiosas que transitaron modificaciones y fueron, paulatinamente, aumentando el grado de digitalización de sus acciones. Un ejemplo concreto es el de “Congregaciones Afroumbandistas Solidarias Asociadas” (C.A.U.S.A),

10 Sólo a modo de ejemplo ilustrativo, se puede mencionar la convocatoria al paro internacional de mujeres del día 8 de marzo (también denominado “Movimiento 8M” o “8M”) citado por primera vez en el año 2017 a través de posteos en diversas redes socio-digitales.

11 Link al grupo de Facebook: <https://www.facebook.com/groups/271506600135324>. Última visita: 26/05/2021. Se creó en el año 2018, en vísperas de la realización del primer evento solidario. La actividad se vio suspendida en el año 2020, tras la situación epidemiológica mundial provocada por el virus COVID-19.

una agrupación con una larga trayectoria que, con el paso del tiempo, fue incorporando a su activismo el uso de herramientas digitales para aumentar el posible público e impacto de sus acciones políticas.¹²

En cualquiera de las múltiples experiencias que pueden desarrollarse en cuanto a activismos *offline/online*, una constante en la actualidad es que lo digital se posicionó como un elemento central en el desarrollo de proyectos políticos por parte de agrupaciones o movimientos sociales. De este modo, la digitalización de las acciones políticas es parte constitutiva de las mismas, aunque tengan un desarrollo paralelo de manera *offline*. Durante mi trabajo de campo, pude identificar que cada instancia inicial de formulación de un proyecto político, el planeamiento de una acción o incluso la creación de una nueva agrupación, tuvo entre su agenda de tareas básicas de las cuales partir, la creación de perfiles en redes sociodigitales o la publicación digital de contenido afin a los intereses comunes de los activistas. Gran parte de los debates que se daban durante las reuniones a las que fui invitada giraban en torno a qué tipo de contenido divulgar en las redes sociodigitales, cómo y dónde hacerlo, si incluir contenido gráfico o no, a quién dirigirlo, entre otros aspectos similares. Vale aclarar que gran parte de estos debates terminaban transformándose —en más de una oportunidad— en enérgicas discusiones entre los miembros de las agrupaciones y no siempre finalizaban con un acuerdo entre las partes. Esta centralidad del elemento digital se extiende, incluso, cuando los proyectos políticos ya están instalados en la agenda pública y sus acciones están en marcha, con mayor o menor grado de trascendencia. Actualmente, las diversas herramientas digitales se tornan indispensables para asegurar la perduración de las actividades políticas a lo largo del tiempo. Por ejemplo, las plataformas sociodigitales son significadas por los activistas como espacios de los cuales hay que hacer un uso constante —y lo más hábil posible— para mantener la presencia latente de la agrupación en las interacciones sociales relevantes a los fines de la misma; en otras palabras, mantenerla “en agenda”. Es decir que lo digital no sólo es relevante para el lanzamiento o el origen de acciones y grupos políticos, sino que también lo es para su mantención a lo largo del tiempo y para asegurar un mayor grado de éxito en relación a los objetivos propuestos por los activistas.

En estos tiempos tan caracterizados por el desarrollo por parte de las personas de una vida cotidiana con rasgos *offline/online* simultáneos, lo que pasa (o no pasa) en las redes sociodigitales construye efectos de “realidad” y de legitimidad social. Por ejemplo, durante mi trabajo de campo escuché con frecuencia a activistas dictaminar que determinada agrupación política estaba “desapareciendo” de la arena política o se estaba disolviendo, lo cual era deducido por el hecho que en el perfil de Facebook ya no posteaba contenido nuevo con regularidad. Lo mismo sucedía en sentido contrario: si determinada agrupación o referente político subía gran cantidad de contenido a las redes de manera cotidiana o si el contenido era reproducido y divulgado por muchas personas, los activistas

¹² Link al grupo de Facebook: <https://www.facebook.com/groups/nuestracausa>. Última visita: 26/05/2021.

tendían a leerlo como un momento de ascenso político. La existencia de las personas como actores sociales no está esencialmente en las redes sociodigitales, sino que existen de forma *offline*. Pero las modalidades de interacción social extendidas actualmente demandan que los actores estén envueltos constantemente en una amplia red heterogénea de conectividades *online* y este hecho es significado en la experiencia cotidiana, muchas veces, como un aspecto central para “existir” socialmente. Las personas no *son* en las redes *online*, *están* inmersas en las mismas. Pero el caso de no estar presentes en dichas redes es significado por los actores como si no existieran socialmente, como un “no ser”, un “quedar por fuera”. Por lo tanto, están vinculados a un espacio digital que determina sus percepciones sociales de “ser” en la sociedad *offline* y la influye directamente.

Lo que sucede en las redes sociodigitales adquiere un protagonismo clave en el día a día en múltiples ámbitos de la vida social. En el caso de los grupos políticos afroreligiosos estudiados esto se materializa, por ejemplo, en el hecho que los activistas están constantemente pendientes de qué impacto genera su contenido político dentro de las plataformas digitales. Hay nuevos elementos que son percibidos como indicadores del grado de aceptación y legitimidad que tienen sus acciones políticas: la cantidad de *likes* y comentarios que reciben en Facebook y cuántas veces es compartido un posteo, cuántas solicitudes de “seguimiento” tienen en Instagram, cuántas visitas hay en los videos subidos a Youtube, cuánto dinamismo tienen los grupos de chat en Whatsapp. A su vez, dependiendo de si la repercusión *online* generada es la deseada o no, se fortalecen las mismas acciones o se realizan nuevos cambios estratégicos al respecto. Un ejemplo que identifiqué es el hecho de que los activistas planificaran modificaciones en los modos de redactar un posteo digital o en el tipo de etiquetas que se anexan al mismo, luego de que no tuvieron la cantidad de interacciones esperadas como respuestas por parte de otros usuarios al material subido en la plataforma.

Por último, otro elemento que emerge como herramienta política clave para los actores estudiados es la fotografía. La autorepresentación en redes sociodigitales mediante *selfies* es una práctica que se extendió fuertemente en los últimos años y que nuclea un conjunto de significados centrales para la vida social de los actores, quienes perciben la plataforma digital como un lugar de enunciación por excelencia de políticas de identidad (Enguix y Ardévol, 2009; San Cornelio, Roig y Ardévol, 2017). La *selfie* es experimentada como un modo de hacer un relato autobiográfico, por lo que resulta un producto narrativo que está inmerso en una red de relaciones entre diversos elementos, tales como, el espacio/tiempo que se visualiza en la *selfie* y su posteo, la imagen presentada por el actor sobre sí mismo, el público al cual se proyecta, entre otros. En el caso de las agrupaciones políticas afroreligiosas, pude percibir un interesante cuidado del detalle a la hora de tomar fotografías de acciones políticas y exhibirlas en la web. Interpreto ese énfasis en el cuidado de “lo que se muestra” y “cómo se muestra” por parte de los afroreligiosos, como entender a las redes sociodigitales significándolas como una posibilidad de hacer un relato narrativo y visual de forma controlada. Estos son aspectos particularmente importantes para dichos actores porque, como mencioné en párrafos anteriores, dentro de la histórica discriminación social encontraron en las representaciones mediáticas uno de los principales agentes reproductores del estigma

sufrido (Frigerio, 2000). Por lo tanto, de la mano de la expansión de las plataformas digitales y la conectividad *online*, emerge también la oportunidad de “mostrarse” públicamente como grupo religioso de una forma deseada y no estigmatizante. Significa la posibilidad de tener una herramienta *online* con la cual intentar modificar las relaciones de poder asimétricas en las cuales se encuentran inmersos de manera *offline*, lo cual es enarbolado por las agrupaciones políticas afroreligiosas como un modo de accionar políticamente en contra de la discriminación y a favor del respeto a la diversidad religiosa. Un ejemplo concreto y reciente de esto último puede ser el hecho de que, en muchos casos, a la hora de visualizar las actividades realizadas en los últimos meses en el marco de la pandemia, los activistas optaron por publicar en las redes sociodigitales fotografías en las cuales se podía apreciar con claridad que los miembros de la agrupación estaban cumpliendo con las normas protocolares recomendadas (uso de barbijo o tapaboca, distancia social preventiva, distribución de alcohol en gel para higienizar las manos de los participantes). De esta forma, los activistas afroreligiosos buscaban generar una imagen pública positiva de la religión, presentándose a sí mismos como actores sociales responsables e involucrados activamente en el cuidado de la sociedad. Cabe aclarar también, que la acción de visualizar determinados elementos de manera *online* no concluye con la colocación del contenido en la web. Usualmente, el contenido luego es compartido reiteradas veces por distintos usuarios, según la herramienta disponible de la plataforma en la que se encuentren interactuando. Un ejemplo común es el “compartir recuerdos” de Facebook, opción mediante la cual pueden traer al presente el registro fotográfico de eventos del pasado sobre el que se haya hecho alguna publicación, reafirmando así una cuidada construcción identitaria de la agrupación en base a un medido relato de su trayectoria activista.

Conclusiones

Al inicio de estas páginas, propuse como objetivo principal del trabajo analizar cómo se dan los vínculos de mutua permeabilidad entre interacciones *online* y *offline*, reflexionando particularmente a partir de lo experimentado por grupos políticos afroreligiosos de Buenos Aires, Argentina. A su vez, proyecté identificar cuáles son las principales características que definen a dicha experiencia. Para tal fin, inicié con una breve presentación de cómo se teorizaban desde las ciencias sociales las problemáticas vinculadas a la web en sus estudios iniciales durante la década de 1990. Luego, procedí al desarrollo de conceptualizaciones antropológicas que están teniendo lugar en los últimos años sobre el estudio de lo digital. De manera central, retomé la noción de la imposibilidad de concebir lo que sucede en la web y lo que sucede fuera de la conexión a la misma, como dos esferas claramente diferenciables y separadas entre sí. Es necesario dejar de lado la interpretación de “internet” o “lo virtual” como un punto de partida para los abordajes antropológicos, para pasar a entenderlo como un elemento más a problematizar a lo largo de las investigaciones. Enfatiqué, por lo tanto, que lo *online* y lo *offline* constituyen un entramado complejo y heterogéneo de conectividades por donde circulan los actores, sus interacciones sociales, las relaciones de poder que los atraviesan, entre otras cosas.

Luego de realizar dichas aclaraciones teóricas –y tras una breve presentación del activismo político afroreligioso en el Conurbano Bonaerense– procedí a analizar esa relación entre *online/offline* a lo largo de dos apartados en los cuáles reflexioné, en primer lugar, sobre cómo permea lo *offline* a lo *online*, y en segundo lugar sobre cómo lo *online* afecta, a su vez, a lo *offline*. Respecto al primer movimiento de afección (“primero” únicamente en términos de presentación argumentativa), identifiqué que hay tres elementos centrales pertenecientes a la experiencia *offline* de los actores que influyen de forma directa en las posibles experiencias digitales a transitar por ellos. Estos elementos son: las características etarias y socioeconómicas de los usuarios, así como también la red de relaciones sociales en las cuales se encuentran inmersos de forma previa a su extensión en modalidad *online*. Di cuenta de cómo la edad que tenga la persona y/o su capital económico afecta directamente en su grado de proximidad o distancia con las materialidades digitales y las experiencias *online*. Señalé una fuerte relación entre actores de mayor edad y un saber tecnológico más genérico o básico, así como también el hecho que según el grado de capital económico disponible a disposición del actor, sus condiciones materiales como usuario se verán fuertemente modificadas. A su vez, la red de relaciones en las que se encuentre inmerso cotidianamente influirá en las interacciones sociales a desarrollar primariamente *online*. En relación a esto, así como los vínculos más positivos de la vida de una persona pueden ser extendidos a la redes sociodigitales, también se exportan todas las relaciones de poder por las que es atravesada. En el caso de los grupos analizados, por ejemplo, la discriminación religiosa sufrida cotidianamente puede reproducirse también en formato digital, lo que lleva a que los actores desarrollen prácticas para gestionar estratégicamente el estigma o la posible manifestación del mismo. Por otro lado, respecto al movimiento de afección desde lo *online* hacia lo *offline*, destacué la centralidad que adquirieron en los últimos años las redes socio-digitales como espacios por excelencia de enunciación de identidades políticas y de dinamización de activismos. Los miembros de las agrupaciones políticas afroreligiosas valorizan esta potencial agencia de lo digital como herramientas esenciales para llevar adelante una lucha contra la discriminación, así como también para presentar una imagen de sí mismos que sea percibida como socialmente legítima. Este último punto tiene que ver, principalmente, con la visualización peyorativa que los medios masivos de comunicación realizan regularmente sobre las prácticas religiosas de matriz afro. Con la emergencia de las redes sociodigitales y con la instalación de la captura de *selfies* como práctica cotidiana, los actores experimentan las interacciones *online* como nuevas opciones para moverse dentro de las asimetrías de poder, y como nuevas posibilidades de acción.

Para concluir, a partir de todo lo exployado en las páginas anteriores, se puede afirmar que los actores estudiados, como usuarios de materialidades y/o ámbitos digitales, están compuestos por una relación transversal de mutua permeabilidad entre sus experiencias *online* y *offline*. Los actores han incorporado las tecnologías a sus prácticas políticas cotidianas y las mismas son parte constitutiva de los procesos de socialización, llegando incluso a producirse cierto borramiento de las fronteras o límites que tanto tiempo se consideraron como existentes entre lo digital y lo no-digital. Durante mi investigación, registré elementos de

campo que emergían de forma *online*, otros que lo hacían *offline*, como también situaciones que no tenían eje fijo en ninguno de los dos contextos de interacción y se extendían entre uno y otro de forma simultánea. Un modo en que observé esto de manera concreta fue en oportunidades en las que fui invitada a participar en reuniones presenciales de agrupaciones políticas afroreligiosas, durante las cuales surgieron discusiones que remitían a determinadas prácticas *online* desarrolladas por algunos miembros por fuera de la agrupación en sí. Se generaban debates e incluso conflictos de manera presencial a raíz de, por ejemplo, conversaciones de *Whatsapp* privadas que habían tenido determinados integrantes del grupo, durante las cuales establecieron alianzas políticas específicas. Esos episodios son un claro caso de una situación que se da de forma *offline*, pero en la cual el resultado de las interacciones está afectado directamente por cosas que sucedieron de forma *online*. Por otro lado, para dar un ejemplo concreto de campo en el que observé el movimiento de afección en sentido contrario, puedo mencionar casos en los cuales las agrupaciones realizaron eventos políticos públicos. Los días siguientes a los mismos, la dinámica en las redes sociodigitales y todas las interacciones que tienen lugar allí, estuvieron estrechamente ligadas al acontecimiento que sucedió de manera *offline*. Incluso, he sido parte de grupos de Facebook que se encontraban con una mínima o nula actividad digital hasta que sucedía algún evento de forma *offline*, y a partir de eso el espacio *online* “revivía”, ya que era donde después se exhibían las fotografías, los videos y el material sobre el evento.

Queda pendiente para futuros trabajos profundizar en detalle sobre cuáles son los supuestos implícitos en el uso intensivo que los activistas políticos afroreligiosos hacen de las redes socio-técnicas (Gómez Cruz, 2012), abarcando más elementos que los abordados durante este escrito. Por ejemplo, considero interesante reflexionar sobre qué grado de durabilidad política le atribuyen los actores a lo que sucede en las experiencias *online*, las cuales tienen lugar en plataformas digitales que se caracterizan por un inmenso flujo de información y constante actualización de su base de datos. También es relevante reflexionar sobre qué tipo de rituales genera esa apropiación tecnológica en la vida cotidiana en relación a las actividades políticas. Durante mucho tiempo, el activismo político pasó por “poner el cuerpo”, es decir, esforzarse y trabajar duro en actividades de manera presencial, participar de eventos, movilizarse en espacios públicos, entre otros. Pero en los tiempos que corren: ¿qué consideran los actores como una experiencia activista “legítima”? ¿Para generar sentidos de pertenencia hace falta la presencialidad física o, por ejemplo, un usuario que se dedica únicamente a divulgar *flyers* o re-postear fotos en Facebook es considerado también un activista con igual legitimidad que aquellos que “ponen el cuerpo” de forma presencial? Este tipo de interrogantes y más deben componer nuestra agenda de investigación, ya que son de central relevancia para las sociedades actuales. A su vez, para poder dar respuestas a las mismas, como profesionales debemos insistir en “desesencializar lo digital” y problematizar cada uno de sus aspectos. Es necesario priorizar el seguimiento y análisis de las diferentes conectividades que van generando los actores, ya que allí es en donde se traza el verdadero trabajo de campo de investigación.

Referencias bibliográficas

Abalos Irazabal, Mariana (2018). “Ser de religión. Construcción y manejo estratégico de la identidad social afroumbandista en contextos religiosos y seculares del Conurbano Bonaerense”, en: Actas de las X Jornadas de Sociología de la UNLP-FaHCE. Ensenada, Universidad Nacional de La Plata.

Abalos Irazabal, Mariana (2020). “Religiones de matriz afro y nuevos activismos políticos al interior del Conurbano Bonaerense”, *Religião & Sociedade*, Año 2020, Vol. 40, pp. 157-178.

Bakardjieva, Maria (2008). “How can Researchers make sense of the issues involved in Collecting and Interpreting Online and Offline data? A response to Shani Orgad”, en: Markham, Annette y Baym, Nancy (Eds.): *Internet Inquiry*. Thousand Oaks, Sage, pp. 54-60.

Bem, Daniel y Dorfman, Adriana (2011). *Terreiro, território e transnacionalização religiosa no Prata, Territorialidades humanas e redes sociais*, Brasil. 1ed.

Boyd, Dana y Ellison, Nicole (2007). “Social network sites: Definition, history, and scholarship”, *Journal of Computer-Mediated Communication*, Vol. 13(1), pp. 210-230.

Carbonelli, Marcos (2014). “Los evangélicos en la arena política del conurbano. Dilemas y horizontes de una apuesta religiosa territorial”, *Mitológicas*, 19, pp. 41-63.

Carles, Feixa (2014). *De la Generación@ a la #Generación. La juventud en la era digital*. Barcelona, Editorial NED.

Carozzi, María y Frigerio, Alejandro (1996). “Los devotos de la umbanda en Argentina. Quiénes son y por qué asisten a los templos” *Boletín de lecturas sociales y económicas de la UCA*, 3(14), pp. 70-82.

Carrone, Nahuel (2020). “Procesos de innovación religiosa afroamericana: instancias de reafirmación, complementación y negación de variantes religiosas”, *Scripta Ethnologica*, 42, pp. 123-146.

Di Próspero, Carolina (2017). “Antropología de lo digital: Construcción del campo etnográfico en co-presencia”, *Virtualis*, 8(15), pp. 44-60.

Di Prospero, Carolina y Daza Prado, Daniel (2019). “Etnografía (de lo) digital. Introducción al dossier”, *Etnografías Contemporáneas*, 5(9), pp. 66-72. Recuperado a partir de <http://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/506>

Enguix, Begonia y Ardévol, Elisenda (2009). “Cuerpos “hegemónicos” y cuerpos “resistentes” en las webs de contacto”, Comunicación presentada en el Congreso: El cuerpo objeto y sujeto de las ciencias sociales y humanas, Barcelona.

Escobar, Arturo (1994). "Welcome to Cyberia. Notes on the Anthropology of Cyberculture", *Current Anthropology*, Vol. 35(3), pp. 211-231.

Frigerio, Alejandro (2000). "¿No será una secta?: imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción", *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 11, pp. 387-404.

Frigerio, Alejandro (2003). "¿Por nuestros derechos, ahora o nunca!" Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina", *Revista Civitas*, Vol. 3(1), pp. 35-68.

Frigerio, Alejandro (2007). "Exportando guerras religiosas: as respostas dos umbandistas à IURD na Argentina e no Uruguai, en: Gonçalves Da Silva, Vagner (Ed.): *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, Brasil, Editorial EDUSP, pp.71-117.

Frigerio, Alejandro y Oro, Ari (1998). "Sectas satánicas" en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil", *Horizontes Antropológicos*, 4(8), pp. 114-150.

Giménez Beliveau, Veronica y Carbonelli, Marcos (2018). "Militando a Francisco: Territorio, compromisos y orientación institucional del activismo político y religioso en la Argentina contemporánea", *Ánfora*, 25(45), pp. 167-196.

Goffman, Erving (2012a) [1956]. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Goffman, Erving (2012b) [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Gómez Cruz, Edgard (2012). *De la cultura Kodak a la imagen en red. Una etnografía sobre fotografía digital*. Barcelona, Editorial UOC.

Gómez Cruz, Edgard y Ardévol, Elisenda (2013). "Ethnography and the Field in Media(ted) Studies: A Practice Theory Approach", *Westminster Papers in Communication and Culture*, Vol. 9(3), pp. 27-45.

Gómez Cruz, Edgard y Galindo, Alma (2005). "Los Estudios de Comunicación Mediada por Computadora: una Revisión y algunos Apuntes", *Revista Razón y Palabra*, Vol. 44.

Gómez Cruz, Edgar y Harindranath, Ramaswami (2020). "WhatsApp as 'technology of life': Reframing research agendas", *First Monday*, 25(12). Recuperado de: <https://doi.org/10.5210/fm.v25i12.10405>

Grillo, Oscar (2007). "Internet como un mundo aparte e Internet como parte del mundo", en Cárdenas Miriam y Mora Martín (Eds.): *Ciberoamérica en Red*:

Escotomas y fosfenos 2.0. Barcelona, Editorial UOC, pp. 27-44.

Grillo, Oscar (2019). “Etnografía multisituada, etnografía digital: reflexiones acerca de la extensión del campo y la reflexividad”, *Etnografías Contemporáneas*, 5(9), pp. 73-93.

Hine, Christine (2004). *Etnografía Virtual*. Barcelona, Editorial UOC.

Juárez Huet, Nahayeilli (2017). “De “negro brujo” a patrimonio cultural: circulación transnacional de la “tradición orisha””, *Desacatos*, 53, pp.74-89.

Lasén, Amparo y Héctor Puente (2016). “La Cultura Digital”, en: Daniel López Gómez (Ed.): *Tecnologías Sociales de la Comunicación*. Barcelona, Materiales docentes de la UOC, Módulo Didáctico 3, pp. 1-45.

Meneses Cárdenas, Jorge (2019). “Estrategias de etnografía multisituada con jóvenes universitari@s indígenas que navegan en Facebook”, *Etnografías Contemporáneas*, 5(9), pp. 94-113.

Miller, Daniel y Horst, Heathert (2015). “O Digital e o Humano. Prospecto para uma Antropologia Digital”, *Parágrafo*, Vol. 2(3), pp. 91-111.

O'Reilly, Tim (2007). “What is Web 2.0: Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software”, *Communications & Strategies*, Vol. 1, pp. 17-37.

Oro, Ari (2002). “Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente”, *Estudos Afro-Asiáticos*, 24(2), pp. 345-384.

Oro, Ari (2007). “Intolerância religiosa Iurdiana e reações Afro no Rio Grande do Sul”, en: Gonçalves Da Silva, Vagner (Ed.): *Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, Brasil, Editorial EDUSP, pp.29 -69.

Pleyers, Geoffrey (2018). *Movimientos sociales en el siglo XXI*. Buenos Aires, CLACSO.

Prandi, Reginaldo (1998). “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”, *Horizontes antropológicos*, 4(8), pp. 151-167.

Roig, Antoni, San Cornelio, Gemma y Ardèvol, Elisenda (2017). “Selfies y eventos culturales: metodologías híbridas para el estudio del selfie en contexto”, en: *IX international conference on communication and reality*, Barcelona.

Van Dijck, José (2016). *La cultura de la conectividad: una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires, S. XXI Editores.

Zarazaga, Rodrigo y Ronconi, Lucas (2018). *Conurbano infinito actores políticos y sociales, entre la presencia estatal y la ilegalidad*. Buenos Aires, S.XXI Editores.

El llamado de la Mãe Oxum

Exilio sexual e iniciación afroumbandista¹



por **Pablo Maximiliano Ojeda**²

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas
orcid.org/0000-0003-3218-4142
pmojeda@hotmail.com

RESUMEN

El artículo reconstruye un período, la adolescencia y juventud, en la trayectoria vital de Genaro, *pai-de-santo* de un templo afroumbandista que funciona activamente en la zona norte del conurbano bonaerense desde los años ochenta. Este líder religioso decidió exiliarse en Brasil durante la última dictadura cívico-militar, país en el que se inició en las religiones de matriz africana y donde obtuvo su formación sacerdotal. Partiendo de una serie de observaciones participantes y entrevistas en profundidad con el informante, se analiza una experiencia de la diversidad, no sólo religiosa sino sexo-genérica, así como las estrategias de agencia que personas como Genaro implementaron para encontrar su camino durante los años más oscuros de la historia argentina reciente. Aquí, la religión ocupa un lugar central, como sitio de arribo, destino hallado, tierra prometida y espacio de pertenencia que mitiga el dolor, el desarraigo y el sufrimiento, otorgando una nueva identidad redentora que posee su correlato de renacimiento, no solo individual sino colectivo, en el aspecto mítico y en la adscripción a una familia espiritual.

Palabras clave: *Afroumbandista, diversidad sexual, iniciación religiosa, dictadura.*

The call of Mãe Oxum. Sexual exile and Afroumbandist initiation

ABSTRACT

The article reconstructs a period, adolescence and youth, in the life trajectory of Genaro, *pai de santo* of an Afroumbandista temple that works actively in the north of the suburbs of Buenos Aires since the 1980s. This religious leader decided to go into exile in Brazil during the last civil-military dictatorship, a country in which he became initiated in

1 Este artículo forma parte de la investigación doctoral titulada: *¡Buenos Aires Afro-Queer! El culto kimbanda como espacio de expresión y construcción de identidades disidentes. Desde la transición democrática a la actualidad*, del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales (FLACSO Argentina), que tuvo financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

2 Becario doctoral CONICET, Instituto de Investigación en Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.



the religions of African origin and where he obtained his priestly formation. Based on participant observation and in-depth interviews with the informant, I analyze the experience of diversity, not only religious but sex-generic, as well as the agency strategies that people like Genaro implemented to find their way through, the darkest years of Argentina's recent history. Here, religion occupies a central place, as a site of arrival, destination, promised land and space of belonging that mitigates pain, uprooting and suffering, granting a new redemptive identity, which entails rebirth, not only individual but collective, in a mythical aspect and in belonging to a spiritual family.

Keywords: *Afro-umbandista, sexual diversity, religious initiation, dictatorship.*

RECIBIDO: 05 de febrero de 2021

ACEPTADO: 23 de junio de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Ojeda, Pablo Maximiliano (2021) "El llamado de la Mãe Oxum. Exilio sexual e iniciación afroumbandista" *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 150-177.

Introducción

Las religiones de matriz africana contienen expresiones performativas que se hallan en disonancia con los discursos hegemónicos en relación con la corporalidad y la identidad sexo-genérica y resultan atractivas para las disidencias sexuales. Algunas investigaciones han observado esta singularidad, para el caso de Brasil, desde fechas tempranas. Landes (1940) señaló que las casas religiosas candomblecistas de Bahía funcionaban como estructuras matriarcales y abrazaban la participación de homosexuales masculinos. Más tarde, Ribeiro (1969) hizo también hincapié en esta posibilidad para la identificación con *performances* femeninas que se otorgaba a los homosexuales en las casas de religión africanistas, ya que ambos (mujeres y homosexuales) serían "peculiarmente sensibles y propensos a la posesión" (1969: 111). Luego Leacock y Leacock (1975) sostuvieron que esta inserción facilitaba el ascenso social en el sentido de que allí los homosexuales podían alcanzar el máximo grado sacerdotal de *pai-de-santo*, una figura de autoridad, cuando nada similar ocurría en otros ámbitos religiosos de socialización. Por su parte Fry (1986) destacó que la marginalidad del estilo de vida homosexual habilitaba de algún modo el ejercicio subterráneo de los trabajos mágicos, tan caros a estas religiones; y Leão Teixeira (1987) señaló la característica andrógina o ambigua de ciertos *Orixás* del candomblé como un atractivo extra para sujetos que encarnaban situaciones de tránsito similares en sus propias vidas.

Asimismo, Birman (2005) afirmó que el diálogo constitutivo que se establece entre el individuo y lo sobrenatural en el africanismo actúa sobre la construcción de la persona en términos sexo-genéricos, “feminizando” a los hombres y/o “empoderando” a las mujeres (2005: 409) según el vínculo que cada practicante establezca con su divinidad y el sexo-género de ésta. En este sentido, la autora propuso considerar la potestad de agencia que los fieles otorgan a las entidades del panteón y señaló allí un entramado complejo retroalimentario que abarca dimensiones como el deseo sexual, el afecto y la construcción de la identidad subjetiva. A su vez, Matory (1988) observó en las religiones del complejo “atlántico-yoruba” ciertos elementos que, a su criterio, explicaban la presencia central de sujetos feminizados (una vez más, mujeres y homosexuales masculinos) en los espacios rituales. La aplicación en Brasil del “paradigma latino-mediterráneo” (Murray, 1995; Guimarães, 2004; Fry, 1982) que dividió el comportamiento sexual en categorías jerárquicamente relacionadas con la actividad efectuada durante la relación sexual (activa o pasiva), reafirmaría la idea de que lo que ocurrió con su traspaso al código afroreligioso fue una superposición de conceptos, que se sintetizaron en forma hierogámica y ritual en el simbolismo nupcial de la iniciación y la posesión. Es en este sentido que “la `bicha` [homosexual pasivo] representa metonímicamente un conjunto de relaciones cósmicas mucho más complejas que la preferencia sexual” (Matory, 1988: 219) ya que su predisposición a ser *montado*, tanto por el compañero sexual como por la divinidad, lo volvería más competente para el ejercicio religioso.

Por su parte, Segato (2020), en su etnografía realizada en el Xangó de Recife, observa que las religiones de matriz africana desarrollan un lenguaje propio en relación a categorías como la personalidad, el parentesco, la sexualidad y el género. Sostiene que esta singularidad se relaciona con la experiencia histórica de la sociedad esclavista, ya que de ella surgió el grupo humano creador del culto y “en sus relatos míticos, las divinidades que ellos llaman `santos` exhiben actitudes que se aproximan más a la debilidad humana de lo que los asemejan a los seres descritos por la teología y la hagiografía católica” (Segato, 2020: 293). En este sentido, mientras que la familia patriarcal siempre fue característica de los sectores medios y altos de Brasil, entre las clases populares y sobre todo en la población negra y mulata, es posible hallar formas de organización familiar y roles de género más flexible o alternativos.

Para el caso argentino la literatura específica resulta significativamente menor en volumen. No obstante, varios trabajos –algunos no directamente pero sí relacionados– se han ocupado de este cruce entre disidencias y religiones de matriz afro. En primer lugar, y en línea con la propuesta de este artículo, hay que mencionar investigaciones cuyo eje de análisis se centra en la conversión y el cambio de hábitos (Carozzi y Frigerio, 1997; Carozzi, 2002) de aquellos que han adoptado como propia una nueva religión en la que no han sido socializados en su infancia. En este sentido, se argumenta que la expansión de estas religiones en el país –producto del *retorno* vía Brasil y Uruguay en la segunda mitad del siglo pasado– se relaciona con “el hecho de que las mismas proporcionan un marco institucional y una síntesis viable a creencias y prácticas religiosas previamente presentes en los sectores populares” (Carozzi y Frigerio, 1992:71). Al respecto,

Segato (2007) afirma que una “vocación de minoría” sostiene esta reintroducción de repertorios simbólicos que “se torna un signifiante muy fuerte en un país donde, aparentemente, no se preservó la memoria ni los vestigios étnicos del pueblo trasplantado en la trata de esclavos” (2007: 250). Retomando entonces la punta de ovillo propuesta por esta autora, que pone en diálogo la temática en ambas geografías, y sumando la inestimable producción de Frigerio (1989; 2001; 2002; 2003; 2018) mi trabajo se inserta en la discusión al partir de algunas certezas: las religiones de matriz africana en la Argentina contemporánea se erigen para las disidencias sexuales como “cultos de liberación” (Fernández, 2000) porque posibilitan “el encuentro con otra lógica” (Rodríguez, 2017) y se constituyen como “un espacio para vivir la alteridad” (Rodríguez, 2013).

Lo que sigue a continuación se desprende de mis investigaciones de maestría y doctorado. En este marco, entre 2014 y 2019 realicé una extensa etnografía en varios terreiros ubicados en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Allí, entrevisté a jerarquías, miembros plenos y feligresía de las distintas líneas religiosas, presencié innumerables ceremonias rituales y conocí en profundidad a muchos afroumbandistas. Entre ellos, el *pai* Genaro de Oxum, o “el jefe” como lo llaman afectuosamente sus hijos e hijas de religión, quien desde 1985 administra La Rosadita, un *terreiro* que funciona en el fondo de su casa, ubicada en un paraje de la zona norte del conurbano bonaerense donde se funden las localidades de Don Torcuato e Ingeniero Adolfo Sordeaux. Este trabajo recupera material de las entrevistas llevadas a cabo allí durante nuestros primeros encuentros en el otoño de 2014 y reconstruye una etapa de su historia de vida que va desde finales de los años setenta hasta principios de los ochenta. El viaje iniciático realizado durante este período, que cubre el itinerario circular Buenos Aires-Río de Janeiro-Salvador de Bahía-Buenos Aires, releva las estrategias de agencia que personas como Genaro implementaron para encontrar su camino durante los años más oscuros de nuestra historia reciente. En este derrotero, la religión ocupó un lugar central que supo amortiguar el desarraigo y calmar el sufrimiento al otorgar el premio de una nueva identidad no solo individual, sino colectiva y la adscripción definitiva a una familia espiritual de pertenencia.

Aventuras clandestinas del despertar sexual

La reconstrucción de las etapas iniciales de la historia de vida de Genaro me ha resultado siempre dificultosa, a pesar de la confianza que hemos ganado mutuamente a través de los años. Llenos de nebulosas y reticencias en el decir, los segmentos correspondientes a su infancia y la temprana adolescencia se hunden no pocas veces en el misterio y la contradicción o sencillamente en el silencio. La situación se modifica hacia la llegada de sus catorce o quince años, lo que no resulta casual, ya que es precisamente *a partir* de este período vital que la propia identidad se va configurando como una narrativa, un discurso propio y autónomo –lingüístico y extralingüístico– que, si bien mantiene sus clivajes, comienza a inscribir suturas en el marco del surgimiento de las nuevas vinculaciones con otros.

En este sentido, un primer gran salto se dará a partir de los primeros contactos con *sujetos pares*, en el derrotero de su despertar sexual. “A cierta edad,

me empecé a rajar para el centro, con cualquier excusa... la más común era ir a Liniers a comprar velones o figuras religiosas, ya ves, mi destino fue siempre espiritual". En una de estas recorridas por "el centro" conoce a quienes serán "mis primeras amigas, dos *locas* un poco mayores que yo", que le enseñarán las técnicas clandestinas del *levante*, gracias a las cuales podrá experimentar sus primeros contactos homoeróticos ocasionales. Llegado este punto, es preciso aclarar que mi relación con Genaro ha estado teñida siempre de una mezcla entre paternalismo y profesionalidad. La diferencia generacional, la propia motivación del vínculo –una investigación académica– y la naturaleza de nuestras personalidades individuales, ha situado la conexión en un punto de mutuo afecto y mucho humor, pero también de cierta formalidad discreta. Por ello, ante mis indagaciones o pedidos de detalle acerca de estas aventuras eróticas clandestinas las respuestas han sido generalmente esquivadas en tono de broma: "Profesor, ¿qué me está preguntando!" o "Más respeto, que podría ser tu madre". No obstante, con el tiempo he podido dilucidar que Genaro recuerda esa etapa de su vida como un período aún oscuro en el que "todo lo mejor estaba por venir" pero también de una indudable liberación.

Con respecto a las estrategias para entablar contacto con otros hombres – siempre anónimos, siempre mayores– en la vía pública, dice: "Era difícil hasta que aprendías el código... las miradas, las señas... alguna amiga que te hacía de campana, pero todo era muy rápido. Había como un instinto que teníamos las locas... no te lo podría explicar, tendrías que *ser de esa época*". Su relato coincide con las siguientes palabras: "la especificidad del estilo de vida homosexual masculino está en la súbita relación entre desconocidos, a pesar del peligro que implica, y resulta de una facilidad, una rapidez y una frecuencia inconcebibles entre los heterosexuales" (Sebrelli, 1997: 340). Sin embargo, el desarrollo de este "estilo de vida" no se relaciona exactamente con una inclinación o preferencia por la peligrosidad o la clandestinidad, aun cuando los individuos que lo practicaban tuvieran que acostumbrarse por la fuerza a tales condiciones. Aunque la sodomía dejó de constituir un delito en el Río de la Plata a principios del siglo XIX, y el Código Penal de 1886 ya no la menciona como tal, la generación de 1980 –preocupada por construir un sujeto nacional trabajador y viril– junto a las fuerzas de seguridad y una batería de instituciones médico-legales, higienistas y criminológicas, orientó su energía a estudiar, controlar y reprimir a todo aquel que no se ajustara a los parámetros establecidos al clasificarlo como *invertido*, *pederasta*, *degenerado*, *desviado*, *pervertido* o *marica*; y equiparar estos taxones segregacionistas con los de *loco*, *vagabundo*, *delincuente*, *vicioso* o *enfermo* (Vespucci, 2017; Figari, 2012; Salessi, 1995). Así, mediante esta estrategia semántica, el mundo de las relaciones homosexuales quedaba directamente asociado al de los trastornos psíquicos, los problemas conductuales, la inadaptación, la inmoralidad o el delito; y resultaba por ello *legítimo* vulnerarlo y condenar sus prácticas e indicios de existencia en el espacio público.

Desde mediados del siglo XX estas estrategias persecutorias y la represión se volvieron sistemáticas, amparadas por normativas como los edictos policiales y la ley de averiguación de antecedentes. Estos dispositivos "anti homosexuales" se aplicaron a partir de 1930 y facultaban a la policía para castigar contravenciones

bajo la acusación de “escándalo público” o “incitación al sexo callejero”. Desde 1949, los edictos de la Policía Federal penalizaban a “las personas de uno u otro sexo que públicamente incitaran o se ofrecieran al acto carnal” (Art. 2°, Inc. H); por “llevar vestimentas consideradas como correspondientes ‘al sexo contrario’ en la vía pública” (Art. 2°, Inc. F); y castigaban “al encargado de un baile público o, en su defecto, al dueño o encargado del local, que permitiera el baile en pareja del sexo masculino” (Edicto “Bailes Públicos”, Art. 3°, Inc. A) (Sempol, 2014: 28; Pecheny y Petracci, 2006: 55). Por otra parte, la Ley de Averiguación de Antecedentes sancionada en 1958, que facultaba a la policía a detener a cualquier ciudadano por 48 horas para registrar su identificación, “también fue una de las normas más utilizadas para reprimir a los homosexuales” (Sempol, 2014: 29). Con esta batería persecutoria, la policía disponía de una amplia gama de recursos represivos que le permitían aplicar penas de hasta 30 días de arresto sin la mediación de una orden judicial. En este sentido, la clandestinidad a la que se veían obligados Genaro, sus “amigas locas” y los amantes ocasionales para satisfacer sus deseos, convivía con el rechazo social generalizado hacia estas prácticas, fruto de un largo proceso histórico de patologización, criminalización y castigo del homoerotismo, así como de un fuerte cuestionamiento moral por parte de la Iglesia, que las consideraba transgresoras del orden sexual y familiar imperante. La suma de estas tres categorías: la legal, la científica y la moral, conformaban un severo régimen heteronormado de las costumbres, que se tradujo durante décadas en el repudio y la estigmatización hacia quienes desearan o mantuvieran vínculos eróticos con personas de su mismo sexo.

La experiencia marginal de la sociabilidad homosexual en contextos urbanos latinoamericanos, más allá del horizonte de interdicciones que la confinan, tiene gran relevancia para el estudio comparativo de las ideologías sexuales y de género en sus dimensiones productivas. Los estilos de presentación de la persona, el gerenciamiento del secreto, los modos y estrategias de asociación y los procesos de segmentación social nos hablan no sólo de formas de dominación y resistencia, sino también de la creación de sujetos sociales colocados en una particular situación de subalternidad. (Sívori, 2005: 15)

El testimonio de Genaro nos permite conocer –y comprender–, no sólo un *ethos* propio que recreaba modos alternativos y particulares de amistad entre sujetos que se reconocían como pares (Pecheny, 2002) sino también reconstruir las dinámicas que presentaba el homoerotismo en la ciudad sitiada de mediados de los años setenta. La deriva cotidiana para quienes –como Genaro– se reconocían a sí mismos como “locas” o “maricas” ante el contexto represivo y estigmatizante, poseía ciertas particularidades que es necesario destacar. En principio, como sostiene Insausti (2018), su autoconcepción identitaria era indisoluble de la feminidad. Desde esta mirada, los vínculos que establecían con otros hombres –como dijimos, siempre anónimos– en las redes callejeras del levante o “yiro” (Sívori, 2005) eran de tipo jerárquico ya que, si bien el encuentro se pautaba *entre dos varones*, ambas partes se autopercebían con roles de género y prácticas sexuales que eran diferentes y opuestos. En lo que se ha denominado el “paradigma latino-mediterráneo” (Murray, 1995; Guimarães, 2004; Fry, 1982), este

objeto de deseo de la loca era llamado *chongo*, *garrote* o *soplanuca*. Se trataba de un hombre generalmente joven que se consideraba a sí mismo heterosexual, pero para quien la masculinidad y la normalidad sexual no eran incompatibles con ser ocasionalmente felado (Fernández, 2015) o con penetrar analmente a una loca o marica, quien ocupaba siempre un rol pasivo –y por ello asociado a lo femenino– en la relación.

Lejos estábamos aún de la contemporánea e igualitaria concepción de la *gay-cidad* (Meccia, 2011), o del *amor gay* como un vínculo de pareja estable y deseado (Marentes, 2017 y 2019), legitimado por la suma de logros y visibilidades que la comunidad LGBTIQ+ conquistaría en la transición hacia el siglo siguiente. Muy por el contrario, y al invertir las palabras de Genaro, que recuerda con nostalgia aquellas aventuras clandestinas del despertar sexual, lo peor estaba por venir.

Tiempos difíciles

El relato de Genaro nos ubica a principios/mediados de la convulsionada década de 1970, en el preludio de uno de los períodos más oscuros y terribles de nuestra historia reciente. Sin embargo, la escalada de gobiernos ilegítimos había comenzado algunos años antes mediante el golpe de Estado que el 28 de junio de 1966 derrocó al presidente constitucional Arturo Illia. La llegada al poder de la autodenominada “Revolución Argentina” representó el punto de partida para un período de alta conflictividad política y social, y de luchas faccionales internas, por las que se sucederían en el ejecutivo tres militares: Juan Carlos Onganía (1966-1970), Roberto Marcelo Levingston (1970-1971) y Alejandro Agustín Lanusse (1971-1973). Estas dictaduras –como todas las que azotaron América Latina en el período– estaban basadas ideológicamente en la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN), a la que apelaban como principio de legitimidad, autorepresentándose como correctivas de lo que consideraban “vicios de la democracia”, identificados como producto de la “subversión” y la corrupción generalizadas. En este sentido, la DSN concebía la existencia de un *enemigo interno*, cuyo objetivo militar –como mandan los cánones clásicos de la guerra– era su aniquilación definitiva. Sin embargo, Ansaldi y Giordano (2012) han señalado que esta pretensión ocultaba razones de otra índole, ya que cuando se instalaron las dictaduras la “subversión”, paradigmáticamente identificada en las organizaciones guerrilleras, no representaba una real amenaza. Como muestra Velázquez Rivera (2002), el elemento constitutivo primordial de estos gobiernos de facto era la dominación imperialista de Estados Unidos y la dependencia estructural de América Latina. Binomio que le permitiría al poder norteamericano, no sólo dictar tareas específicas a las Fuerzas Armadas locales y estimular un pensamiento político de derecha que enfatizaba la “seguridad interna” frente a la amenaza de la “acción indirecta” del comunismo, sino disponer la intervención del Estado para transferir ingresos de los asalariados al capital, lo que constituyó el fin del agonizante Estado de bienestar e inauguró su par burocrático autoritario.

Bajo el Onganiato la censura corrió todos los límites. Fueron prohibidas óperas, ballets, muestras de arte, obras teatrales y películas. Este contexto posibilitó

una escalada de la represión en dos aspectos. En primer lugar, la persecución *moral* se extendió al conjunto de la sociedad, en un momento en que se transitaba cierta apertura, lo que Cosse (2010: 71) denomina como “revolución sexual discreta”. De esta manera, en un ataque a las expresiones “modernas” y a la intimidad, se volvieron moneda corriente la requisita de albergues transitorios, la denuncia a cónyuges infieles, el corte de pelo a los varones en las comisarías y la detención de jovencitas por usar minifaldas en la vía pública (Manzano, 2018; Eidelman, 2015). En segundo término, los edictos policiales vigentes fueron modificados con el objetivo de evitar que los homosexuales detenidos lograsen la excarcelación mediante el pago de una fianza. Así, la persecución hacia las disidencias sexo-genéricas que existía desde hacía décadas cobró un nuevo impulso, lo que propició como respuesta –en el “fermento de la radicalidad política” (Barrancos, 2014: 24)–, el surgimiento del primer movimiento por la reivindicación de los derechos de las personas homosexuales en la Argentina y América Latina. Este grupo, surgido a fines de los años sesenta, denominado *Nuestro Mundo*, se unió a otras agrupaciones para formar en 1971 el Frente de Liberación Homosexual (FLH), que “se configuró en una relación activa con la izquierda (peronista y trotskista), el feminismo, la cultura homosexual y el Estado” (Simonetto, 2017: 13). Con la llegada de la llamada primavera camporista, la represión disminuyó por un brevísimo período, pero todo empeoraría con el retorno de Perón al país. La masacre de Ezeiza evidenció las tensiones irreconciliables que habitaban hacia el interior de las fuerzas políticas y militantes; y el germen de la violencia –en estado de latencia durante años– comenzó a extenderse en forma ya imparable.

Mucho se ha hablado acerca de la implementación, por parte de la última dictadura cívico-militar, de un plan sistemático de persecución, secuestro y desaparición de personas LGBTIQ+. Al respecto, resulta interesante revisar dos investigaciones que observaron el mismo corpus documental: el archivo de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA). Este extenso registro –el volumen supera los cuatro millones de folios– de la vigilancia política e ideológica que ejerció el Estado sobre la población provincial, funcionó entre 1957 y 1998 con el rastreo al detalle los movimientos de las personas y su accionar en partidos políticos, gremios, sindicatos, establecimientos educativos, clubes, cooperativas, ámbitos del arte y la cultura, entre otros. Por un lado, a Solari Paz y Prieto Carrasco, miembros de la Comisión Provincial por la Memoria (CPM) les “interesa destacar el grado de importancia que tuvo para la Policía la orientación sexual e identidad de género de las personas [...] cuestión que fue de vital importancia tanto en dictaduras como en gobiernos democráticos” (Solari Paz y Prieto Carrasco, 2016: 1) para el accionar represivo, es decir, el seguimiento, detención, tortura y eventual desaparición de los apresados. La metodología que siguen estos autores, analiza el sistema utilizado por la DIPBA, una enumeración que describía las conductas de los espías, al agruparlas por ítems o temas. Así, el código vigente en 1981, permitía elaborar un informe completo que registraba, entre otros, los siguientes aspectos: 1) núcleo familiar; 2) núcleo vecinal; 3) conducta pública y privada; 4) aptitudes personales y profesionales; 5) ético, moral y religioso; 6) ideológico.

A modo de ejemplo, reproducen textualmente algunos fragmentos hallados en estos informes ambientales:

Con relación a aquel, se ha podido establecer que no tiene horario fijo en su permanencia en su domicilio. Saliendo por lo general a las 7am para regresar a las 21hs.

No habiéndose visto llegar a su casa en compañía del mismo sexo.

[...] pero no se verifica en estos días que éste salga con personas de su mismo sexo y de dudosa moralidad.

Salió de Radio Municipal a las 18hs. Lo hizo acompañado con tres jóvenes de unos 25 a 28 años de edad.

Según las referencias obtenidas [...] hacen sus reuniones en horas de la mañana: siendo el primero de los nombrados el que tiene relaciones sexuales con el segundo [...]. Asimismo, se ha podido establecer el primero de los dos en el ambiente de los invertidos es muy respetado.

Que en dicho departamento se lo ha visto en permanente compañía de personas jóvenes, ignorándose por completo qué es lo que hacen en su interior.

En la localidad de Lomas de Zamora está reputado como persona muy reservada y no se le conocen amigos, aunque sí se comenta que es sumamente 'afeminado'; en los círculos artísticos, por otra parte, se lo tilda como homosexual.

(CPM. – Fondo DIPPBA, División Central de Documentación, Registro y Archivo, Mesa Referencia, Legajo N.º 14.895. Citado en Solari Paz y Prieto Carrasco, 2016:5).

Los autores concluyen que “en el relevamiento realizado encontramos la presencia de varios elementos que a nuestra consideración dan cuenta de la persecución” [por identidad LGBTIQ+] (Solari Paz y Prieto Carrasco, 2016: 4) y afirman que ésta ha sido invisibilizada por la sociedad en general, más adepta a una “mirada tradicional” en su apoyo a la lucha por los Derechos Humanos.

Por otra parte, Insausti (2015) realiza una investigación para la cual:

Las auxiliares del archivo relevaron los textos a partir de cuarenta y ocho palabras clave cuyo objetivo fue el de reconstruir el campo semántico de los modos de nombrar a las sexualidades no normativas en el período [...] se recabaron sesenta expedientes en cuyas fojas son mencionadas, al menos una vez, estas palabras. Cinco de estos expedientes fueron producidos durante el período que va de 1957 a 1966; diez se redactaron durante los siete años de la Revolución Argentina; doce, durante los ocho años que duró la dictadura; otros diez a lo largo de los seis años de la presidencia de Alfonsín y veintitrés, en los seis años de la primera presidencia de Menem (Insausti, 2015: 69).

Un aspecto que destaca este trabajo, es una notoria diferencia entre los legajos redactados antes y después de 1984. En los primeros, el autor afirma que las referencias a las marcas de sexo genéricas –identificadas por las cuarenta y ocho palabras seleccionadas para establecer la muestra–, consisten en “notaciones marginales [que se] utilizan en la caracterización circunstancial de alguien que es investigado por razones políticas” (Insausti, 2015: 70). En este sentido, el estudio determina que aquello que la DIPBA observa y persigue en forma

sistemática, y que para ello despliega todo su aparato represor, es fundamentalmente la disidencia política, no la sexual. Hipótesis que se reafirma en el análisis de la segunda división temporal del corpus, es decir el período posterior a 1984, cuando el seguimiento y la persecución se incrementan, en forma directamente proporcional a la visibilización del activismo LGBTIQ+, que la apertura democrática *permite*. El debate no se encuentra cerrado ni mucho menos, lo único que resulta claro es la necesidad de un mayor número de investigaciones en este campo para despejar, entre otros, los siguientes interrogantes: ¿fueron las disidencias sexo-genéricas perseguidas *per se*? ¿Alcanza la documentación disponible para establecer una tendencia definitiva al respecto? ¿Son suficientes los testimonios en primera persona con los que contamos?

Genaro recuerda estos años así:

Mi abuelo tenía un taller de carpintería acá en el fondo donde ahora es el *ilé*, mamá cosía para afuera y mi hermana ya andaba de novia con un muchacho de la construcción. Para ellos la vida seguía... cómo decirte... igual. Yo tampoco me daba cuenta del todo de lo que pasaba, hasta que me empezaron a parar en la calle [la policía] y empecé a tener miedo... ya parecía más grandecito... y sabía que *ahí sí* me iban a llevar... las mariquitas tenemos como una intuición ¿sabés?

Hasta entonces su aspecto aññado lo había mantenido a salvo, “aunque salía muy poco”. Fue precisamente en una de esas salidas –cada vez más espaciadas– donde conoció a Raúl, “un muchacho que era de religión”, de quien se enamoró y junto a quien se acercó por primera vez a las creencias que algunos años más tarde cambiarían su vida para siempre.

Setenta y cinco, setenta y seis, [piensa, trata de recordar] soy malo con las fechas... pero ya eran los tiempos bravos... Empezamos a vernos a escondidas porque él tenía novia. El me llevó por primera vez a un templo de zona sur. Mamá siempre había dicho que todo eso era ‘cosa e mandinga’ y a mí también me lo parecía, te voy a ser sincero... pero Raúl me encantaba y lo hubiera seguido a cualquier lado... el amor de juventud.

Desde la distancia temporal, con el entrenamiento, la formación y la experiencia litúrgica de muchos años, Genaro sostiene que esas sesiones africanistas que presenciara junto a su amado Raúl en algún lugar impreciso del conurbano sur bonaerense “eran cualquier cosa, un fiasco, estaba todo mezclado”. Sin embargo, reconoce que el impacto de la primera impresión fue rotundo. El ambiente altamente sensorial de tambores, danza, alcohol y banquetes lo sedujo totalmente:

Al principio dije... ¡Dios mío, perdóname!... y después terminé bailando con una bahiana [se refiere a una entidad de la umbanda, incorporada en su médium, situación que sólo pudo comprender años más tarde con la adquisición del conocimiento doctrinario de la religión]. Fuimos un par de veces más... pero no llegué a practicar ni nada... Para mí *eso no podía ser una religión*... ¡Tan divertido!... era más como estar en una fiesta. Además, yo no tenía ojos más que para Raúl... lo que pasaba alrededor podía haber sido cualquier cosa.

Uno de los aspectos que propició la empatía de Genaro con estas novedosas prácticas religiosas, según él, fue la clandestinidad en que se desarrollaban. “Yo tenía que esconderme para ser quien era, tenía que esconderme para ver a Raúl... que hubiera gente que se escondía para vivir sus creencias libremente me hizo como... como respetar eso”. Otro acontecimiento que recuerda notoriamente emocionado de aquellas visitas al templo fue una tímida visibilidad, sorprendente por lo absolutamente nueva para él. “Raúl me tomó de la mano y le dijo a la cacique [máxima autoridad de un *terreiro* umbanda]: Le presento a alguien muy especial para mí”.

Pero este período de felicidad y apertura para Genaro, resultaría muy breve. Un día Raúl anunció el inminente casamiento con su novia y le dijo que no podrían verse más. “Se me cayó el mundo, estuve un mes entero llorando casi sin salir de casa, hasta que una noticia peor hizo que me olvidara de él, mamá estaba enferma... muy enferma”. La muerte prematura de su madre –a los cuarenta y pocos años de edad– debido a *esa* enfermedad que Genaro no especifica, el casamiento y la partida de su hermana al norte del país, seguidas por el fallecimiento de su abuelo al poco tiempo, lo dejaron absolutamente solo apenas cumplidos los veinte años. Cuando rememora ese momento, le brillan los ojos, aunque no de tristeza sino de cierta felicidad secreta y levemente culposa, como quien recuerda las travesuras de su infancia. Pareciera que lo vivió como una suerte de liberación. “Yo no me hallaba mucho acá, quise volver a salir, pero me metieron presa, me pegaron, me robaron, me hicieron de todo mil veces... Hasta que un día dije basta, puse la casa en alquiler, el cambio convenía en ese tiempo, no como ahora, y me fui”.

Un nuevo horizonte

Gente bailando en la calle. Negros. Alegría. Colores. Una ciudad grande. *El bon-dinho*. Mujeres libres. Hombres sin remera. Más gente en la calle. Carnavales. Más baile. *Ruas. Praias. Cidade Maravilhosa*. Edificios altos, muy altos, muchos. Taxis amarillos. Como una película. Mucho verde. Calor. Una chica sube al colectivo y se sienta en el único asiento que justito estaba vacío, entre dos hombres. Eso no pasaba acá, creo que no pasa ni hoy.

Le propuse a Genaro que escribiera, “en un papel, con oraciones sueltas, `cortito`, las primeras impresiones que le causó la ciudad a la que arribó a fines de los años setenta: Río de Janeiro. En este breve ejercicio de reposición narrativa tan rico en imágenes, observamos que intercala palabras en portugués –idioma que entonces no dominaba– con una comparación no explícita en la que se está *nombrando* a una Buenos Aires que, por oposición y desde la distancia, es acusada de gris, chica, aburrida, fría y pacata, “eso no pasaba acá”. No se sabe exactamente cuántas personas abandonaron el país entre 1970 y 1980, los años de la diáspora máxima. Algunos investigadores que se han ocupado de esta temática estipulan que fueron exactamente 339.329 individuos (Franco, 2008: 39); otros, que la cifra estimada se encuentra más cercana al medio millón (González Martínez, 2009: 3). En lo que sí existe un consenso casi unánime es en la pertenencia de clase –sectores medios urbanos– y en el motivo –la persecución

política-. En ambos aspectos, Genaro representa una mosca blanca. “Para conseguir la plata del pasaje y *tirar* los primeros meses allá, tuve que vender todo: la máquina de coser de mamá, los muebles, las herramientas del abuelo, hasta la ropa, me fui con lo puesto. Pero fue una decisión, un paso del que nunca me arrepentí porque tenía que ser así”. Recuerda el micro como “un viaje eterno e incómodo”, compensado por el placer que le proporcionaron los primeros días de su estadía allí –otra vez la oposición–, que describe como “una fiesta de colores, libertad y música”.

Es cierto que no era un perseguido político, pero sabemos por su testimonio que en los últimos tiempos que pasó en la Argentina antes de partir, le pegaron, le robaron y lo detuvieron “mil veces”. Pero... ¿Por qué? ¿Tal vez por su aspecto maricón? ¿Su andar afeminado? ¿Sus vestimentas ajustadas y de colores vivos? ¿Sus salidas de “yiro” por las noches? Muy probablemente la respuesta a todas esas preguntas sea un sí rotundo. Los estudios que abordan historias de vida con situaciones análogas a la de Genaro son pocos (Panaia, 2019; Lozano, 2017; Molloy, 2012; Rapisardi y Modarelli, 2001) pero suficientes para avalar la hipótesis. En este sentido, el antecedente más significativo está representado por las declaraciones de Néstor Perlongher –residente en San Pablo desde 1981–, quien en 1984 en un reportaje brindado al *Miami Herald* se define a sí mismo como un “exiliado sexual”. En otra entrevista, mucho más cercana en el tiempo, el poeta y performer Fernando Noy afirma:

Yo me autoexilié en San Salvador de Bahía (Brasil) en el 71, 72 [...] era tan feliz de dejar todo el horror que era Buenos Aires en ese momento. Era bravo estar aquí, en tiempos de anfetamina, con esa policía tan feroz, la ‘Gaystapo’ le había puesto yo: las mataban a las locas, las llevaban presas, las torturaban. Todo por ser puto, viste. (Citado en Lozano, 2017: 172)

Sin embargo, y pese a estas coincidencias con personajes célebres del ámbito de la contracultura local, Genaro tenía necesidades muy diferentes. No en lo económico, conservaba todavía algo del dinero con el que había llegado y la suma correspondiente al alquiler de la vivienda familiar –recibida mes a mes por giro postal– le permitían alquilar un cuarto modesto y alimentarse. Su carencia obedecía a otro orden. Pasado un primer tiempo de deslumbramiento con la diversión y las luces de la ciudad, empezó a extrañar la iglesia: “yo nunca había dejado de ir a la parroquia, de rezar, de prenderle una velita a San Jorge [el santo favorito de su madre], en fin, de hablar con Dios, de pedirle que me protegiera, Yo ahora me miro allá y me digo: ¡chiquita, que valiente, tan lejos y tan sola!”. Un día, caminando por las calles de Río un cartel llama poderosamente su atención. Decía: “Templo Umbandista. Legião espiritualista de Assistência Social. Sessões públicas as 5tas Feiras. Das 20 a 22hs.” Decidió asistir.

Eso que acá [en Buenos Aires] estaba escondido, perdido en un barrio horrible de zona sur, allá era una iglesia normal, en una casa antigua, linda, en un barrio lindo, con ese cartel en la entrada. Cuando llegué estaban haciendo una *defumación*, había bancos con gente sentada, como en las iglesias de acá, pero

con negros. Todo se *defumaba*, los instrumentos, los muebles. Estaban todos de blanco y descalzos, eso me llamó la atención. Estaban descalzos y tenían un pañuelo en la cabeza. En una de las paredes había un altar como escalonado con velas e *imágenes de santos*, flores también había... Luego alguna gente se tiró al piso y *batió cabeza*, mientras otros encima tocaban *cineta*. El sonido, la vibración, el ambiente, todo me hacía sentir paz, yo sentí mucha paz, así, desde la primera vez... Después *batieron palma* y arrancaron los *pontos*. La ceremonia siguió con una *misa* en portugués, yo no entendía mucho todavía, pero sentía como que me hablaban a mí... y me largué a llorar. La gente de blanco seguía con la cabeza apoyada sobre una tela blanca en una parte del piso en la que había arena. Los *iniciados*, los *hijos de la casa* se tapaban la cara mientras el *pai* decía las palabras, la *oración*, y daba inicio a los *trabajos* de esa noche. Entonces empezaban a cantar más fuerte, batiendo palmas y sonaban los tambores. Todos bailaban balanceándose a un lado y al otro. Yo estaba maravillado, ¡El techo! ¡Era una fiesta!, colgaban flecos hermosos de todos los colores. En eso se apagaron las luces y por primera vez vi una *incorporación*, no me lo voy a olvidar en la vida. El *pai* [de santo de la casa] *recibió* y le encendió [a la entidad incorporada en él] su habano. Abrazó a sus *hijos* uno por uno, la mirada le había cambiado, ¡Era otro! Luego se acercó su *combón*, que le secó la transpiración, él seguía fumando... y empezaron a *incorporar* los hombres y las mujeres de blanco, fumaban y bailaban, cantaban y giraban. Al *pai*, su *combón* le entregó sus *ferramentas* [objetos característicos con los que trabaja cada entidad] y empezó a bailar más fuerte, más fuerte, más fuerte. Se reía, abrazaba a todos. Después se fue a un rincón, tomó su *pemba* y *riscó punto* en una tabla cuadrada que estaba en el piso; ahí puso una vela blanca, un vaso con agua y un cuenco con líquido. Algunas mujeres se pusieron una *saia* roja sobre la blanca, se acercaban al *pai* y él les decía algo al oído, charlaban y se abrazaban y ellas le agradecían, siempre terminaban con un abrazo, de un lado y del otro, de un hombro y del otro, con un golpecito. A veces llamaban a alguien de la *feligresía* y le tocaban partes del cuerpo, limpiaban... dejaban ir... hacia abajo, con el revés de la mano.

Transcribí en extenso este fragmento de la entrevista porque resulta significativa en el relato la coexistencia de dos mundos espirituales aun cuando el que recuerda es, casi cuarenta años después –como el mismo afirma– “un africanista hecho y derecho”. Por un lado, tres palabras pertenecientes al universo católico que Genaro –sin saberlo todavía– comenzaba a abandonar: *altar* [los africanistas dicen *conga*], *misa* y *oración* [no utilizan estas palabras]. Por el otro, una multiplicidad de términos afroumbandistas que –sin conocerlos aún en el momento del hecho– Genaro no puede evitar mencionar en su reconstrucción narrativa: *defumación* [limpieza con hierbas encendidas para alejar espíritus de bajo astral y malas energías]; *batir cabeza* [saludo de respeto a las entidades, jefes religiosos y tambores]; *cineta*, *batir palma* y *pontos* [campanilla, aplauso y canto sagrado, respectivamente; utilizados para llamar a las entidades]; *combón* [asistente del médium en el proceso de incorporación]; *ferramentas* [objetos particulares que las entidades solicitan al llegar]; *pemba* [tiza sagrada]; *riscar punto* [dibujo simbólico que identifica a la entidad]; *saia* [falda ritual, vestimenta de las entidades femeninas]; y *trabajos* [actividades que realizan las entidades en beneficio del fiel]. Algunas palabras resultan de uso común en ambas religiones; pero, aun-que unas poseen significados equivalentes fácilmente identificables, como *hijos*

o *iniciados*; otra como *feligresía*, se utiliza conceptualmente en forma opuesta en ambos credos, ya que mientras para los católicos representa al grupo de devotos, en el africanismo define a las personas que sencillamente van a observar la ceremonia como público.

Clifford Geertz relata sorprendido, que una de las cosas que le llamó poderosamente la atención de sus informantes reconvertidos, con respecto a su cambio de fe, fue que “estaban dispuestos a abandonarla por alguna otra [...] que les pareciera más plausible según el caso. Pero lo que no estaban dispuestos a hacer era abandonarla sin adoptar alguna otra hipótesis y dejar *los hechos* abandonados a sí mismos” (Geertz, 1987: 98, el resaltado es mío). En efecto, existe una vasta discusión acerca de cuánta modificación es suficiente para constituir una verdadera conversión religiosa, y qué es lo que se modifica durante la misma (Robbins y Anthony, 1979; Beckford, 1985; Carozzi, 1993). En este sentido, Snow y Machalek (1984) sostienen que en este complejo proceso no cambian sólo las creencias sino los valores, el comportamiento y las lealtades que el individuo experimenta con su nueva visión del mundo. En razón de ello, resulta válido suponer que tan amplia batería de modificaciones implica también un cambio significativo en el orden de la identidad personal y social que —a partir de la conversión— se autoadjudica como *nueva*. Berger y Luckman (1972) han afirmado también que la conversión religiosa constituye el prototipo histórico de los procesos de resocialización que invariablemente suponen la modificación casi completa de la realidad subjetiva del individuo.

En términos del interaccionismo simbólico, la metamorfosis involucraría la adopción de esta identidad, sostenida no sólo por significativos cambios circunstanciales —para Genaro, la migración, la presencia de un espacio social que se percibe como más abierto—, sino por el traspaso de un universo del discurso a otro. Desde esta óptica, la conversión religiosa es concebida como una experiencia mediante la cual el individuo, activamente *elige* transformar su visión del mundo, sus lealtades personales y su concepto de sí mismo (Travisano, 1970; Staples y Mauss, 1987; Richardson, 1985). Estos estudios colocan el énfasis en las elecciones que el sujeto realiza al establecer contacto con un nuevo grupo religioso, adoptar sus creencias y modificar su identidad personal en función de una nueva cosmovisión para comprometerse con las actividades colectivas del nuevo grupo.

Es preciso aclarar que, pese a las diferencias litúrgicas y cosmovisionales que puedan encontrarse entre las distintas versiones, ciertas características son compartidas por el universo espiritual africanista: son religiones *de posesión*, en las cuales distintas entidades espirituales se apoderan y ocupan a los médiums mediante el trance; son religiones *de iniciación*, es decir, el ingreso a la religión ocurre a través de una serie de rituales que buscan profundizar la integración del sujeto; son religiones *mágicas*, porque atienden demandas específicas, sobre todo relacionadas con las áreas de salud, económica y sentimental; son religiones *emocionales* que envuelven al individuo como un todo, en el cual el cuerpo ocupa un lugar destacado; son religiones *universales* porque están abiertas a todos los individuos sin distinción de procedencia; y son religiones *transnacionales* en las cuales se involucran individuos de distintos países (Oro, 2008: 12-14).

El ritual que Genaro describe en detalle al comienzo de este acápite, se corresponde con *una* de estas orientaciones. Se trata de la versión más sincrética y de las más extendidas en el vasto universo de las cosmovisiones afrobrasileñas: la *umbanda*. Desarrollada mediante una suma de elementos africanos, kاردecistas, cristianos e indígenas, ha sido definida como:

[un] complejo mágico-religioso en el que todas sus manifestaciones giran alrededor de los poderes, favores, castigos, exigencias, en fin, presencias de espíritus; en el que su centro vital está representado por la posesión por parte de estos espíritus de aquellos agentes que, por don natural y adiestramiento, actúan como instrumento de mediación entre la esfera espiritual y los hombres (Giobellina Brumana, 1984: 228).

Con respecto a estas experiencias de intercambios y aprendizajes mutuos entre el practicante y las entidades sobrenaturales, Genaro afirma: “Enseguida me enganché, es difícil de explicar, supe que eso era lo mío y empecé a ir a todas las sesiones porque lo que quería era llegar a incorporar, sabía que ahí empezaba mi verdadera iniciación como umbandista”. Como afirma Rodríguez (2016):

En este proceso paulatino de conversión, el trabajo corporal resulta clave, fundamentalmente para la mediunidad, pero también para establecer y sedimentar el vínculo con todas las entidades religiosas humanas y no humanas, mucho más allá del momento mismo de la incorporación. La conceptualización y experimentación del propio cuerpo como “materia disponible” para el vínculo con lo sagrado, propiciado por un contexto altamente performativo que propone una multiplicidad de entes materiales e inmateriales con los cuales vincularse, reconfigura el habitus de [aquellos que provienen de] los sectores populares. (2016: 12)

Por otra parte, es necesario mencionar que la composición de aquello que podemos denominar panteón umbandista no posee una estructura ni una dinámica fijas; ni éstas son aceptadas unánimemente por todas las casas ni por todos los jefes o fieles ya que –no debemos olvidarlo– estamos tratando con una religión ágrafa de tradición y transmisión oral y por lo tanto carente de una doctrina oficial, unificadora y legitimadora. No obstante, resulta posible delinear un eje vertebrador común, “un *continuum* que va de la ortodoxia africana al *bricolage* más inclusivo” (Segato, 1993: 136) y atraviesa esta cosmovisión otorgándole valor y significado a sus prácticas. En este sentido, sabemos que existen dos tipos bien diferenciados de divinidades y espíritus: aquellos que han sido tomados de los cultos de matriz africana más “puros” –denominados orixás–, y otros que son específicos de la umbanda. Los primeros tienen una doble adscripción, en la que en un proceso sincrético –según se sostiene a menudo, para ocultar la adoración en tiempos de la esclavitud colonial– a cada uno le fue otorgada una identidad que se corresponde con la de un santo católico. Es lo que describe Genaro en el relato de su primera visita al templo, en la que ve: “un *altar* como escalonado con velas e imágenes de *santos*”. Este vínculo, se establece por la relación con algún fenómeno natural o bien de orden social. Así, Oxalá, el señor del cielo, se representa habitualmente con la imagen de Jesús; Ogum, identificado en el africanismo con lo bélico, se halla ligado a San Jorge, el santo guerrero; Oxosse,

dios de la caza, se corresponde con San Sebastián, asociado a la imagen de la flecha, etc. En segundo lugar, existe otro tipo de entidades denominadas “nuevas”; éstas son exclusivas de la umbanda y se encuentran ligadas a diversas identidades sociales representativas de la cultura histórica y popular brasileña: *pretbos velhos* (esclavos negros viejos); *caboclos* (indios); *babianos* (habitantes del nordeste); *ciganos* (gitanos); *marujos* (marineros); *crianzas* (niños), entre otros. Se trata de espíritus de humanos que un día vivieron en la Tierra y regresan como guías, son ellos quienes realizan el trabajo mágico que asiste al adepto en sus necesidades y los verdaderos responsables de la dinámica en las celebraciones rituales.

La práctica del trance mediúmnico, así como la especificidad ritual que el fiel va desarrollando y adquiriendo con el tiempo, propicia un vínculo particular con estas entidades en el contexto de cada casa religiosa, ya que éstas poseen secretos y singularidades propias. En este sentido, existen al menos tres niveles o grados, que los practicantes identifican, e involucran diferentes niveles de conciencia en el proceso de la educación religiosa: la irradiación (cosquilleo corporal que anuncia la cercana presencia de una entidad); el encostamiento (entrada y salida de las entidades aún no afianzadas); y la incorporación propiamente dicha. Las entidades espirituales de la *umbanda* se manifiestan en la materia (el cuerpo vivo de una persona) con el fin de evolucionar, efectuando trabajos caritativos para otorgar el *axé*. Este último concepto, representa la energía dinámica o la fuerza sagrada que según los africanistas puede ser dada o recibida, y sobre la que gira todo el sentido que adquiere el culto ya que, mediante este intercambio, el religioso afirma que *crece* y desarrolla las cualidades positivas que lo convierten paulatinamente, con el tiempo y la práctica, en un ser *completo y mejor*.

La señal definitiva

Genaro vivió poco más de un año en Río. Allí visitó varios templos y asistió en calidad de cambón a la llegada de bahianas, africanos, marineros y gitanos. Aprendió mucho de la religión e incluso pudo en algunas ocasiones el mismo incorporar “un africano que entraba y salía, me volvía loco”, pero nunca llegó a bautizarse. Es decir, no logró convertirse en hijo de una casa religiosa ni en miembro pleno de una familia afroumbandista.

Una cosa que me preocupaba, es que nadie *daba con mi cabeza* [no se lograba identificar el santo rector, único para cada persona, que funciona como guía en la evolución espiritual y a la vez como un descriptor de su personalidad]... Al principio pensé que algo estaba mal conmigo por eso... Después entendí que todavía no era mi tiempo y que los terreiros a los que iba o no eran tan buenos o más bien no eran para mí.

En términos de lo que Frigerio (2003: 45) denomina “identidades sociales” dentro del africanismo: 1) consultante y depositario de ayuda espiritual; 2) médium e intérprete; 3) hijo de religión; y 4) hijo de un orixá; diríamos que aún estaba desarrollando la segunda fase.

Una noche tuvo un sueño en el que se veía a sí mismo durmiendo en un cuarto pintado de una fuerte tonalidad amarilla.

[L]o cual era rarísimo porque nunca me había gustado ese color y la pocilga que compartía con un ecuatoriano y un español con los que trabajábamos de camareros en la playa era, como decía yo, ‘color humedad’, ya te imaginás a lo que me refiero (risas). Sin embargo, yo sabía que ese sueño significaba algo, que algo importante me estaba por pasar... aunque todavía no sabía qué.

En este aspecto resulta interesante observar que, después de vincularse con el lenguaje específico de la religión, ciertos sentidos y sus diferentes relaciones participan de las experiencias concretas de la vida cotidiana. Vale decir, se proponen otras formas de reconocer e interpretar los acontecimientos y de entender la propia agencia de las vivencias personales como atravesadas por un secreto poder, es decir, ejerciendo una acción concreta y eficaz sobre el mundo. “Cuando entrás en religión empezás a estar más atento... un lugar, una persona, un dolor físico, todo te puede estar diciendo algo, en todo hay mensaje si sabés ver”. Genaro relata por otra parte, que Río se había vuelto para él un lugar “caro y vacío, sentía que necesitaba otra cosa, otras vivencias... y el templo al que estaba yendo no era muy amigo de las ‘bichas’ [gays], una vez escuché que habían echado a una por eso. Y aunque allá [en Brasil] la cosa no estaba como acá [Argentina], me dije hasta aquí llegó mi amor”.

La sociedad brasileña, desde el golpe que en 1964 derrocara al presidente João Goulart, atravesaba un proceso autoritario de orígenes y características similares a los que sufrían varios países de la región –Bolivia (desde 1971); Chile y Uruguay (desde 1973); Argentina (desde 1976)– y que se extendería allí por un período de veinte años. Sin embargo, la crisis del petróleo de 1973, las altas tasas de inflación, el incremento de la deuda externa y el crecimiento del único partido opositor –el MDB (Movimiento Democrático Brasileiro)– minaron paulatinamente el poder militar y obligaron a plantear un proceso gradual de apertura para reconducir al país hacia un gobierno democrático. Esta coyuntura, en la que finalizaron los “años de plomo” –el período más represivo de la dictadura entre 1968 y 1974–, dio inicio no sólo al llamado “milagro económico” sino a un *aggiornamento* del régimen que coincide, desde mediados de los setenta, con el nucleamiento de los sectores subalternos de la sociedad civil que inician una serie de reclamos, tales como aumento de salario, libertad de asociación, reorganización de sindicatos, etc. En este marco, hacia 1978, las feministas, los negros y los homosexuales establecerían sus primeras organizaciones de carácter político (Fausto, 2003; Figari, 2009). Pese a este tímido aunque promisorio contexto general para las minorías, es entendible que Genaro, que arrastraba consigo las duras experiencias vividas en la Argentina, decidiera ante la menor hostilidad percibida, partir en busca –una vez más– de nuevos horizontes. Porque como él mismo afirma: “quien se fue una vez no teme irse de nuevo”.

Con la decisión tomada e iniciando los preparativos para su partida una tarde le cuenta a uno de sus compañeros del templo acerca de su incertidumbre y menciona el sueño del cuarto con paredes amarillas, que se había vuelto recurrente. Su interlocutor –un experimentado umbandista– lo escucha atentamente y le dice: “É o Mãe Oxum que está chamando. Você tem que ir

para o norte”. Genaro relata este diálogo como un momento bisagra en el trayecto hacia su verdadera iniciación religiosa. En la mitología africanista, cada orixá posee determinadas características y a cada uno se le atribuye una virtud, un modo de ser, una comida, una vestimenta, un día de la semana... y un color. Precisamente, la orixá femenina Oxum, la sensual venus del panteón en el complejo atlántico-yoruba al que pertenecen las religiones de matriz afrobrasileña, la diosa de las aguas dulces, maternal y coqueta, es representada habitualmente en la iconografía con suntuosas vestimentas amarillas y todos los rituales en torno a ella se sirven de este color simbólico. En la Tabla 1 –recuperando las caracterizaciones hechas por Genaro y otros informantes– se describen de forma sintética e ilustrativa, algunas de las cualidades y atributos de los orixás más populares, que por otra parte funcionan como descriptores generales de los comportamientos y las personalidades humanas, cuyas cabezas *rigen*, una vez que el fiel se ha iniciado en el culto (Segato, 2020; Prandi, 1991; Bastide, 1978).

TABLA 1. Cualidades y atributos de los orixás más populares

Orixalá u *Oxalá*, también conocido como *Obatalá*, es considerado el padre de los orixás, y es concebido como una autoridad débil, reservada, paciente, benevolente, y en cierto punto, poco eficaz o deseosa de ejercer su poder. Le corresponde el día viernes y el color blanco. Se lo sincretiza con *Jesús* o con *Nosso Senhor do Bonfim*.

Iemanjá, es la madre de los orixás, biológica e institucionalmente, aunque no de crianza; se la considera como una apática y distante reina del mar. De carácter imprevisible como éste, puede pasar de la calma a la cólera en segundos. Posee una melancolía asociada a la distancia marítima que separó a los esclavos de la madre patria África. Es fina, delicada, poco transparente, traicionera y con aires de superioridad. Le corresponde el día sábado y los colores azul y blanco. Se la sincretiza con *Nuestra Señora de la Concepción* y *Nuestra Señora de los Navegantes*.

Ogum, es el hijo primogénito de *Orixalá* y *Iemanjá*. Se trata del dios más viril, paradigma de la masculinidad. Es un guerrero que posee y domina todos los instrumentos de metal. Considerado un luchador solitario que trabaja duro para sobrevivir. En ocasiones, puede tornarse violento. Le corresponde el día martes y el color azul oscuro. Su santo sincrético es *San Jorge*.

Xangó, es el hijo más joven y malcriado de *Orixalá* y *Iemanjá*, se lo considera el rey de los orixás y está enfrentado con *Ogum*, a quien le usurpó el trono que le hubiera correspondido por primogénito. Es seductor, mujeriego y algo torpe. Dios del trueno, que retrata su carácter vigoroso. Le corresponde el día miércoles y los colores rojo, blanco y marrón. Su santo sincrético es *San Juan*.

Iansan, también llamada *Olá*, no pertenece por nacimiento a la familia mitológica. Es una extranjera en la tierra de los orixás, a la que se vincula por su casamiento con *Xangó*. Diosa guerrera, dueña del rayo y de los vientos tempestuosos. Es justiciera, muy franca, rebelde, trabajadora y guardiana de los ancestros. De carácter fuerte, seguro y determinado. Le corresponde el día miércoles y los colores del arco iris, también el rojo y el marrón. Se la sincretiza con *Santa Bárbara*.

Oxum, es la hija más joven de *Orixalá* y *Iemanjá*, y la favorita de su padre, también es la amante de *Xangô*. Diosa de las aguas dulces y el oro. Dócil, buena y amable. Se la considera la madre de crianza de la comunidad mítica. Es sensual y vanidosa, paradigma de la feminidad, coqueta, extrovertida y seductora. Le corresponde el día sábado y el color amarillo o dorado. Se la sincretiza con *Nuestra Señora del Carmen*.

Obaluaiê, también llamado *Omulú* o *Xapaná*, es el dios de las enfermedades y las plagas. Es viejo y enfermo, su presencia resulta temerosa o desagradable. Su posición en la familia mitológica es discutida, aunque muchos lo consideran como un hermano de *Iemanjá*. Le corresponde el día miércoles y los colores rosa y negro. Su santo sincrético es *San Sebastián*, se lo representa amarrado a un árbol y el cuerpo atravesado por flechas.

Odé, también conocido como *Oxossí*, es el santo más popular de Bahía. Hermano menor de *Ogum*, habita como éste en la selva. Es viril, hiperactivo, hábil, travieso y muy seguro de sí mismo. Le corresponde el día martes y el color azul claro. Su santo sincrético es *San Expedito*.

Fuente: Elaboración propia a partir de Segato, 2020; Prandi, 1991; Bastide, 1978 y las caracterizaciones hechas por Genaro y otros informantes durante el relevamiento.

Dirigirse hacia el norte, como sugiriera misteriosamente su compañero del terreiro carioca, implicó para Genaro el arribo a la que denomina “mi ciudad espiritual”: San Salvador de Bahía. La describe así:

Era más humilde, más sencilla y a la vez más de verdad. Al principio no me gustó, extrañaba la alegría y los colores de Río. Bahía es una ciudad vieja, antigua. Cerca del Pelourinho [el centro] es muy lindo, pero si te alejás se pone pobre y peligroso. Eso sí, cuando te acostumbras es un lugar hermoso y tranquilo, con el tiempo aprendí a amarla porque ahí empecé a ser lo que soy.

Allí aprendió capoeira: “hasta sobreviví un tiempo dando clases”; y estuvo por primera vez en pareja, durante dos años, con un bahiano llamado Manoel, “Manolo, le decía yo”. Pero sin duda, lo más significativo para él fue la adquisición de una sólida doctrina religiosa. En Río le habían facilitado la dirección de una casa de candomblé a la que llegó “ansioso y esperanzado” y que fue “el lugar que me dio todo”.

El proceso mediante el cual un individuo es iniciado, al igual que el nombre definitivo que este adquiere y lo convierte en hijo de religión, resulta en su mayor parte secreto. No obstante, poseemos algunas certezas. La primera de ellas, como ya se adelantó, es que a cada persona le corresponde un orixá con quien el adepto mantendrá un vínculo vitalicio de protección/obligación. Esta relación se reconoce y se realiza en lo que se denomina *feitura*, el ingreso definitivo del sujeto al culto, al que se accede mediante complejos ritos de iniciación (Turner, 1988; van Gennep, 1986) que hacen de él un instrumento para la materialización de la divinidad. A diferencia de la umbanda, en el candomblé de Bahía cada iniciado puede incorporar solo una entidad, el orixá que es dueño de su cabeza. Según el tipo y las características de la deidad, se establece una serie de

obligaciones e interdicciones que el hijo deberá mantener durante toda la vida. Sin embargo, es preciso recordar que ambos cultos:

[E]stán fuertemente relacionados, existiendo articulaciones en el orden del sistema de creencias y en la estructura ritual que los vinculan y emparentan. Asimismo, adeptos de uno frecuentan esporádicamente al otro casi sin excepción, diciéndonos, con esto, que se trata de lenguajes y filosofías, si no idénticas, por lo menos compatibles, capaces de convivir en el mismo universo de cultura y en el mismo ambiente social (Segato, 1993: 138).

Es por eso que Genaro pudo ir de un *terreiro* a otro –incluso al cambiar de ciudad– sin inconveniente, en una suerte de continuidad en el camino de su formación religiosa. Algo que resulta habitual en el universo africanista hasta que el hijo finalmente encuentra su casa o su familia de santo. Para esto, es preciso primero determinar el *orixá* dominante en una persona, proceso que comienza generalmente con una observación sistemática del comportamiento del futuro hijo por parte de la *mãe* o *pai-de-santo*, así como de sus futuros hermanos, más experimentados, en función de descubrir rasgos o características arquetípicas de las divinidades manifestándose espontáneamente en el sujeto. El procedimiento posterior consiste en ratificar esta percepción, a través de lo que se denomina *jogo de buzios*, un oráculo adivinatorio sagrado conformado por dieciséis cauríes de este molusco, que sólo manipulan los jefes religiosos de cada casa. Luego, durante un tiempo prolongado –puede variar de siete a veintiún días–, el fiel es apartado del resto y transita por tres fases: 1) aislamiento o purificación, 2) liminar o de transición, y 3) incorporación de la divinidad y celebración del nuevo nacimiento.

Ahora bien, los *orixás* no poseen un único plano de existencia, en realidad estos son tres. En primer lugar, encontramos las grandes generalidades que mencionábamos más arriba, los grandes nombres genéricos de los *orixás*: Oxalá, Ogum, Iemanjá, etc. En segundo término, estas matrices místicas se escinden en diversas cualidades. Por ejemplo: Oxalá posee una cualidad joven (Oxaguiá) y una anciana (Oxalufá); hay una Oxum que es guerrera y no pacífica; una *Iansan* guardiana de los ancestros y otra que no; un Xangó adulto y uno niño; Y así con cada deidad, que se desagrega en diversas versiones de sí misma (Giobellina Brumana, 2009; Segato, 1993 y 2020). No existe un número fijo determinado de cualidades para cada *orixá* y puede suceder que surjan nuevas denominaciones desconocidas. Por último, existe un tercer nivel, que es concreto –por oposición a los dos anteriores, que son abstractos– y que solamente surge con la iniciación del fiel otorgándole a éste su verdadera identidad, una designación única e irrepetible que irá al final de su nombre: la *dijina*. Es esta la divinidad que yace en el asentamiento, la que se alimenta de la ofrenda y la que, a partir de entonces, actuará en beneficio de su hijo ya que ha nacido en el momento central, absoluto y secreto, cuando el fiel recibe sobre su cabeza afeitada en una fase anterior del ritual –la liminar–, sobre la piedra dispuesta para albergarla, la sangre del animal correspondiente ofrendado al *orixá* en cuestión, que el *pai-de-santo* “corta” [mata, desangra] para él o ella.

Así, este nuevo orixá se origina en el instante exacto en que el adepto nace como miembro de la comunidad religiosa; bebe una poción denominada *axé de fala* y se incorpora gritando su nombre completo –compuesto por la generalidad, la cualidad y la dijjina–. Lo hace por primera y última vez, ya que sólo será conocido por el iniciado y su sacerdote; este alarido desgarrado que resulta del momento cúlmine del ritual es seguido por fortísimos redobles de tambor que anuncian al nuevo integrante legítimo de la familia de santo. El instante sagrado y definitivo en que Genaro, la marica exiliada en Bahía, expulsada por la represiva Buenos Aires de los años setenta, se convirtió de una vez y para siempre en Genaro de Oxum.

Consideraciones finales

Peter Berger (1971: 25) afirma que “la religión brinda al hombre un mundo para que lo habite. Este mundo abarca la biografía del individuo, que se desarrolla como una serie de sucesos [y a su vez es] fruto de un universo del discurso ya creado y colectivamente reconocido dentro del cual los individuos pueden entenderse unos a otros y a sí mismos”. Por otra parte, Plummer (1995: 54-56) menciona la existencia de ciertos elementos comunes en las “historias sexuales” al momento de poner la vida por escrito. O más acorde con este caso, al narrarla frente a la presencia del grabador del etnógrafo. El viaje, una huida inicial seguida de una progresión a través de diferentes crisis en el trayecto hacia “algo”; el sufrimiento perdurable, se presentan toda clase de barreras y conflictos durante el recorrido, en el que se atraviesan repetidas situaciones de padecimiento, frustración o duda; el compromiso en una lucha, que se desarrolla a partir de la identificación de un enemigo o una situación hostil y difícil; la búsqueda de la realización, un objetivo es establecido como meta a lograr, a veces débil en el inicio, pero que una vez identificado se persigue con intensidad renovada; y finalmente el establecimiento de un hogar, se arriba a un sitio que representa una nueva identidad, la pertenencia a una nueva comunidad o un nuevo posicionamiento ideológico, político, o como en el caso analizado, religioso. Estas cinco etapas resultan, en la trayectoria vital de Genaro claramente identificables. En este sentido, sus recuerdos, que se remontan hasta los años de adolescencia y juventud, repiten una serie de lugares comunes a toda autobiografía marica (o gay, o trans). El descubrimiento temprano de la diferencia, la exclusión del universo hegemónico heteronormativo, las primeras experiencias del deseo erótico clandestino, la imposibilidad de vivir la propia vida por la vigilancia familiar o institucional; y finalmente, la búsqueda de un nuevo horizonte.

Estas instancias pueden resumirse en lo que Mérida Jiménez (2011: 7) considera como dos nexos comunes del espacio autobiográfico de los disidentes sexuales: “la revisión de la infancia y adolescencia como espejo que refleja la identidad sexual y la experiencia del exilio y con ella, la del viaje que abre puertas a nuevas realidades, a nuevas lenguas y a nuevas autopercepciones”. En el caso de Genaro, el viaje adquiere una doble dimensión, física y simbólica, (Fernández, 2004) ya que se erige, por un lado, como un desplazamiento real –de Buenos Aires a Río/Bahía–; y por otro constituye una progresión hacia una vida más

plena y auténtica cuyo eje vertebrador es la religión, espacio en el que alcanza no sólo la realización personal sino la colectiva, con un grupo espiritual de pertenencia, que como el mismo afirma: “es lo que todos necesitamos: una familia”. Resulta claro que Genaro pertenece al segundo movimiento generacional –el primero fue durante la década del sesenta–, que según Frigerio (1989) reintrodujo la religión desde Brasil provocando el denominado boom africanista. En este sentido, durante los años que siguieron a su iniciación como hijo de Oxum y miembro pleno de la casa de candomblé bahiana, Genaro cimentó su identidad, en términos de Weigert (1986: 34) como “una definición socialmente construida de un individuo” hasta alcanzar el grado máximo de la formación sacerdotal, lo que le permitió hacia el período de la apertura democrática en nuestro país, regresar a su casa en la zona norte del conurbano bonaerense y fundar La Rosadita, donde oficia como jefe religioso desde entonces.

Referencias bibliográficas

Ansaldi, Waldo. y Giordano, Verónica (2012). *La construcción del orden. Tomo II: De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*. Bs. As., Ariel.

Barrancos, Dora (2014). “Géneros y sexualidades disidentes en la Argentina: de la agencia por derechos a la legislación positiva”, *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, Vol. 11, Nº. 2. Julio-Diciembre.

Bastide, Roger (1978). *O candomblé da Babia: rito nagô*. São Paulo, Nacional.

Beckford, James (1985). *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religions Movements*. London, Tavistock.

Berger, Peter (1971). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Amorrortu.

Berger, Peter y Luckman, Thomas (1972). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Birman, Patricia (2005). “Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”, *Revista de Estudos Feministas*, Nº13, Vol. 2, pp. 403-414. .

Carozzi, María Julia (1993). “Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: los últimos veinte años”, *Sociedad y Religión* 10/11, pp. 3-23.

Carozzi, María Julia (2002). “Cuerpo y conversión: explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad”. *3er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. NAYÁ.

Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro (1992). “Mamãe Oxum y la Madre María: santos, curanderos y religiones afro-brasileñas en Argentina”, *Afro-Asia*, Nº 15, pp. 71-85.

Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro (1997). “Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires”, *Religião & Sociedade*, Nº 30, pp. 71-94

Cosse, Isabella (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Eidelman, Ariel (2015). “Moral católica y censura municipal de las revistas eróticas en la ciudad de Buenos Aires durante la década del sesenta”, en: D’Antonio, Débora (comp.): *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia reciente argentina*. Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 1-20.

Fausto, Boris (2003). *Historia concisa de Brasil*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Fernández, Analía (2000). “Las religiones afrobrasileñas como cultos de liberación”, *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Fernández, Josefina (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Buenos Aires, Edhasa.

Fernández, Máximo Javier (2015). “Sociabilidad homoerótica en la ciudad de Buenos Aires: maricas y marineros durante los sesenta y setenta”, en: D’Antonio, Débora (comp.): *Deseo y represión. Sexualidad, género y Estado en la historia reciente argentina*. Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 21-43.

Figari, Carlos (2009). *Eróticas de la disidencia en América Latina. Brasil, siglos XVII al XX*. Buenos Aires, Clacso-Ciccus.

Figari, Carlos (2012). “La invención de la sexualidad: el homosexual en la medicina argentina”, en: Jones, D., Figari, C y S. Barrón López, S. (coords.) *La producción de la sexualidad. Políticas y regulaciones sexuales en Argentina*. Buenos Aires, Biblos.

Franco, Marina (2008). *El exilio. Argentinos en Francia durante la dictadura*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Frigerio, Alejandro (1989). “La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres: estrategias frente a la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires”, *Revista de Antropología*, N°10.

Frigerio, Alejandro (2001) “Cómo los porteños conocieron a los Orixás” en Picotti, Dina. (ed) *El negro en Argentina: presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina, pp. 301-331.

Frigerio, Alejandro (2002). “La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional” en *Archives des Sciences Sociales des Religions 117*: 127-150. École des Hautes Études en Sciences Sociales, París

Frigerio, Alejandro (2003). “¿Por nuestros derechos, ahora o nunca! Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina”, *Civitas. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 3, N° 1, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pp. 35-68.

Frigerio, Alejandro (2018) “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando en paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en

Latinoamérica”, *Cultura y representaciones sociales*, Año 12, N° 24, pp. 51-95.

Fry, Peter (1982). “Da Hierarquia à Igaldade: A Construção Histórica da Homossexualidade no Brazil”, *Identidade e Política na Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 87-115.

Fry, Peter (1986). “Male Homosexuality and Spirit Possession in Brazil”, *Journal of Homosexuality*, N° 11, 3/4, pp. 137-153.

Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa.

Giobellina Brumana, Fernando (1984). “Umbanda. Notas sobre un fenómeno religioso brasileño”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. XIV, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

Giobellina Brumana, Fernando (2009). “El candomblé y su espejo erudito”, *Revista de Antropología. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo*, Vol. 52, N° 2, pp. 507-532.

González Martínez, Elda (2009). “Buscar un refugio para recomponer la vida: el exilio argentino de los años ‘70”, *DEP. Deportate, esuli, profughe. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, N° 11.

Guimarães, Carem Dora (2004). *O homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro, Garamond.

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

Insausti, Santiago Joaquín (2018) “Un pasado a imagen y semejanza: recuperación y negación de los testimonios maricas en la constitución de la memoria gay”, *Prácticas de Oficio* V. 2, N° 21.

Landes, Ruth (1940). “A Cult Matriarchate and Male Homosexuality”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, N° 35, pp. 386-397.

Leacock, Set y Leacock, Ruth (1975). *Spirits of the Deep. A study of an Afro-Brazilian cult*. Garden City: New York.

Leão Teixeira, María Lina (1987). “Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé”, en Moura, Carlos Eugenio Macondes de (ed.), *Candomblé: desvendando identidades*, São Paulo: ENW, pp. 33-52.

Lozano, Ezequiel (2017). “Tramas artísticas del exilio sexual, entre Brasil y Argentina”, *Badebec* Vol. 5, N° 12, pp. 168-179.

Manzano, Valeria (2018). *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Buenos Aires Fondo de Cultura Económica.

Marentes, Maximiliano (2017). *Amor entre varones gays. Un análisis de producción cultural a partir del matrimonio igualitario en la Argentina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín, Tesis de Maestría.

Marentes, Maximiliano (2019). *¿El mismo amor? Un estudio sobre especificidades del amor gay a partir de historias de varones jóvenes del Área Metropolitana de Buenos Aires, 2017-2018*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Tesis Doctoral.

Matory, Lorand (1988). “Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras”, en Reis, João José (org.) *Escravidão e invenção da liberdade*, Río de Janeiro: Editora Brasiliense, pp. 215-231.

Meccia, Ernesto (2011). *Los últimos homosexuales: sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires, Gran Aldea.

Mérida Jiménez, Rafael (2011). “El espacio autobiográfico del cuerpo trans en España”, *Cos i Textualitat*, Universitat de Lleida, pp. 1-12.

Molloy, Sylvia (2012). *Poses de fin de siglo. Desbordes del género en la modernidad*. Buenos Aires, Eterna cadencia.

Murray, Stephen (1995). *Latin American Males Homosexualities*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Oro, Ari Pedro (2008). “As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul”, *Debates do Ner*, Año 9, N° 13, pp. 9-23.

Panaia, Lucas (2019). “Tres argentinos en Brasil: Néstor Perlongher, Héctor Babenco y Manuel Puig en la sucesión de José Mármol”, en Croce, Marcela (dir.): *Historia comparada de las literaturas argentina y brasileña - Tomo VI. Del Neoliberalismo al Mercosur: crítica e industrias culturales (1970-2010)*. Buenos Aires, Eduvim, pp. 249-266.

Pecheny, Mario (2002). “Identidades discretas”, en: Arfuch, Leonor (comp.): *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 125-147.

Pecheny, Mario y Petracci, Mónica (2006). “Derechos humanos y sexualidad en la Argentina”, *Horizontes Antropológicos*, Año 12, N° 26, pp. 44-69.

Plummer, Ken (1995). *Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Worlds*. Londres, Routledge.

Prandi, Reginaldo (1991). *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo, Hucitec.

Rapisardi, Flavio y Modarelli, Alejandro (2001). *Fiestas, baños y exilios. Los gays porteños en la última dictadura*. Buenos Aires, Sudamericana.

Ribeiro, René (1969). "Personality and the Psychosexual Adjustment of Afro-Brazilian Cult Members", *Journal de la Societé des Americanistes*, N° 58, pp. 109-120.

Richardson, James (1985). "The active vs passive convert: paradigm conflict in conversion/recruitment research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, N° 24(2), pp. 163-179.

Robbins, Thomas y Anthony, Dick. (1979). "The Sociology of Contemporary Religious Movements", *Annual Review of Sociology*, N° 4, pp.75-89.

Rodríguez, Manuela (2013). "Travestis buscando axé: Género y sexualidad en religiones de matriz africana en Argentina", *História Agora. Revista de História do Tempo Presente*, N° 13, Vol. 3.

Rodríguez, Manuela (2016). *Giros de una mae de santo: Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina*. Tesis Doctoral, Reservorio Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Bs. As..

Rodríguez, Manuela (2017). "Quimbanda en Argentina: el encuentro con otra lógica y la amistad de Exu", *Revista Sociedad y Religión*, Vol. 27, N° 47, pp. 134-164.

Salessi, Jorge (1995). *Médicos maleantes y maricas*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora.

Sebrelli, Juan José (1997). *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*. Buenos Aires, Sudamericana.

Segato, Rita (1993). "La religiosidad candomblé en la tradición afro-brasileña", *Perfiles Latinoamericanos*, N° 2, FLACSO México, pp. 133-164.

Segato, Rita (2007). "Una vocación de minoría: la expansión de los cultos afro-brasileños en la Argentina como proceso de re-etnicización", en *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 243-272.

Segato, Rita (2020). *Santos y daimones: el politeísmo afrobrasileño y la tradición arquetipal*. Buenos Aires: Prometeo.

Sempol, Diego (2014). *Transiciones democráticas, violencia policial y organizaciones homosexuales y lésbicas en Buenos Aires y Montevideo*. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Simonetto, Patricio (2017). *Entre la lujuria y la revolución. El Frente de Liberación Homosexual. Argentina. 1967-1976*. Universidad Nacional de Quilmes, LibroDigital.

Sívori, Horacio (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires, Antropofagia.

Snow, David. y Machelek, Richard (1984). “The Sociology of Conversion”, *Annual Review of Sociology* N° 10, pp. 167-190.

Solari Paz, Ana y Prieto Carrasco, Cristian. (2016). “Cuerpos disidentes en la mira de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA)”, *IV Jornadas del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género*, 13, 14 y 15 de abril de 2016, Ensenada, Fahce, Universidad Nacional de La Plata.

Staples, Clifford y Mauss, Armand. (1987). “Conversion or Commitment? A reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 26, N° 2, pp. 133-147.

Travisano, Richard (1970). “Alternation and conversión as qualitatively different transformations”, en: Stone, Gregory y Faverman, Harvey (eds.): *Social Psychology trough Symbolic Interaction*. Waltham, Xerox.

Turner, Victor (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.

Van Gennep, Arnold (1986). *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.

Velázquez Rivera, Edgar de Jesús (2002). “Historia de la Doctrina de la Seguridad Nacional”, *Revista Convergencia*, Año 9, N° 27.

Vespucci, Guido (2017). *Homosexualidad, familia y reivindicaciones: de la liberación sexual al matrimonio igualitario*, Buenos Aires, Unsam Edita.

Weigert, Andrew (1986). *Society and Identity*. Cambridge, University Press.

Normas citadas

Ley Orgánica de la Policía Federal – Decreto Ley 333/58 (ratificada por ley 14.467) y Decreto Ley 6580/58. Título II. Funciones de la Policía Federal.

“Es como que todos tus ancestros y energía están con vos haciendo fuerza”

La agencia de energía en grupos de doulas y gestantes



por **Leila Abdala**

Universidad Nacional del Litoral/CONICET
orcid.org/0000-0001-8504-3664
leilabdala68@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este artículo consiste en abordar la agencia de la energía como aquella entidad no humana que se ensambla con las humanas para construir las experiencias de parto, fundar grupalidad y lazos afectivos entre las mujeres que participan en rondas de doulas y gestantes. La energía se vuelve clave al intervenir y formar parte de las vivencias de gestación y parto en mujeres que están en búsqueda de experiencias “humanizadas”, “respetadas” y “empoderantes”. El análisis propuesto se basa en una investigación llevada a cabo en rondas de gestantes, talleres de parto y encuentros de formación de doulas de la ciudad de Santa Fe (Argentina). También se trabaja con relatos de partos obtenidos a partir de entrevistas semiestructuradas a madres y doulas.

Palabras claves: *parto; rondas de gestantes; espiritualidades holísticas; energía*

“It’s like if all your ancestors and (their) energy were with you, pushing”
The Energy Agency in Doulas and Pregnant Women Circles

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze the agency of energy as a non-human entity that joins human entities to construct the experience of childbirth, to form groupness and to create affective bonds among women who participate in doulas and pregnancy circles. Energy becomes key when in pregnancy and childbirth for women who search “humanized”, “respected” and “empowering” experiences. The analysis is based on research conducted in pregnancy groups and doula training meetings, as well as semi-structured interviews with mothers and doulas, carried out in Santa Fe city (Argentina).

Keywords: *childbirth; pregnancy circles; holistic spirituality; energy*

RECIBIDO: 3/02/2021

ACEPTADO: 11/06/2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Abdala, L. (2021). “Es como que todos tus ancestros y energía están con vos haciendo fuerza’. La agencia de la energía en grupos de doulas y gestantes”. *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 178-197.



Introducción

Somos doce mujeres alrededor del fuego. A lo largo de todo el año nos encontramos una vez al mes para tomar la formación de doulas.¹ Todas llevamos una pollera, un rebozo² cubriendo nuestro útero y los pies descalzos. “Así como caminar con los pies descalzos nos conecta a nuestra Tierra, nuestra *Pachita*, el uso de las faldas permite que esa misma energía ascienda a nuestro 1° chakra, absorbido por las faldas”, se lee en una publicación de Facebook de Doulas de Santa Fe (Argentina). Prepararme y “vestirme” para ir a hacer campo me conduce a problematizar la dimensión estética y corporal que supone la investigación etnográfica (Badaró, 2009); la propia transformación estética que experimento durante el trabajo de campo supone construir una imagen de mí misma en relación a los atributos que determinados signos estéticos y corporales significan en el universo moral de los círculos de espiritualidad femenina ligados a la “liviandad”, la “fluidez”, la “delicadeza”. [...] El fuego es el elemento central del altar compuesto también por otros objetos: un cuadro con un útero bordado que dice “Mi jardín”; hierbas para sahumarnos; una escultura de un tigre; una vara de madera con la cual cada participante del círculo invoca a sus ancestros.

1 Una doula es una mujer que cumple un rol fundamental como acompañante de la mujer-madre en el proceso de embarazo y parto, y como socializadora de prácticas maternas vinculadas al cuidado de lxs recién nacidxs. Si bien no tienen una formación académica formal, manejan conocimientos básicos sobre fisiología del embarazo, parto y puerperio, primeros auxilios, puericultura, lactancia y educación prenatal (Felitti y Abdala, 2018). En la ciudad de Santa Fe todos los años se imparte una formación a cargo de una partera en la tradición.

2 El rebozo es un tejido mexicano que, en este caso, se ata a la cintura con el fin de otorgar calor al útero y “proteger ese centro de poder”. También, se suele utilizar para cargar a los hijxs en la espalda y como instrumento de las parteras tradicionales en el tratamiento de la sobada (Quattrocchi, 2006).

Alrededor están indicados nuestros lugares: el diploma con nuestro nombre, un calendario lunar 2018 y un cinto de lana al *crochet* hecho a mano por una de las doulas “mayores”, elemento que funciona como investidura simbólica. (Diario de campo, Ceremonia de graduación del taller de formación de doulas, ciudad de Santa Fe, noviembre 2017).

Esta nota la tomé días después de la ceremonia de graduación de formación de doulas. Si bien yo había realizado observaciones participantes en los grupos de promoción del parto humanizado de la ciudad de Santa Fe durante mi tesis de grado, en la instancia de doctorado aposté por una mayor inmersión etnográfica y me propuse no limitar de antemano los espacios e instituciones en los cuales situarme. El punto de partida fue tomar el taller anual de formación en doula. Dejar de ser *la feminista que estudia los derechos del parto*—como me presentó frente a otras mujeres la partera que guía estos talleres—, para devenir en *aprendiz de doula*, me permitió problematizar e indagar con mayor profundidad el vínculo entre las experiencias de maternidad y las espiritualidades holísticas.

El estudio de las relaciones entre espiritualidad y procesos que hacen a la vida sexual y (no) reproductiva de las mujeres tiene antecedentes en otros países (Bobel, 2002; Klassen, 2001; Fedele, 2016; Tornquist, 2001 y 2003; Ramirez Morales, 2016a y 2016b). En el campo argentino, existen algunos trabajos que abordan la menstruación (Felitti, 2016; Felitti y Rohatsch, 2018; Fahs, 2016), el aborto (Felitti e Irrazabal, 2018) y la partería (Felitti y Abdala, 2018), pero no así las maternidades. De este modo, en la tesis doctoral analizo el fenómeno de la maternidad como una experiencia corporal y emocional donde intervienen elementos espirituales y nociones sobre lo sagrado; una perspectiva poco trabajada a nivel local.

El objetivo de este artículo consiste en abordar la agencia de la energía como aquella entidad no humana que se ensambla con las humanas para construir las experiencias de parto, fundar grupalidad y lazos afectivos entre las mujeres que participan en rondas de doulas y gestantes. A lo largo del trabajo de campo, la energía ha devenido en un actante clave. La misma es reiteradamente mencionada por las entrevistadas en sus relatos de partos, y es referida e invocada en múltiples ocasiones en las rondas de doulas y gestantes. En este sentido, me interesa indagar la manera en la que se entrama con las participantes de la investigación. ¿Qué efectos tiene la energía en las experiencias de partos de las mujeres? ¿Qué entidades son capaces de ensamblar? ¿De qué manera se entrama con las mujeres en las rondas de doulas y gestantes? Seguir la pista de la energía, como fuerza metodológica real, es el objetivo de este texto.

A partir de los aportes metodológicos de la Teoría del Actor-Red (TAR), me valgo del supuesto de que la realidad social está compuesta por agentes humanos y no humanos, lo cual implica la participación de diferentes tipos de agencia (material y semiótica) (Ariza; 2016). Parto de la hipótesis de que el acercamiento a estas grupalidades, que entendemos que performan una manera “alternativa” de experimentar la gestación y el parto, no puede abordarse exclusivamente en función de explorar los “imaginarios”, “creencias” o “representaciones” de las mujeres que conforman los grupos estudiados. La apuesta, en cambio, consiste en indagar en los modos en que los grupos definen cuáles son las existencias que

entran en juego y las relaciones que se establecen entre ellas; explorar aquellas materialidades y entidades no humanas que las interlocutoras definen y reconocen que intervienen en las rondas y los partos.

El análisis propuesto se basa en una revisión de notas de campo tomadas en rondas de gestantes y encuentros de formación de doulas de la ciudad de Santa Fe. También se trabaja con relatos de partos obtenidos a partir de entrevistas semiestructuradas a madres y doulas.³ Estos datos fueron producidos desde el año 2017 hasta la actualidad (2021).

El texto se estructura de la siguiente manera: en primer lugar, recupero los aportes de la TAR para abordar a la energía como actante y refiero a la manera en que la premisa metodológica “seguir la pista de la energía” me condujo a la construcción de nuevas aldeas etnográficas; en segundo lugar, presento los talleres de preparación del parto y las rondas de gestantes y doulas como espacios influidos por las espiritualidades holísticas; y, en tercer lugar, abordo específicamente los diferentes modos en los que se agencia la energía en las grupalidades estudiadas.

“Seguir la pista de la energía”: la Teoría del Actor-Red como marco metodológico

Para la Teoría del Actor-Red (TAR), lo “social” designa un tipo de vínculo, de asociación momentánea que se caracteriza por la manera en que se reúnen y generan nuevas formas; es decir, lo social

no designa un dominio de la realidad o algún artículo en particular, sino que más bien es el nombre de un movimiento, un desplazamiento, una transformación, una traducción, un enrolamiento. Es una asociación entre entidades que de ninguna manera son reconocibles como sociales en el sentido habitual, excepto en el breve momento en que son reorganizadas (Latour, 2008: 97)

De esta forma, y a contrapelo de la sociología crítica, lo social no es una esfera especial ni alguna entidad o fuerza que agota las explicaciones sociológicas, sino aquello que debe ser rastreable y explicado en su propio desplazamiento.

Ahora bien, ¿cómo rastrear aquellas asociaciones, vínculos y fluidos que se convierten en algo nuevo? Una de las consignas metodológicas de la TAR consiste en *seguir a los actores*; parafraseando a Latour, se trata de ponerse al día con las innovaciones y los métodos que han aplicado los mismos actores para hacer que la existencia colectiva “encaje”; indagar aquellas descripciones que podrían definir mejor las nuevas asociaciones que se han visto obligados a establecer. Así, *seguir a los actores* supone perseguirlos “al moverse entre cosas que han agregado a las capacidades sociales de modo de hacer más duraderas las interacciones en continuo cambio (2008: 102)”.

³ Con la finalidad de preservar el anonimato y salvaguardar la confidencialidad de las entrevistadas utilizamos seudónimos.

Asimismo, Latour alerta que no es posible definir de antemano la “naturaleza” de los actores, ni limitar *a priori* la acción social a lo que los humanos hacen con “intenciones” y “motivos”. Para eso, propone como una fuente de incertidumbre dotar de capacidad de agencia a los objetos, hacer que éstos sean partícipes en el curso de la acción. Los objetos o lo “no humano” pueden ser pensados como actantes en la medida en que pueden “hacer que otros hagan”, es decir, en tanto tengan incidencia en el curso de la acción de otros. Así, los objetos y/o lo “no” humano pueden autorizar, permitir, dar recursos, alentar, sugerir, influir, bloquear, hacer posible, prohibir. Esto no implica, nos aclara el autor, establecer un principio de simetría entre humanos y no humanos, sino el no anticipar asimetría entre acción humana intencional y un mundo material de relaciones causales. Entonces, si partimos por dejarnos llevar por el fluido social, y eso supone que aquello que se mueve, transforma y genera nuevas asociaciones se extiende más allá de lo humano, nos encontraremos con una proliferación y multiplicidad de agentes capaces de participar en el curso de la acción humana. Lo social no es una fuerza determinada posible de ser ubicada en un lugar particular, sino que circula por todas partes, construye redes a partir de un relacionamiento entre entidades sociales y no sociales. En este trabajo exploro la agencia de la energía en las grupalidades de madres estudiadas. En sintonía con el campo semántico de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, utilizo la palabra agenciamiento (Phillips, 2006) para describir el entrelazamiento de la acción entre humanos y entidades no humanas. El concepto de agenciamiento tiene el beneficio adicional de evitar la división entre agentes humanos y las entidades que éstos “arreglan”, lo que suspende la *afueridad* del mundo y la *internidad* de las/os sujetas/os (Ariza, 2016: 251).

A partir del trabajo etnográfico en los talleres de formación de doulas, la dimensión espiritual de la experiencia de género y de la maternidad empezó a tener un lugar central en el trabajo de campo. En uno de los encuentros en el cual conversábamos sobre las experiencias de nuestros ciclos menstruales comenté que los análisis de prolactina me habían dado muy elevados –diagnóstico de hiperprolactinemia– y que la sugerencia de los expertxs del campo de la biomedicina consistía en realizarme una serie de estudios que incluían análisis de sangre y tomografías computadas, para evaluar la medicación que debía tomar.⁴ Bastó con poner a disposición de la ronda de mujeres ese diagnóstico para que comenzaran a girar una serie de hipótesis en relación a las causas del “desequilibrio hormonal” y las formas de poder “armonizarlo” sin medicación. Es decir, las causas del alto nivel de prolactina no se encontraban, para la doulas, en el nivel orgánico, sino en desequilibrios emocionales que generaban deficiencias energéticas que repercutían en el plano físico-corporal.⁵ A partir de allí, empecé

4 La Prolactina (PRL) es una hormona de naturaleza proteica sintetizada y secretada en la hipófisis anterior. Esta hormona presenta un amplio espectro de acciones biológicas siendo su principal función la estimulación de la glándula mamaria durante la lactancia.

5 Las terapias de armonización energética rebasan o exceden las prácticas internas de las rondas de doulas. Más bien, se inscriben –como las rondas mismas– en un circuito de prácticas holísticas más amplias como el reiki, la meditación, las flores de Bach, etc. Podemos leer esta

“Es como que todos tus ancestros y energía están con vos haciendo fuerza”

un recorrido terapéutico con el acompañamiento de algunas compañeras doulas para “armonizar” mis desequilibrios hormonales que eran, según sus puntos de vista, al mismo tiempo energéticos.⁶

Lo que quiero señalar con esta anécdota es que, a medida que empecé a “seguir la pista de la energía” –como una fuerza metodológica real (Latour, 2008)–, me encontré participando de círculos de ginecología natural, talleres de fertilidad e infertilidad consciente, rituales de luna llena y de terapias de armonización energética para aprender a “escuchar al cuerpo” y así “armonizar” mis “desequilibrios” energético-emocionales. En sintonía con las reflexiones de Viotti (2018), resulta importante incluir la dimensión energética

como elemento articulador de la dimensión cotidiana de una trama más compleja que hace a la sociomorfología y a los principios organizadores de los grupos y las prácticas terapéuticas como objeto de análisis en sí mismos. Desde este punto de vista existe un continuum que constituye un espacio de circulación que excede la lógica institucional de un grupo o una práctica y, al mismo tiempo, los principios que cada uno de ellos movilizan, sin desconocer las especificidades, pueden ser enlazados a partir de una gramática común que se extiende sobre los sistemas terminológicos y de pensamiento (Viotti, 2018: 251).

Así, seguir el rastro de la energía como un actante más, premisa metodológica de la TAR, me condujo a distintos escenarios que se convirtieron en nuevas aldeas etnográficas (Sarrabayrouse, 2011), entendidas como aquellas que se crean en las prácticas concretas.

Rondas de gestantes: la gestación y el parto como eventos espirituales

En las rondas se encuentran doulas, parteras “en la tradición” y mujeres gestantes, muchas veces acompañadas por sus parejas, familiares o amigas. Las rondas se suceden los días martes a la tarde. Se elige ese día de la semana ya que, como cuenta la partera, se siguen las costumbres de la “tradición”, y “durante todo el día hay fueguitos encendidos en toda América Latina”. Las rondas en las que hago campo se llevan adelante en un centro de atención prenatal ubicado al Norte de la ciudad⁷ y tiene una convocatoria abierta; es decir, suelen con-

forma de interpretar los procesos corporales como la incorporación de un *habitus* Nueva Era (Gracia, 2018).

6 Bajo la creencia de “saber es poder” y que muchas de las cosas dependen de la voluntad y las “energías” que las mujeres ponen para “conectar” con su ciclicidad, embarazos y partos –voluntades y energías que en una cadena de sentido se ligan al placer y al instinto–: ¿qué sucede cuando las expectativas vinculadas a un parto con la menor intervención médica posible fracasan o no se cumplen?, ¿qué pasa cuando las mujeres en el parto no viven o se sienten en armonía o en sintonía con las energías creadoras o empoderantes al parir? Es necesario destacar el carácter normalizador y culpabilizador que pueden asumir las retóricas que explican las dolencias a partir de articular lo corporal, mental y espiritual, al construir –como lo hace todo dispositivo pedagógico (Darré, 2013)– un vector que distingue entre lo apropiado y lo inapropiado, entre la “buena” y la “mala” madre.

7 En este espacio se desarrollan, además de las rondas, encuentros de preparación para el parto, gimnasia pre y posparto, yoga prenatal, gabinete de masajes y formación anual de

vocar a mujeres y familias que no suelen participar de las otras actividades o talleres que se imparten en esa institución, y que viven en distintos barrios de la ciudad. La participación en las rondas no es arancelada, pero se espera que quienes participan dejen una “contribución voluntaria” para colaborar con el sostenimiento del espacio.

Las parteras que guían las rondas de la ciudad de Santa Fe se han formado en la Escuela de Parteras Comunitarias en la Tradición, fundada en el año 2008 con sede en Villa General Belgrano, provincia de Córdoba (Argentina). Se definen como comunitarias porque buscan recuperar el rol de las parteras en las comunidades donde se insertan, lo que las constituye en referentes de salud, más allá de intervenir en los procesos de parto-nacimiento. Y, al mismo tiempo, se plantean el objetivo de “volver a las raíces” y recuperar capacidades “ancestrales” de las parteras tradicionales y originarias al distanciarse de los saberes de la biomedicina, en favor de conocimientos “espirituales” y de la “tierra”. Es importante destacar que las parteras formadas en esta escuela son mujeres blancas de clases medias que atienden partos en domicilio.

Más allá de su propia denominación como “tradicionales”, las consideramos como referentes en la Argentina de lo que Davis Floyd (2006, 2001) denomina “partería posmoderna”: un tipo ideal de partera que establece una crítica radical al sistema biomédico enfatizando el aspecto político y autónomo de su profesión, que se involucra en el activismo político tejiendo alianzas y asociaciones con diferentes actores, que cruza el conocimiento profesional y tradicional, uniendo la información científica con conocimientos alternativos; que ejerce un tipo de partería comprometida con los derechos e intereses de las mujeres (Felitti y Abdala, 2018; 107).

Las participantes de las rondas son mujeres-cis, heterosexuales, urbanas y de clase media⁸ que pueden categorizarse bajo la noción de “madres holísticas” (Fedele, 2016), para las que el embarazo, el parto y los cuidados en la primera infancia son considerados como importantes eventos espirituales en la vida de la madre y el niño o la niña. Las “madres holísticas” se caracterizan por la importancia que otorgan a la gestación consciente, el parto natural, la lactancia prolongada, el contacto y apego entre madre-bebé; el involucramiento del padre en la crianza;⁹

doulas. Por razones de confidencialidad no doy información sobre el nombre de la institución.

8 Queda profundizar en un próximo trabajo los modos en los que se articula el marcador de clase con las nociones de persona que sostiene y condiciona las experiencias y vivencias de los partos y, más generalmente, de la maternidad. A modo de hipótesis, puedo esbozar que este grupo de mujeres sostiene una noción de persona que, al mismo tiempo que se entrelaza y relaciona con la *naturaleza* y el *cosmos* a partir de un *fluir* energético –lo que podría leerse en clave de una sensibilidad Nueva Era (Carozzi, 2000)–, se ancla en un modo de subjetivación que se concibe a sí misma como autónoma y con capacidad de elección. En el caso de los partos, la búsqueda de autonomía se construye en tensión con el modelo médico hegemónico.

9 En otro texto abordé los significados y prácticas maternas asociados al estilo de crianza que las mujeres estudiadas definen como “natural”, mediante la descripción del repertorio de prácticas maternas de cuidado que supone, el análisis de las situaciones típicas de cuidado que se derivan de ella y la identificación del rol que tienen los varones en este estilo de crianza desde la mirada de las mujeres-madres (Abdala, 2019).

la crítica a la concepción del cuerpo del sistema biomédico y la solicitud de una atención más centrada en las mujeres; la creación de rituales para celebrar el embarazo y el parto; el uso del discurso de la energía, de la categoría de género como un elemento central para la religión y la crítica social; la sacralización del cuerpo y la sexualidad; y el énfasis en la realización personal y la autenticidad.

Las rondas de gestantes se basan en los lineamientos y principios de la humanización del parto (Tornquist, 2003), y plantea una construcción de saberes y experiencias sobre el proceso gestacional desde una mirada diferente a la que propone el modelo médico hegemónico de atención obstétrica-perinatal. Uno de los objetivos principales del movimiento por la humanización del parto consiste en denunciar las intervenciones del sistema experto de la medicina y sus subsistemas asociados (hospitales, sanatorios, centros de salud) sobre el embarazo y el parto que limitan la autonomía y el poder de decisión de las mujeres, que en general responden a un proceso de “medicalización de la vida” (Hellman, 1994), que extiende funciones curativas y preventivas hacia “funciones de control y normalización” (Menéndez, 1984). Humanizar el sistema de atención biomédico desde este marco significa evitar la medicalización y tecnificación del parto y nacimiento al devolverle el protagonismo a la madre y a su hijo/a en ese momento tratarlos como personas-sujetos de derechos y no como meros cuerpos-objetos (Fornes, 2011:138). Es relevante señalar que las memorias y experiencias de las gestaciones y partos de las mujeres cis están siendo reconfiguradas a partir de la emergencia de una arena pública vinculada al derecho al *parto humanizado* en un contexto de constitución de la violencia de género como problema público en la Argentina reciente. Así, la emergencia de la categoría “violencia obstétrica” supone la construcción de un cuadro moral/cognitivo de referencia que permite leer en clave de violencia a ciertas prácticas obstétricas vinculadas a la gestación y parto (Abdala, 2021).¹⁰

Al mismo tiempo que se discuten los sentidos, prácticas y valores de lo que Davis-Floyd (2001) denomina “modelo tecnocrático de nacimiento”,¹¹ se propone la construcción de subjetivaciones “empoderantes”, “gozosas”, “conscientes”. En las rondas se dan cita doulas, parteras y familias gestantes a las que se propone “ver la gestación, el parto y el puerperio de manera consciente, basados en el

10 En Argentina existe una ley de Parto Respetado (Ley Nacional 25.929) sancionada en el año 2004 que ampara los derechos de los padres y los hijos en el momento del parto y del nacimiento y busca poner freno al intervencionismo médico injustificado, obligando a su cumplimiento en el subsector público de salud, la seguridad social y en el privado. Otras leyes que las organizaciones toman en su trabajo cotidiano para legitimar sus reclamos son la Ley de Derechos del Paciente (N° 26.529) y la Ley Nacional Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (N° 26.485) que tipifica específicamente a la violencia obstétrica, entendida como el conjunto de prácticas caracterizadas por un trato deshumanizado y un abuso de medicalización de los procesos naturales por parte del personal de salud. Ambas leyes fueron sancionadas en el año 2009.

11 Siguiendo a Davis-Floyd (2001) podríamos decir que el movimiento por el parto humanizado se enfrenta con un “Modelo Tecnocrático de Nacimiento” que considera al parto como un evento patológico, con una organización jerárquica y estandarizada de los cuidados, considerando al cuerpo como máquina, al paciente como objeto, y al médico como figura de autoridad y responsabilidad, con miras al beneficio económico.

amor...para sanar juntos, como tribu. Para saber que cada llegada de un nuevo ser a este lado de la vida, es y siempre será, SAGRADA” (Facebook Grupo Ronda de Gestantes, fecha de publicación 21/4/2018).¹² Estas propuestas que ofrecen doulas y parteras invitan a las mujeres a tener una relación reflexiva con su cuerpo, revalorizar el conocimiento corporal y sacralizar los procesos de gestación y parto.

La ronda merece ser comprendida en su dimensión material y simbólica; material, en la medida en que organiza la dimensión espacial. Todas las personas se ubican en forma de círculo con un altar en el centro. En el altar siempre están presentes los cuatro elementos (tierra, agua, fuego, aire), y algún objeto que tenga relación con el tema a conversar. Por otro lado, la circularidad sugiere relaciones de simetría entre quienes participan en la ronda, más allá de sus roles y funciones. Al no haber posiciones espaciales privilegiadas, la circularidad invita a “compartir”, a habilitar la circulación de la palabra.¹³ Las rondas tienen una frecuencia semanal y su duración depende de la cantidad de personas que asistan (de dos a tres horas aproximadamente), dado que se espera que todos puedan expresarse. La dinámica suele ser la siguiente: la partera y las doulas que guían “abren” la ronda al proponer un tema de disparador para conversar –por ejemplo: miedos en el parto, lactancia, deseos en relación al parto, signos de alarma durante el trabajo de parto, sexualidad durante la gestación y puerperio, ronda de relatos de partos, derechos en el momento del parto, entre otros—. Luego de compartir experiencias y sentires, la partera hace un cotejo de salud a la gestante: se escuchan los latidos del corazón del bebé; se revisan los pies, las uñas, manos y la lengua de la mujer, con la finalidad de evaluar su oxigenación, circulación, retención de líquidos y alimentación. Para finalizar, se termina con un canto, una meditación o visualización.

Las rondas de gestantes comparten la estructura de los círculos de mujeres, definidos por Ramírez Morales (2019) como un

modelo de organización femenina que retoma diversos elementos espirituales y culturales con el fin de promover la autogestión, el empoderamiento, el autocrecimiento y un contacto estratégico con lo sagrado que encuentra su expresión en el cuerpo y las experiencias de las mujeres; volviéndose así uno de los espacios privilegiados para el desarrollo y la gestión de la espiritualidad femenina (Ramírez, 2019:153).

Estos espacios se encuentran permeadas por lo que Sointu y Woodhead (2008) llaman “espiritualidades holísticas contemporáneas”; a saber, prácticas que involucran al cuerpo, que han cobrado visibilidad desde los años ochenta, y que tienen como objetivo la integridad y bienestar del “cuerpo, la mente y el espíritu”. Tales prácticas permean las vinculadas a la Nueva Era, pero se extienden

12 El grupo Ronda de Gestantes es un grupo cerrado de Facebook que se armó ad hoc entre las doulas, mujeres y familias que en ese momento participaban de las rondas.

13 Como bien lo señala Lázaro (2018), a excepción de las apelaciones a lo sagrado, las rondas –en tanto cuentan con un rol de coordinación, pero aspiran a la participación horizontal e igualitaria– combinan recursos de los grupos de concientización feminista de los años 1970 (Felitti, 2011) y de los llamados “grupos de ayuda mutua” (Papalini, 2014).

mucho más allá de ellas para formar parte de las terapias complementarias y alternativas relativas a la salud, en este caso vinculadas a la gestación y parto. Para las autoras, las espiritualidades holísticas contemporáneas y las prácticas de salud que se derivan sirven para otorgar valor al *self* en la forma de trabajo corporal, ya que las mismas invitan al sujeto a “conectar y explorar con el cuerpo”. El punto de partida para la espiritualidad contemporánea es la “encarnación física”, donde el cuerpo se presenta como una vía y acceso privilegiado a la vida interna espiritual y emocional.

En las rondas analizadas, observo que las prácticas holísticas y espirituales (ejercicios de yoga, cantos, meditaciones, visualizaciones, respiraciones ováricas, entre otras) que se imparten construyen significados sobre los procesos corporales y fisiológicos que las invitan a cuestionar la atención “medicalizada” e “intervenida” de los partos. La promoción y adhesión a las prácticas vinculadas a los partos que circulan al interior de los talleres evoca una sensibilidad más delicada en torno al cuerpo (Douglas, 1998). Siguiendo a Douglas, “la opción por la delicadeza” se inscribe en un *continuum* de prácticas tales como el vegetarianismo, el ecologismo, las nuevas religiosidades y la elección por terapias alternativas.¹⁴ La búsqueda de una experiencia humanizada de parto es explicada por las mujeres por la afinidad personal con formas “naturales” y “fisiológicas” de atención, entendiendo por eso el conjunto de diversos conocimientos y prácticas médicas y de salud que, según ellas, incorporan aspectos “emocionales y espirituales”, además del plano “físico-material” para comprender e intervenir en el proceso de parto-nacimiento. Es decir, además de hacer propio los supuestos del paradigma de humanización del parto, que recurre a evidencias científicas, reivindican a su vez una experiencia “espiritual” en la que se moviliza e interviene una dimensión “energética” que no forma parte de un argumento científicista.¹⁵ En este sentido, lo médico-terapéutico y lo religioso-espiritual no entran en tensión ni aparecen como esferas escindidas en las experiencias de partos de las mujeres; más bien observamos que retóricas “científicas”, “naturales” y “holistas” se imbrican y ensamblan en pos de la reivindicación de una experiencia “empoderada” y “espiritual”.

Esta concepción del parto las acerca a la definición del “modelo holístico de atención del parto” de Davis-Floyd (2001): unidad de cuerpo-mente-espíritu; el cuerpo como un sistema de energía interrelacionado con otros sistemas de

14 Las terapias alternativas construyen un corpus común de conocimientos que implica definiciones de la persona, sus entidades, la salud y la enfermedad, la etiología de la enfermedad y las formas diagnósticas terapéuticas, en el que la energía—en tanto potencia generalizada—, la armonía, el equilibrio de la energía en la relación entre la persona, sus entidades y el mundo que lo rodea, son conceptos centrales. Así, tanto en el caso del *reiki*, como del yoga, la acupuntura o las Flores de Bach, se habla de la persona como una entidad compuesta de diversos niveles de materia, en los que la energía fluye y mantiene la vitalidad de los seres humanos (Saizar y Bordes, 2014:11)

15 Como también lo señala en su trabajo Fornes (2011) “la expresión “está científicamente probado” aparece sistemáticamente en los relatos de las mujeres participantes de los grupos analizados, como fórmula discursiva que permite legitimar las demandas contra las altas tasas de cesáreas, episiotomías, la inducción de los partos, el corte tardío del cordón, entre otras prácticas que consensuan la evidencia clínica con el activismo por un parto humanizado” (Fornes, 2011:139).

energía; curar el conjunto de la persona en el contexto de la vida; la unidad esencial entre el profesional y el paciente; diagnóstico y curación desde adentro hacia afuera; estructura de organización en red que facilita la individualización de los cuidados; la autoridad y responsabilidad inherentes al individuo; la ciencia y la tecnología al servicio del individuo; crear y mantener la salud y el bienestar: objetivo a largo plazo; la muerte como paso en un proceso; la curación como centro de atención; la inclusión de múltiples modalidades de curación.

Aproximaciones descriptivas sobre el tratamiento de la energía como fuerza que se desplaza y moviliza en las rondas y los partos

La energía, como categoría nativa, es reiteradamente mencionada por las entrevistadas en sus relatos de partos, y es referida e invocada en múltiples ocasiones en las rondas de doulas y gestantes. De esta manera, en este apartado describo los diferentes modos en los que la energía se agencia a partir de recuperar los relatos de parto de las mujeres y las observaciones participantes que realicé en las rondas.¹⁶ Con fines exclusivamente analíticos, distingo tres modos de agenciamiento: 1) la energía como aquella entidad que ensambla a las mujeres con sus ancestros; 2) la energía como aquella fuerza que, al ser percibida, habilita a enlazar mamá-bebé durante la gestación; 3) la energía como fuerza vital que interviene y dota de poder a las mujeres en los partos.

Creo necesario destacar que la creencia en la energía es un fenómeno que en los últimos años ha aumentado en el país. Como lo señala la Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina llevada a cabo en el año 2019, en el ranking de las creencias de la población prevalecen la cultura cristiana junto con la energía, a la cual adscriben el 76% de lxs encuestadxs. A raíz de las transformaciones en las adscripciones religiosas, se observa en la última década un aumento en la creencia en la energía y la astrología (Mallimaci *et al.*, 2019).

1. La energía como aquella entidad que ensambla a las mujeres con sus ancestros

En las rondas de gestantes y de doulas la energía aparece como aquella entidad capaz de ensamblar a las contemporáneas entre ellas y sus ancestros. Al comienzo de las rondas, cuando cada una de las mujeres que forman parte del círculo se presenta, debe tomar posesión de una vara de madera, decir su nombre y, a continuación, el de su madre y sus abuelas: *Soy Leila, hija de Mónica, nieta de Carmen y Dilma*. De esta forma, al invocar a esas mujeres cada una se inscribe en un linaje femenino que la *ha llevado hasta allí*, se las honra por la vida. De este

¹⁶ En diálogo con este trabajo se encuentra el de Bordes (2018), que explora los modos en que lxs actores sociales que participan en un espacio social de medicina alternativa, la reflexología podal, interpretan y hacen uso de la categoría de energía. La autora aborda la energía desde un enfoque de la sociología del conocimiento, al comprenderla como una categoría de conocimiento práctico. Esto es, como categoría que permite nombrar cuestiones difíciles de aprehender cognitivamente, como las relativas al ámbito de lo sagrado y la corporalidad. Pero que también emerge como un recurso narrativo/comunicativo viable para significar (e incluso etiquetar) situaciones y/o personas, así como para establecer relaciones de causalidad (lo que puede involucrar al entorno, a la propia persona y/o a los otros) (Bordes, 2018:106).

modo, las personas que se invocan están presentes energéticamente en el círculo. Podríamos señalar que opera aquí una genderización de la energía, al dotarse de una cualidad femenina.

En el momento del parto, las mujeres también suelen invocarlas –algunas a partir de encender velas en sus nombres o con fotos en los altares de sus casas– para que su presencia las acompañe y ayude a durante todo el proceso.¹⁷ “Nunca estamos solas en los partos; nos acompañan todas las mujeres que han parido. Tomemos esa fuerza”, comparte la partera en una ronda de gestantes. Asimismo, en el “co-*lo*” –ritual propio de la partería en la tradición– donde se celebra la finalización de la gestación y se honra a la mujer que se convertirá en madre, la ronda –a partir de obsequiarle dones, masajes y canciones– le da *fuerza* a la mujer que va a parir.

En los relatos abajo citados –como en muchos otros de las mujeres entrevistadas– se activa una poderosa fuerza que viaja a través de generaciones de mujeres, lo que de alguna manera las unifica. Esta energía creativa transgeneracional se concibe como una parte integradora del parto al formar parte de la dimensión espiritual del mismo. En este sentido, la energía influye sobre el grupo de manera profunda y cohesiva, y funda lazos solidarios entre las mujeres que acompañan. Quiero destacar que esa fuerza, esa energía se construye con mujeres dispuestas a acompañar a otras en la búsqueda de un parto “respetado”, “humanizado”.

La energía que se siente y se va generando como que no tiene palabras; se vive, se siente el respeto; ese saber de que todo es perfecto, del cuidado amoroso y de olvidarte de todo lo que hacés para dejar que sea... En ese momento te vas y confiás en las personas que están al lado tuyo y en todas las que te acompañaron para llegar a ese momento. (Anto, entrevista realizada por la autora)

2. La energía como aquella fuerza que, al ser percibida y “trabajada”, habilita a enlazar mamá-bebé durante la gestación

Cuando las mujeres narran su experiencia de gestación, la energía aparece como aquel elemento extrahumano que funciona como una fuerza que, al ser percibida y encausada “positivamente”, las habilita a “conectar” y “comunicarse” con sus bebés.

Yo estaba predispuesta a vivir bien todo el momento, yo medité mucho también, como que estaba bien encerradita. Fue muy movilizante emocionalmente (...) Y bueno, con ella la comunicación era así, “bueno mamá está preparada, se está preparando, mamá te espera, cuando quieras, vení”. Así fue el último día. Ya a la tardecita me fui a bañar y me lloré todo. La tardecita también es un momento como que se mueven algunas energías, como que una entre en penumbras, como un pasaje cuando se va el sol. Y ahí ya la panza estaba como, la sentía como medio blanda, como más desprendida. Y fuimos y estuvimos así mirando el agua, cantamos una canción; como que le hicimos una despedida a la panza. Estar con el agua, conectar con esa vibra que también era el mundo de Ela. (Josefina, entrevista de la autora).

17 Queda pendiente para un próximo trabajo abordar la materialidad de la espiritualidad vivida de las mujeres, a partir de explorar sus altares de parto domésticos.

En las rondas de gestantes, las doulas recomiendan a las mujeres que “trabajen” sus ansiedades y temores para poder “conectar” con lo “genuino” de la gestación. Para eso, se recomiendan meditaciones, yoga, ejercicios de visualización y prestar atención a los sueños. Así, la energía aparece como una forma de interpretar los procesos que atraviesa el cuerpo.

Y Ella nació en esa pieza, donde dormimos ahora, en la semana 39 a término, al tercer día de la luna nueva, la lunita de ella es la luna de ella. También yo estuve viendo cuándo iba a nacer, viendo la fecha, sintiéndola con la energía de la luna.¹⁸ Yo decidí, como que me parecía que iba a ser en esos días. El (día) cuatro era la luna nueva y nació el siete. Y el seis yo estaba re predispuesta y le había dicho que era un re lindo día para que nazca. (Josefina, entrevista realizada por la autora).

Para las grupalidades estudiadas, lograr un equilibrio del flujo energético a partir de sentirse confiadas y acompañadas, las habilita a “conectarse” con sus bebés. Así, la energía se agencia al enlazar la díada mamá-bebé

Todo se da porque se tiene que dar, porque es natural, entonces era optar porque ella venga al mundo de la forma más amorosa posible, estando nosotros dos principalmente; confiando que el cuerpo sabe lo que hace, sabe por qué lo tiene adentro, por qué lo engendró, sabe cómo es su fisiología, por lo tanto va a saber cómo sacarlo. Es confiar mucho en la naturaleza del cuerpo de la mujer. (...) Si yo iba a ser mamá, iba a ser porque la naturaleza así iba a querer que fuera. Porque esa energía sagrada, Dios, el nombre que le quieras poner, iba a permitir que en mi cuerpo se manifestara un hijo, sin poner ningún químico a mi cuerpo, sin obligarlo (Lucía, entrevista realizada por la autora).

3. La energía como fuerza vital que interviene y dota de poder a las mujeres en los partos

En el discurso nativo se moviliza una fuerza en los partos, en clave energética, que no encuentra lugar o, más bien, rebasa un argumento fisiológico. Como data el trabajo de Mantilla (2019), la fisiología del parto y nacimiento, y la importancia de la experiencia fisiológica para las mujeres y los recién nacidos forman parte de la retórica de valoración del parir sin intervenciones médicas en los casos de gestaciones saludables.¹⁹ Ahora bien, lo que me interesa señalar en este trabajo es que en los relatos de las mujeres, se observa la incorporación de una dimensión

18 En este relato, la gestación establece relaciones de orden simbólicas con los ciclos lunares, una asociación frecuente en los espacios de espiritualidades femeninas.

19 “Desde la perspectiva fisiológica, el parto se define como un proceso involuntario, y el proceso fisiológico que se desencadena en el acto de parir, como una capacidad inherente a la condición femenina. Al colocar el parto en el ámbito de la naturaleza femenina, se invierte la retórica cultural hegemónica sobre la gestación y el parto que los define como eventos médicos, primordialmente por fuera del control y gestión de las mujeres gestantes. La apelación a una temporalidad natural del proceso de parir, que es a su vez individual y propia de cada mujer, se opone al modo estandarizado en el que se entiende la temporalidad desde el enfoque biomédico. [...] Asumir que la fisiología es espontánea implica aceptar la importancia de la confianza como actitud ontológica frente a la ocurrencia del parto. Confianza en el cuerpo, y los procesos corporales propios de la especie humana y en la creencia que la intervención puede dañarlos es un eje central de esta perspectiva” (Mantilla, 2019: 154).

“Es como que todos tus ancestros y energía están con vos haciendo fuerza”

energética que supone una fuerza vital transformadora que no se agota en la confianza y potencia de los procesos corporales propios de la especie humana.

Las contracciones, desde las seis de la mañana hasta las ocho, eran súper intensas. Una fuerza que te venía del más allá, que te agarrás a cualquier cosa porque te tira para abajo. Tu cuerpo responde, lo tenés que atravesar, son las ráfagas. [...] En un momento la partera me dice “empujá, ya está saliendo”. Y en ese momento que hice el pujo, que fue uno solo, salió. Ella coronó, su cabeza salió. (Sol, entrevista realizada por la autora).

Ese momento sí fue bravo, fue un segundo. Se le llama el “anillo de fuego” vos sentís una energía que sale, que se enciende fuego, es como todos tus ancestros y energía está ahí con vos haciendo esa fuerza. Es ese segundo y después sale el cuerpo al siguiente pujo solo. Y esa fue mi experiencia. Hay otras mamás que ni siquiera tienen que hacer fuerza. Fue bravo, muy intenso. Fue hermoso. (Martina, entrevista realizada por la autora).

La energía en los partos se agencia con las mujeres y las dota de poder para atravesar las fases más dolorosas del proceso.

Me decían: ¡vamos una vez más! ¡Una vez más! Y una solita era exhalar todas mis energías.... en pujos, llantos, dolor, palabras... YO PUEDO YO PUEDO!!!! Dijeron muchas veces: ¡ahí viene! ¡Una más! Hasta que sentí un fuego en mi vientre.... Un dolor muy intenso, un despojo del cuerpo una muerte y total entrega (Relato del parto de Lucía Aurora).

En un libro muy consultado por las parteras, *Partería Espiritual* de Ina May Gaskin, se las concibe a las mujeres durante el trabajo de parto como atravesadas por “fuerzas elementales”, por “leyes del flujo de la energía” que es necesario comprender para poder acompañarlas.

El estado de conciencia de la mamá atraviesa un gran cambio durante la primera etapa del trabajo de parto. [...] Se torna menos una personalidad individual y más una fuerza elemental como un tornado, un volcán, un terremoto o un huracán, con sus propias leyes de comportamiento (Gakskin, 2007: 344).

A través de los relatos de partos, las mujeres manifiestan el “poder” que sienten al reapropiarse de este proceso, un evento sexual y espiritual que –según ellas– les pertenece y les fue expropiado por el intervencionismo médico.

[...] y la vemos encenderse en el más profundo momento instintivo ancestral, conectada con todas las fuerzas de la naturaleza.... me emociona profundamente, siento mi corazón galopar, una cápsula de energía cósmica la envuelve, llama a Lucía, le pide que venga, llora, está incómoda [...] Cele vuelve a pujar lanzando un grito que resuena en el más allá... Su fuerza es incalculable, se ve tan poderosa que no tengo dudas de que lo lograré...Lucía sale cada vez más... (Relato de parto de nacimiento de Lucía Aurora).

Chau, yo pensé esto es genial. Sí, sentí un poco de dolor, lo que sea, pero sentí que fue maravilloso, no una cuestión de que fue lo peor de mi vida. Así simple,

tic, tic, tic. Fue muy loco, ella ya estaba acá con nosotros, en casa, ir a acostarnos con ella. Todo muy hermoso. [...] Como que todas las fuerzas se habían ido ahí y el cuerpo sacó fuerzas de quién sabe dónde, que están ahí guardadas, que capaz que ni te imaginás que las podés llegar a tener. Es como que yo después no podía moverme y hace cinco minutos estaba en cuclillas teniendo a mi bebé. (Guillermina, entrevista realizada por la autora).

Las mujeres apelan a un lenguaje espiritual para expresar el carácter sagrado que para ellas reviste la gestación y el parto. Este proceso de sacralización de sus capacidades reproductivas, lejos de esclavizarlas e infantilizarlas –como lo sostienen algunos feminismos– las torna “poderosas”, “lobas”, dueñas de una “energía incalculable”. Para cierto feminismo asociar sacralidad a la maternidad tiene connotaciones políticas negativas al producirse una identificación con la maternidad a expensas de la subjetividad de la mujer.²⁰ Sin embargo, para las mujeres de este estudio sacralizar la gestación, el parto, pensar estos procesos como hechos profundamente espirituales, no las descorporiza, no mina sus subjetividades en tanto mujeres, sino que las dota de un poder exterior. Como reflexiona Ramírez Morales cuando estudia la menstruación desde la perspectiva espiritual del sagrado femenino, “pareciera entonces que se trata de dar un nuevo sentido a la relación mujer-naturaleza al considerar que las mujeres más que estar sujetas a sus ciclos y procesos, ellas mismas pueden utilizar la relación con sus cuerpos como un medio de empoderamiento y de acercamiento con lo sagrado” (2016a: 139). En este sentido, la presencia de un discurso espiritual y la apelación a lo “natural” y el instinto, temas que generalmente en el campo académico y en la militancia feminista se los presenta como impedimentos y obstáculos para la adquisición de derechos sexuales y (no)reproductivos, revisten para estas mujeres anclajes que posibilitan procesos de agencia y autonomía corporal.

A modo de cierre

El movimiento por la humanización del parto a nivel local no se agota en una disputa feminista por la soberanía o autonomía corporal como derecho humano (Jerez, 2015; Fornes, 2011; Osorio y Saulo, 2019), ni tampoco en una forma de reinventar y recuperar lo “natural” y “fisiológico” del evento (Mantilla, 2020) frente a la “tecnificación y medicalización” de los procesos de reproductivos de

20 De Beauvoir (1977 [1949]) fue una de las primeras en concebir a la maternidad como una actividad alienante que limita a las mujeres impidiéndoles cumplir con su destino más trascendente: mientras son reproductoras no hacen más que reproducir el orden social existente. En este sentido, para ella, en la renuncia a ser madres estaría la posibilidad de su igualdad con los varones, la oportunidad de desligarse de su potencia reproductora para aventurarse, por fin, a su potencia creadora. En los 70s, Firestone (1970), otra de las referentes del feminismo de la igualdad o del feminismo radical, sugirió que la vinculación problemática entre el binomio mujer-naturaleza podía ser disuelta a través de la anticoncepción, pero también de la reproducción artificial.

las mujeres. El aporte de este trabajo consiste en señalar la manera en la que el activismo por un parto “humanizado” también opera, complementariamente, a partir de movilizar un discurso espiritual que sacraliza los procesos de gestación y parto; un sentido sagrado que se expresa en torno a la noción de energía. De este modo, doy continuidad a indagaciones anteriores (Felitti y Abdala, 2018) sobre la caracterización del movimiento por el parto humanizado en la Argentina, donde se señala la convergencia del lenguaje de derechos humanos y una crítica a la violencia obstétrica categorizada como violencia de género, junto con un modelo aspiracional de sororidad femenina que encuentra impulso y lugar de realización en las nuevas espiritualidades.

A partir de recuperar los aportes metodológicos de la Teoría del Actor Red, se realizó un primer acercamiento al tema en una clave descriptiva para dar cuenta de la energía como un actante crucial en la formación de las redes que construyen el universo de rondas de gestantes y doulas que estudio. Con fines exclusivamente analíticos, se señalaron tres modos de agenciamiento: 1) la energía como aquella entidad que ensambla a las mujeres con sus ancestros; 2) la energía como aquella fuerza que, al ser percibida, habilita a enlazar mamá-bebé durante la gestación; 3) la energía como fuerza vital que interviene y dota de poder a las mujeres en los partos. Así, la energía, como entidad que forma parte del marco de referencia de las mujeres, se vuelve clave al intervenir y formar parte de las vivencias de mujeres que están en búsqueda de experiencias de gestar y parir “alternativas” a las biomédicas.

En lo que respecta a trabajos posteriores, considero relevante explorar específicamente la manera en la que las mujeres se asocian con materialidades sagradas que median y hacen posible la circulación de la energía para dar lugar a experiencias “humanizadas”, “respetadas” y “empoderantes”. Asimismo, se desprende del presente trabajo otra interesante vía de abordaje: la exploración de los altares domésticos de parto y de las rondas como sustento material de las subjetividades espirituales (De la Torre y Salas, 2020).

Referencias bibliográficas

Abdala, Leila (2019). “La crianza natural: una solución biográfica frente a la desfamiliarización y mercantilización del cuidado”, *Antropologica*, Vol. 37, N° 43, 2019, pp. 107-132.

Abdala, Leila (2021). “Sé que me cortaron, pero lo olvidé inmediatamente cuando te vi”. La violencia obstétrica como un nuevo marco para dotar de inteligibilidad las memorias y experiencias de los partos en la Argentina reciente”, *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, N° 37, pp. 1-21.

Ariza, Lucía (2016). “‘No pagarás’: el Consentimiento Informado como productor de solidaridad en la medicina reproductiva”, *Ciencia, Docencia e Investigación*, Vol. 27, N° 52, pp. 240-268.

Badaró, Máximo (2009). “Introducción”, en: *Militares o ciudadanos. La formación de los oficiales del Ejército Argentino*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 25-55.

Bobel, Chris (2002). *The Paradox of Natural Mothering*. Philadelphia, The Temple University.

Bordes, Mariana (2018). “¿De qué hablamos cuando hablamos de energía? Una aproximación a las nuevas culturas terapéuticas desde la sociología del conocimiento”, *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 13, N° 25, 103-139.

Carozzi, María Julia (2000). *La Nueva Era y las terapias alternativas*. Bs. As., Educa.

Darré, Silvana (2013). *Maternidad y tecnologías del Género*. Bs. As., Katz Editores.

Davis-Floyd, Robbie (2001). “The technocratic, humanistic and holistic paradigms of childbirth”, *Journal of Gynecology and Obstetrics*, Vol. 75, N° 1, pp. 5-23.

De Beauvoir, Simone (1977) [1949]. *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo Veinte.

Douglas, Mary (1998). *Estilos de pensar*. Barcelona, Gedisa.

De la Torre, Renée y Salas, Anel Victoria (2020). “Altares vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida”, *Encartes*, Vol. 3, N° 5, pp. 206-226.

Fahs, Breanne (2016). *Out for Blood: Essays on Menstruation and Resistance*. New York, Suny Press.

Fedele, Anna (2016). “Holistic Mothers” or “Bad Mothers”? Challenging Biomedical Models of the Body in Portugal”, *Religion and Gender*, Vol. 6, N° 1, pp. 95-111.

Felitti, Karina (2016). “El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino”, *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, N° 22, pp. 175-206.

Felitti, Karina y Abdala, Leila (2018): “El parto humanizado en Argentina: activismos, espiritualidades y derechos”, en Georgina Sánchez Ramírez y Hanna Laako (editoras): *Parterías de Latinoamérica. Diferentes territorios, mismas batallas*. México, Editorial del Colegio de la Frontera (ECOSUR), pp. 95-120.

Felitti, Karina e Irrazabal, Gabriela (2018). “Los no nacidos y las mujeres que los gestaban: significaciones, prácticas políticas y rituales en Buenos Aires”, *Revista de Estudios Sociales*, N° 64, pp. 125-137.

Felitti, Karina y Rohatsch, Magdalena (2018). “Pedagogías de la menarquía: espiritualidad, género y poder”, *Sociedad y Religión*, Vol. 28, N° 50, pp. 135-160.

Firestone, Shulamith (1970). *The Dialectic of sex*. London, Jonathan Cape.

Fornes, Valeria (2011): “Parirás con poder... (pero en tu casa). El parto domiciliario como experiencia política contemporánea”, en Karina Felitti (coordinadora): *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus, pp. 133-150.

Gaskin, Ina May (2007) [1975]. *Partería espiritual*. Buenos Aires, Mujer Sabia Editoras.

Gracia, Agustina (2018). “Curación, cuerpo y emociones en la ‘Llave Mariana’: un abordaje antropológico”, *Religião e Sociedade*, Vol. 38, N° 1, pp. 136-158.

Helman, Cecil (1994). *Culture, Health and Illness*. Oxford, Butterworth -Heinemann.

Jerez, Celeste (2015). “Paradojas de la ‘Humanización’ del parto: ¿Qué partos merecen ser ‘empoderados’?”, en *XI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, pp. 1-15.

Klassen, Pamela (2001). “Sacred Maternities and Postbiomedical Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth”, *Signs*, Vol. 26, N° 3, pp. 775-809.

Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social*. Buenos Aires, Manantial.

Lázzaro, Ana Inés (2018). “Entre la heteronomía instituida y la construcción de autonomía. Una aproximación a los grupos de promoción del parto respetado en Córdoba”. Tesis de Doctorado. Centro de Estudios avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.

Mallimaci, Fortunato; Giménez Béliveau, Verónica; Esquivel, Juan C. e Irrazábal, Gabriela (2019) *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina. Informe de Investigación, N° 25.* Buenos Aires: CEIL-CONICET.

Mantilla, María Jimena (2020). “Usos y significados de la noción de naturaleza en el modelo de ‘parto y crianza fisiológica’ en la ciudad de Buenos Aires”, *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, Vol. 41, N° 1, pp. 149-166.

Menéndez, Eduardo (1984). “Hacia una práctica médica alternativa”, *Cuadernos de la casa chata, Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social*, Vol. 86, pp. 1-23.

Osorio, Violeta y Saulo, Julieta (2019): “Parir sin nombre, vivir sin voz”, en Fundación Soberanía Sanitaria (comp.): *Salud Feminista. Soberanía de los cuerpos, poder y organización.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta y Limón Ediciones, pp. 183-197.

Phillips, John (2006). “Agencement/Assemblage”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 23, N° 2-3, pp. 108-109.

Quattrocchi, Patrizia (2006). “¿Qué es la sobada? Elementos para conocer y entender una práctica terapéutica en Yucatán”, *Península*, Vol 1, N° 2, pp. 143-169.

Ramírez Morales, María del Rosario (2016a). “Del tabú a la sacralidad: la menstruación en la era del sagrado femenino”, *Ciências Sociais e Religião*, Vol. 18, N° 24, pp. 134-152.

Ramírez Morales, María del Rosario (2016b): “Círculos de mujeres: el cuerpo femenino como espacio de significación espiritual”, en Nattie Golubov y Rodrigo Parrini (eds.): *Meridiano cero. Globalización, prácticas culturales y nuevas territorializaciones simbólicas.* México, CISAN – UNAM, pp. 145-166.

Ramírez Morales, María del Rosario (2019). “Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres”, *Encartes Antropológicos*, Vol. 2, N° 3, pp. 144-162.

Saizar, Mercedes y Bordes, Mariana (2014). “Espiritualidad y otros motivos de elección de terapias alternativas en Buenos Aires (Argentina)”, *Mitológicas*, Vol. 23, pp. 9-24.

Sointu, Eva y Woodhead, Linda (2008). “Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 47, N° 2, pp. 259-276.

Sarrabayrouse Oliveira, María José (2011). *Poder Judicial y Dictadura. El caso de la Morgue.* Buenos Aires, CELS/ Editores del Puerto.

“Es como que todos tus ancestros y energía están con vos haciendo fuerza”

Tornquist, Carmen (2003). “Paradoxos da humanização em uma maternidade no Brasil”, *Cadernos de Saúde Pública*, Vol. 19, N° 2, pp. 419-427.

Tornquist, Carmen (2001). “Armadilhas da nova era: Natureza e maternidade no ideário da humanização do parto”, *Revista Estudos feministas*, Vol. 10, N° 2, pp. 483-492.

Viotti, Nicolás (2018). “Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”, *Salud Colectiva*, Vol.14, N° 2, pp. 241-256.

“La espiritualidad indígena”

Malentendidos, usos y efectos políticos
en el marco del Proceso de Paz en la
Amazonía colombiana



por **Camilo Rosselli, Camilo Mendoza Zamudio,
Felipe Correa y Pablo Hernández**

Camilo Rosselli

Universidad de los Andes
c.rosselli10@uniandes.edu.co
orcid.org/0000-0002-2179-3471

Camilo Mendoza Zamudio

Universidad de los Andes
c.mendozaz@uniandes.edu.co
orcid.org/0000-0001-7600-4057

Felipe Correa

Universidad de los Andes
lf.correa@uniandes.edu.co
orcid.org/0000-0002-3397-435X

Pablo Hernández

Universidad de los Andes
p.hernandez@uniandes.edu.co
orcid.org/0000-0003-2903-3271

RESUMEN

Este texto pone en evidencia el malentendido producido alrededor de la noción de “espiritualidad” en escenarios de encuentro entre el Estado y los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, abiertos por el contexto transicional derivado del Acuerdo de Paz con la antigua guerrilla de las FARC-EP. Para ello, a través de dos ejemplos etnográficos y de un breve barrido histórico, exploramos cómo se produce, se moviliza y se utiliza dicha categoría por diferentes actores e instituciones, como las organizaciones indígenas amazónicas y la Comisión de la Verdad. De igual manera, abordamos algunos de sus efectos políticos concretos. Por último, concluimos que, por un lado, la noción de “espiritualidad” ha sido utilizada por las instituciones del Estado como un marcador de alteridad asociado a la diferencia cultural, que refuerza la producción histórica de los indígenas como los “otros” de la nación. Por otro lado, para los pueblos indígenas dicha noción ha servido como herramienta de posicionamiento político y les ha permitido promover públicamente su agenda, atada al cuidado de la vida, el territorio y el buen vivir, y tramitarla dentro de los nuevos escenarios de interpelación al Estado nacidos del contexto de transición.

Palabras clave: *espiritualidad, multiculturalismo, acuerdos de paz, malentendido, Amazonía colombiana.*

“Indigenous spirituality” Misunderstandings, uses and political effects in the context of the Peace Process in the Colombian Amazon

ABSTRACT

This article highlights the misunderstanding that arises around the notion of “spirituality” in encounters between the Colombian State and the indigenous peoples of the Colombian Amazon, in the transitional context derived from the Peace Agreement with the former FARC-EP guerrillas. For this purpose, through two ethnographic examples and a brief historical account, we explore how this category is produced, mobilized and used by different actors and institutions, such as the Amazonian indigenous organizations and the Truth Commission. We also address some of its concrete political effects. Finally, we conclude that, on the one hand, the category of “spirituality” has been used by state institutions as a marker of otherness associated with cultural difference, reinforcing the historical production of indigenous peoples as the “others” of the nation. On the other hand, this notion has granted indigenous peoples a tool for their political position, for promoting their agenda, linked to the protection of life, territory and “good living”, which has been dealt with within the new scenarios of interaction with the State, in the transition context.

Key words: *spirituality, multiculturalism, peace agreements, misunderstanding, Colombian Amazon.*

RECIBIDO: 6 de febrero de 2021

ACEPTADO: 28 de junio de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Rosselli, Camilo *et al.* (2021). “La espiritualidad indígena.’ Malentendidos, usos y efectos políticos en el marco del Proceso de Paz en la Amazonía colombiana”. *Etnografías Contemporáneas*, (7) 13, pp. 198-223.

Introducción

Este espacio es en honor a la Amazonía, a la Madre tierra y a sus espíritus que nos han permitido caminar sus territorios, escuchando y esclareciendo la Verdad. También, agradecemos los testimonios que los hijos e hijas de la Amazonía depositaron en nuestras manos, abriendo, de esta forma, el canasto del dolor para compartir con Colombia lo que les ha pasado. Pero también el canasto de las esperanzas, el cual se sigue tejiendo para sanar el territorio (Comisión de la Verdad, 2020).

Con esas palabras se dio inicio al primer encuentro territorial de reconocimiento *La verdad indígena de la Amazonía*, organizado por la Comisión de la Verdad en el marco de la implementación del Acuerdo Final de Paz, firmado en el 2016 entre el Estado colombiano y la antigua guerrilla FARC-EP. Por las condiciones derivadas de la pandemia del COVID-19, este evento, ensamblado a partir de

segmentos e intervenciones producidas y pregrabadas, se llevó a cabo de manera virtual el 27 de agosto de 2020. Su intención era abrir un espacio dotado de cierta legitimidad institucional del Estado, para escuchar y difundir testimonios de algunas víctimas indígenas (individuales y colectivas) sobre violencias ejercidas en la región amazónica, enmarcadas en lo que se ha construido oficialmente como el Conflicto Armado en Colombia.

Terminado el protocolo y las palabras de introducción, el encuentro inició “con un canto de agradecimiento y sanación a la tierra por parte del pueblo Ticuna” (Comisión de la Verdad, 2020). Según una de las funcionarias de la Dirección de Asuntos Étnicos de la Comisión de la Verdad, el fin del ritual era “abrir el camino y los corazones a la escucha de las experiencias de dolor y resistencia de los pueblos indígenas”. Para William, uno de los mayores¹ del pueblo Yucuna encargados del ritual, se trataba de una práctica sagrada de “prevención y limpieza” para la humanidad, que les daba “fuerza para atraer el pensamiento y el espíritu del Padre Creador a este espacio”. Dicha ceremonia de curación y armonización comenzó al interior de una maloca (edificación tradicional para uso familiar, comunal y ritual) de palos y piso de tierra, con un fogón prendido en el fondo de la escena.

La cámara enfocaba a cuatro indígenas —dos mayores Ticuna, el mayor William y un niño— rodeando una mesita de madera en la que yacían el mambé, un polvo sagrado de hoja de coca tostada y cenizas de yarumo, “que ofrecemos para darle la bienvenida al Padre Creador”, y el tabaco, que “para nosotros también es sagrado, pues es nuestra protección; es el abuelo que siempre nos está protegiendo fuerte, a nuestros hermanos y nuestros mayores” (Comisión de la Verdad, 2020). Mientras tanto, la cámara filmaba y los sonidos de la selva ambientaban el espacio. Además de tener las caras pintadas, todos aparecían con distintas vestimentas y accesorios tradicionales: coronas de plumas, prendas pintadas y collares de semillas y dientes de animales. A excepción de unas botas de caucho que se colaron en las tomas, toda la escena parecía reforzar el viejo imaginario del indígena como alteridad radical: exótico, impoluto, en armonía con la naturaleza y ajeno a las formas de vida occidentales.

Luego de hacer una breve explicación del ritual, el mayor William comenzó a cantar una canción en lengua, mientras las dos mujeres danzaban alrededor del espacio percutiendo un sonajero de semillas. Cuando terminó de cantar, William explicó que “esta canción se extendió al mundo entero y eso es lo que para nosotros es como un suspiro y una fuerza [...]. Eso es lo que nosotros decimos la curación, la sanación” (Comisión de la Verdad, 2020). Al terminar la primera canción, las dos mujeres empezaron a cantar otra, mientras seguían danzando al ritmo del sonajero. Esta vez, explicaban ellas, cantamos “en agradecimiento a

1 Mayores, Sabedores o Taitas son términos usados para referirse a las autoridades político-espirituales de distintos pueblos indígenas en Colombia. Si bien hoy en día los capitanes, gobernadores o presidentes de las Asociaciones de Autoridades Tradicionales (AATIS) son quienes cumplen roles de liderazgo político en el relacionamiento con el Estado u otras entidades externas, los mayores continúan teniendo un rol político-espiritual comunitario al interior de las comunidades y en muchas ocasiones direccionan, no sin tensiones, las decisiones de los representantes ante el Estado.

Dios, por habernos dado la vida” (Comisión de la Verdad, 2020). Cuando acabaron, agradecieron a la cámara y hubo un cambio de toma. Con un cigarro en la mano, una de las mayores explicó lo sagrado del tabaco y su función protectora al soplar bocanadas del humo a cada uno de los participantes de la ceremonia. Una vez terminada la protección con el tabaco, la mayor se dirigió a la cámara para explicar que este ritual es una forma “con la que podemos sanar el mundo espiritual”, donde se encuentran “los espíritus de nuestros abuelos, que nos invitan, desde lo espiritual, a retomar nuestras armas. Pero nuestras armas espirituales, que son estas: las plantas que nos han ayudado” a resistir y pervivir y “que nos dan hoy, aún en esta pandemia, muchas más fuerzas para seguir luchando” (Comisión de la Verdad, 2020). Al acabarse el ritual, la agenda del encuentro territorial siguió rutinariamente, presentando los testimonios de las víctimas de la guerra.

A lo largo del encuentro, Lizbeth Bastidas, funcionaria de la Comisión de la Verdad, resaltó que el ritual, al igual que los testimonios, sirven como un recordatorio de la resistencia de los pueblos indígenas a través de la espiritualidad, la medicina tradicional, la economía propia y la lengua. Hoy, en el contexto “transicional”, la Comisión parece otorgarle un lugar privilegiado a la “espiritualidad indígena” que, en manos de los abuelos y abuelas, sería la encargada de “sanar, curar y armonizar el territorio y los corazones” de los múltiples actores involucrados en el conflicto. A su vez, los relatos servían como un llamado a la efectiva implementación del Acuerdo —puesta en duda bajo el Gobierno actual— y la necesidad de que “la sociedad civil contribuya a la protección de los guardianes de la Amazonía” (Comisión de la Verdad, 2020).

De esta manera, el evento de *La Verdad Indígena*, en general, y el ritual de curación y limpieza, en particular, se presentan como nuevos escenarios “de armonización” que son posibles gracias al Acuerdo de Paz y que resultan reveladores para entender la forma en la que se relaciona hoy el Estado colombiano —multicultural y neoliberal— con las organizaciones y pueblos indígenas de la nación. Con esta descripción del encuentro intentamos mostrar la forma en la que la institucionalidad estatal, a través de la Comisión de la Verdad, asume y reproduce ideas y prácticas asociadas a las representaciones indígenas, fijando ciertos marcadores de diferencia como referentes para relacionarse con los pueblos indígenas, víctimas del Conflicto Armado (Caicedo, 2021: 7).

Es por eso que, más allá de su contenido, este evento de la Comisión de la Verdad es una muestra de cómo se han ensamblado nuevos espacios de encuentro y relacionamiento —mediados por un conjunto de discursos, prácticas y narrativas institucionales propias de un contexto transicional²— entre los

2 Castillejo Cuéllar (2017) parte de la noción de transición como ilusión en dos sentidos. Por un lado, ilusión como esperanza de cambio y, por otro, ilusión como apariencia. Es decir, entender las transiciones como ilusiones implica concebirlas en esa ambivalencia entre fractura y continuidad de violencias (pp. xii-1). Con esto en mente, Castillejo Cuéllar sostiene que dicha dialéctica se oculta detrás de la promesa transicional con la que se pinta un movimiento teleológico hacia una nueva sociedad. En este contexto, se ensamblan diferentes escenarios transicionales atravesados por discursos y narrativas globales y locales disputadas alrededor de nociones comunes como “paz”, “verdad”, “reparación”, “perdón”, que abren y nutren lenguajes institucionales específicos, instituciones (como la Comisión de la Verdad), prácticas

pueblos y organizaciones indígenas y las instituciones del Estado que, aunque se presente como uno, es heterogéneo, complejo y contradictorio (Gupta & Ferguson, 2017; Das & Poole, 2008; Aretxaga, 2003). En este artículo quisimos llamar la atención sobre estos nuevos espacios del “post-acuerdo” para abrir la mirada hacia las múltiples tensiones y malentendidos que operan actualmente en la Amazonía colombiana en torno a nociones como “paz”, “conflicto” y “bien-estar”, al igual que hacia sus usos funcionales y sus efectos concretos. Nuestro objetivo central es poner en evidencia el *malentendido*³ que hay en el uso de la noción de “espiritualidad” en este tipo de escenarios transicionales, y que funciona como soporte para que las organizaciones indígenas y las instituciones del Estado entablen una comunicación exitosa sobre la construcción de la paz en Colombia. Estos escenarios, como hemos sugerido, nos muestran cómo se está transformando la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, así como nos permiten entender de qué manera las luchas históricas de estos pueblos están siendo tramitadas en nuevos espacios de acción política.

En últimas, nos preguntamos por cómo aparece la “espiritualidad indígena” en el escenario transicional establecido por la Comisión de la Verdad: ¿qué se hace y se dice en nombre de la “espiritualidad indígena”? ¿cuáles son los diferentes usos y efectos que tiene esta noción?, ¿cómo funciona la comunicación entre los distintos actores que se encuentran en los espacios de la Comisión de la Verdad?, y ¿qué sentidos se ponen en negociación o disputa?

Enfocarnos en estudiar los usos y los efectos de esta noción no es un detalle menor que deba pasarse por alto. Por el contrario, es una apuesta por darle continuidad a la propuesta teórica presentada por trabajos recientes sobre la espiritualidad, y en particular los de Rodrigo Toniol, que buscan alejarse de la preocupación por definir esta categoría, para enfocarse en estudiar las formas en las que se utiliza y se moviliza este concepto. En pocas palabras, las preguntas que plantea Toniol (2019: 5433) en su propio trabajo se vuelcan más hacia el tipo de actores involucrados en estos procesos, los términos que se movilizan, los intereses que defienden, su legitimidad y los efectos provocados con la institucionalización de esta categoría. Este punto de partida remite al campo de la “política de la espiritualidad”, que permite estudiar cómo se producen prácticas y discursos sobre la salud y la enfermedad que, lejos de ser inocuas, tienen una enorme influencia en la definición de políticas de salud pública y en la vida cotidiana de las personas.

En particular, encontramos en ella una perspectiva interesante para entender la relación entre el fenómeno religioso y las instituciones, pues parte del supuesto de que la religión, la salud y el Estado, entre otros, no pueden entenderse de manera separada. Al colocar las formas institucionales de la producción de la espiritualidad en el centro de la reflexión, la propuesta de Toniol permite resaltar la fuerza que tiene este término como dispositivo político para la gestión de la población, y no tanto como una “modalidad individual de la experiencia sagrada” (Toniol, 2019: 5432).

estatales y, en este caso, espacios de encuentro e interpelación al Estado.

³ Entendido a partir de las reflexiones teóricas elaboradas por Losonczy y Mesturini (2014), que desarrollaremos más adelante.

Hablar de la espiritualidad institucionalizada nos invita a explorar los modos efectivos de regulación de la diversidad religiosa, al tiempo que nos permite dar cuenta de los distintos usos de la noción “espiritualidad” y de los efectos mismos de definirla. Este tipo de posturas resuenan con los argumentos propuestos por estudiosos de la religión críticos del secularismo, como los de Talal Asad, que demuestran de qué manera regímenes hegemónicos de entendimiento de los fenómenos religiosos, como el del liberalismo político, ponen en juego formas de violencia y relaciones de poder al promover ciertas formas de vivir la religión, la ciudadanía, la diferencia cultural y el Estado, y marginalizar otras (Asad, citado en Manrique, 2019). En línea con lo anterior, nos interesa ver de qué manera el Proceso de Paz pone en juego un entendimiento de “la espiritualidad” que, lejos de ser neutral e incluyente, puede terminar por reproducir desigualdades históricas en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. Es por esto que nos resulta relevante explorar la pregunta por los usos y efectos políticos de la “espiritualidad indígena” en el contexto del pos-acuerdo en Colombia.

La Comisión de la Verdad

Para aproximarnos a estas preguntas, es necesario explicar el papel de la Comisión de la Verdad como organismo del Proceso de Paz y su visión sobre la participación indígena en el escenario transicional. La Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (en adelante la Comisión de la Verdad) es uno de los tres componentes del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (en adelante Sistema Integral o SIVJRNR) reglamentado por los Acuerdos de Paz. Los otros dos componentes del sistema son la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Unidad de Búsqueda de Personas Dadas por Desaparecidas. En particular, la Comisión fue creada como un ente autónomo e independiente del orden nacional, encargado “de contribuir al esclarecimiento de lo ocurrido y al reconocimiento [de las víctimas], y de promover la convivencia en los territorios” (SIVJRNR, 2019: 49). En otras palabras, su principal objetivo descansa en garantizar el derecho a la verdad, reconocido en el contexto transicional como uno de los pilares fundamentales para la consolidación de la paz en Colombia. Su tarea es esclarecer lo ocurrido en más de cincuenta años de guerra y ofrecer una explicación amplia sobre la complejidad del conflicto armado, promoviendo así un entendimiento compartido por la sociedad nacional sobre lo que ha sucedido y, en especial, sobre los aspectos menos conocidos de la guerra hasta ahora (SIVJRNR, 2019: 33).

En ese sentido, el Sistema Integral explica que los esfuerzos de la Comisión están centrados en garantizar “la participación de las víctimas del conflicto, asegurar su dignificación y contribuir a la satisfacción de su derecho a la verdad en particular, y en general de sus derechos a la justicia, la reparación y las garantías de no repetición, siempre teniendo en cuenta el pluralismo y la equidad” (SIVJRNR, 2019: 31). En concordancia con ese pluralismo, la Comisión de la Verdad expresa que los pueblos indígenas de Colombia se encuentran entre la población más afectada por el conflicto armado, no sólo por haber sufrido una violencia histórica de larga duración, sino porque las violaciones de sus derechos

individuales y colectivos han afectado “su modo comunitario de vida e identidad” (SIVJRNR, 2019: 27).

Así pues, la Comisión pretende ser una de las primeras comisiones de la verdad que incorpora desde su inicio y “de manera efectiva” un enfoque étnico contra el racismo, la discriminación racial y otras formas inconexas de violencia⁴. La incorporación de este enfoque implica la “participación y garantías de los derechos reconocidos a los pueblos étnicos y en el reconocimiento material de la diversidad cultural” (SIVJRNR, 2019: 26). Desde un principio, el Sistema Integral argumenta que la Comisión se preocupó por construir una “metodología étnica” que plantea “elementos innovadores que buscan aportar a la transformación de la relación entre la institucionalidad del Estado y los pueblos étnicos, partiendo de la base de que sus acciones garanticen sus derechos a la verdad, justicia y reparación” (SIVJRNR, 2019: 26; Comisión de la Verdad, 2019b). Al interior de la Comisión, esta metodología se tradujo en nuevas formas de organización, que incluían la conformación de un grupo de trabajo de enfoque étnico, encargado de coordinar y orientar el despliegue territorial de la Comisión con pueblos y comunidades indígenas en diferentes regiones del país, entre ellas, la Amazonía colombiana.

Es importante resaltar que este enfoque diferencial no es exclusivo de la Comisión de la Verdad, sino que atraviesa todo el Acuerdo de Paz. Esto se debe a la inclusión de un Capítulo Étnico⁵ que “demanda la incorporación de la perspectiva étnica y cultural, para la interpretación e implementación” de cada uno de los puntos del Acuerdo, desde la reforma rural integral hasta la apertura democrática, la solución al problema de drogas ilícitas y la verificación del cumplimiento de lo pactado (SIVJRNR, 2019: 9). Como lo explican los mismos Acuerdos de Paz, este capítulo étnico se incluyó con el fin de proteger y garantizar los derechos de los pueblos étnicos en el país al considerar que ellos:

han contribuido a la construcción de una paz sostenible y duradera, al progreso, al desarrollo económico y social del país, y que han sufrido condiciones históricas de injusticia, producto del colonialismo, la esclavización, la exclusión y el haber sido desposeídos de sus tierras, territorios y recursos; que además han sido afectados gravemente por el conflicto armado interno y se deben propiciar las máximas garantías para el ejercicio pleno de sus derechos humanos y colectivos en el marco de sus propias aspiraciones, intereses y cosmovisiones (Acuerdo Final, 2016; 205).

4 Según la definición misma del SIVJRNR, este “enfoque reconoce que aquellas doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o individuos o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas” (SIVJRNR, 2019: 27).

5 La Constitución colombiana de 1991 establece en distintos artículos (7, 8, 9, 10 y 13) la obligación del Estado de promover las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva, y adopta medidas en favor de grupos que históricamente han sido discriminados, excluidos o marginados. Se reconoce a las comunidades indígenas y a las comunidades negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales como grupos e individuos sujetos de derechos diferenciales. El enfoque étnico de la Comisión de la Verdad incluye a estos grupos étnicos que se han visto particularmente afectados por el conflicto armado, no sólo en su integridad individual sino en sus derechos colectivos que afectan sus modos de vida comunitarios.

Paradójicamente, la exclusión de los pueblos indígenas también marcó las negociaciones del Acuerdo de Paz. Según una entrevista realizada en noviembre del 2020 a Wilson,⁶ un líder Murui del Amazonas, desde que comenzaron las negociaciones en La Habana fue difícil garantizar la participación de los pueblos indígenas en el Proceso de Paz. Hacia el 2016, las organizaciones indígenas, negras, palenqueras y raizales venían creando una propuesta para que se incluyera un capítulo étnico en el Acuerdo, que salvaguardara los derechos territoriales y colectivos de estas poblaciones en el proceso de negociación e implementación de los acuerdos (ONIC, 2019; Entrevista a Wilson, 2020). Sin embargo, “el gobierno no invitó a nuestras organizaciones nacionales”, como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) o la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) (Entrevista a Wilson, 2020). A pesar de eso, ellos siguieron insistiendo en su participación, con el argumento de que también formaban parte del conflicto: tenían gente involucrada y habían sufrido muchos tipos de daños.

Finalmente, las organizaciones indígenas consiguieron los recursos para enviar algunos representantes a La Habana e intervenir directamente en las negociaciones. Cuando llegaron allá —continúa Wilson— el Gobierno se negó a escucharlos porque, como no estaban en el protocolo, “no tenían derecho de entrar” en la negociación (Entrevista a Wilson, 2020). Ellos siguieron insistiendo y en uno de los recesos se encontraron con Rodrigo Londoño, alias “Timochenko”, comandante en jefe de las FARC-EP. Se le acercaron y hablaron con él en representación de los pueblos indígenas para presentarle la propuesta del enfoque diferencial. Según Wilson, fue por medio de las cabecillas de la guerrilla que “los presidentes de nuestras organizaciones pudieron entrar a esa reunión y poner un capítulo étnico de cómo se debía hacer ese tema de paz en los pueblos indígenas. Así se hizo, porque a nosotros nunca nos quisieron tener en cuenta en realidad” (Entrevista a Wilson, 2020).

No es casualidad, entonces, que en el encuentro *La Verdad Indígena* los mismos funcionarios de la Comisión de la Verdad presentaran la siguiente aclaración: estos encuentros “son una respuesta al llamado del movimiento indígena al Estado y a la sociedad para visibilizar, no solo las afectaciones que han sufrido los pueblos a causa del conflicto armado interno, sino también sus aportes a la paz y a la conservación de la vida y el territorio” (Comisión de la Verdad, 2020). Gracias al trabajo del movimiento indígena —entre otros— se logró la instalación de la Mesa Étnica en La Habana y la inclusión de un capítulo que implementara un enfoque diferencial; un “referente único en el mundo” en cuanto a garantías para “la participación directa de las comunidades en la urgente construcción de la Paz territorial que garantice la vida, la cultura, la identidad, la autonomía y la capacidad de los pueblos para decidir sobre su futuro y territorios” (ONIC, 2019).

De hecho, este evento en la Amazonía fue el primero en una serie de cinco encuentros regionales que organizó la Comisión de la Verdad, y que constituían, en

6 Todos los nombres propios han sido cambiados por cuestiones de privacidad, anonimato y seguridad.

general, un solo camino hacia el Gran Encuentro Nacional *La Verdad Indígena*. Estos encuentros se leen, desde la Comisión, como una oportunidad histórica para incorporar el enfoque étnico en el diseño institucional y metodológico de la entidad, a través de la participación efectiva de los pueblos y comunidades étnicas (SIVJRNR, 2019: 26; Comisión de la Verdad, 2019b). Una oportunidad histórica para incluir las narrativas propias y las formas de transmisión del conocimiento de los pueblos indígenas en la explicación del conflicto armado, e integrar, así, la verdad y la narrativa indígena al relato de la sociedad nacional (SIVJRNR, 2019: 26).

Los malos entendidos de la “espiritualidad”: entre el multiculturalismo y la paz

Para comenzar, los diferentes encuentros y eventos organizados por la Comisión de la Verdad parecen indicar que, además de una participación activa de los pueblos indígenas, hay una comunicación exitosa entre esta institución y las organizaciones indígenas amazónicas, así como con otros muchos actores e instituciones que operan en torno a los Acuerdos de Paz. Esta comunicación, creemos nosotros, descansa sobre un malentendido. Este concepto se desprende del modelo de comunicación construido por Anne-Marie Losonczy y Silvia Mesturini (2014) a partir de su trabajo etnográfico y de las obras de Marshal Sahlins (1982), por un lado, y de Verónica y Christine Servais (2009), por el otro. El primero, exponen ellas, muestra cómo dos órdenes culturales diferentes le atribuyen significados diversos, pero congruentes, a un mismo evento histórico. Como si se tratara de una codificación paralela, “concebir el malentendido de esta manera hace que dos lógicas sociales y culturales diferentes aparezcan como interpretaciones divergentes de un mismo hecho, que culminan en el mismo resultado: su inscripción como un acontecimiento relevante en ambas memorias culturales colectivas” (Losonczy y Mesturini, 2014: 112). Al hacer esto, emergen de ambas lógicas unos compromisos sociales y cognitivos que condicionan la forma en la que los individuos de estos órdenes culturales se comunican e interactúan entre sí.

Por otro lado, las autoras rescatan el trabajo de Servais y Servais, pues les permite cuestionar la teoría clásica de la comunicación, al dejar abierta cierta libertad de interpretación por parte del receptor del mensaje. Una comunicación exitosa no es aquella en la que un mensaje se transmite de forma íntegra y completa, sino aquella que logra construirse a partir del malentendido: estar de acuerdo con “el otro” no necesariamente implica entenderse mutuamente. En sus propias palabras, la noción de malentendido “sugiere que compartir un lenguaje común no excluye la posibilidad de que, a pesar de que las personas realmente crean que se entienden una con otra, pueden estar hablando de cosas muy diferentes”. Además, sugieren que todos los actos de comunicación implican cierto grado de malentendido, pero este grado aumenta a medida que los códigos sociales y culturales de los actores empiezan a distanciarse (Losonczy y Mesturini, 2014: 112-113).

En ese sentido, creemos que son varios los malentendidos que operan alrededor de la implementación de los Acuerdos de Paz en la Amazonía, y que permiten que haya una comunicación exitosa entre una multiplicidad de actores.

De alguna manera, las organizaciones indígenas y la Comisión de la Verdad parecen haber construido un acuerdo mutuo acerca de la importancia de hablar de “espiritualidad”, “cuidado”, “sanación” y “bienestar” a la hora de construir “paz”, incluso cuando cada uno le atribuye significados diferentes a cada una de estas nociones. Lo mismo podría decirse de aquellos conceptos que se han posicionado como los pilares del proceso transicional: “verdad”, “justicia”, “reparación” y “no repetición”. Dicho de otro modo, la relación y la interacción entre estos actores reposa sobre un modelo de comunicación basado en el malentendido, pues las partes prefieren estar de acuerdo entre ellas, antes que en entenderse una a la otra (Losonczy y Mesturini, 2014: 105-106).

Aunque es importante dar cuenta de los diferentes usos y significados que cada uno de los actores le da a estas nociones, nos interesa estudiar lo que se hace en nombre de ellas; lo que ese malentendido permite construir y legitimar. Precisamente, Losonczy y Mesturini hablan de un malentendido performativo, co-construido y verbalmente negociado, que permite crear y legitimar prácticas, espacios y discursos en los que cada una de las partes involucradas en la interacción encuentra un beneficio propio (Losonczy y Mesturini, 2014: 106). En otras palabras, y retomando lo que hemos dicho, más que preocuparnos por definir cada una de estas categorías, nos parece importante resaltar que esta comunicación construida sobre el malentendido se utiliza como un proceso que produce, soporta y alimenta los diferentes discursos, prácticas y rituales que se pusieron en marcha con la activación del Proceso de Paz. Sobre la base de este malentendido han circulado personas, prácticas y bienes, que suponen la “adaptación constante de ambos grupos y contextos que enmarcan y apoyan” el malentendido y la circulación misma (Losonczy y Mesturini, 2014: 107-108).

Por lo demás, no sobra recordar que esta comunicación no ocurre en un vacío histórico, geográfico, cultural, político o económico. Todo lo contrario. Este proceso se inscribe en unos códigos culturales y sociales más amplios, que enmarcan las situaciones de comunicación y establecen los límites aceptables del malentendido (siempre dinámicos, contingentes y sujetos a contracciones o expansiones). Además, Losonczy y Mesturini (2014: 106) señalan acertadamente que este contexto también es el que permite reproducir las desigualdades y las asimetrías históricas entre los actores involucrados en la comunicación.

Autores como Ceriani Cernadas (2013) han mostrado cómo en la última década en la Argentina, y en Latinoamérica, se ha dado una expansión cada vez mayor de la categoría de “espiritualidad” en distintas áreas de la vida social (como las políticas identitarias) y no solo recluida al espectro de la “Nueva Era”. De esta manera, el autor nos propone “afinar nuestra mirada para analizar el complejo tema de la institucionalización, desinstitucionalización y transversalidad. Asimismo, necesitamos historizar los usos y sentidos de estas categorías, para ubicarlas en relación concreta con los entramados socioculturales en que se desenvuelven” (p. 15). Un ejemplo que nos puede dar luces sobre cómo se ha institucionalizado la categoría de “espiritualidad” en relación a políticas identitarias nos lo ofrece el mencionado trabajo de Toniol (2019).

De acuerdo con este último, desde la década de 1960, la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha empezado a incluir en sus documentos y

recomendaciones de política pública la categoría de “espiritualidad” en su lenguaje institucional (Tonioi, 2019). En medio de este complejo contexto, la OMS promovió un nuevo modelo de atención en salud que reconoció la “medicina tradicional” como agente legítimo y promulgó nociones de salud “holísticas” que tuvieran en cuenta los saberes y prácticas locales. Como parte fundamental de este enfoque empezó a aparecer con mayor frecuencia la noción de espiritualidad al interior de la organización, que en este caso “corresponde a formas muy particulares de tratamiento y curación característica de sólo una porción del globo: los Otros del Occidente moderno (y biomédico)” (Tonioi, 2019: 5439). Así, podemos decir que el uso de esta noción en agendas internacionales ha estado relacionado —directa o indirectamente— con la valorización política, cultural y económica de ciertas prácticas y saberes “tradicionales” que son asociados con poblaciones que son representadas al margen de la modernidad occidental.

Ahora bien, para aterrizar el uso de la categoría de “espiritualidad indígena” al entramado sociocultural colombiano es fundamental reconocer, desde diferentes investigaciones sobre los efectos del multiculturalismo en Colombia, que desde la década de los 90 se puede notar una revalorización social de lo indígena en el sentido común nacional (Caicedo, 2021; Losonczy & Mesturini, 2014; Langdon, 2020; Ulloa, 2017). En este proceso, las prácticas culturales indígenas se han ido integrando a un set de prácticas rituales populares, mezcladas con la ritualidad cristiana, la biomedicina y la cultura terapéutica. Aunque en cada país se establece una compleja relación entre etnicidad, religiosidad y nación, Caicedo, retomando las reflexiones de Rita Segato, señala la importancia de las formaciones nacionales de alteridad para advertir sobre el carácter histórico de la producción de la diferencia al interior de los estados nacionales y la compleja relación entre etnicidad, religiosidad y nación, que hay que considerar como constitutiva del multiculturalismo colombiano (2021: 645).

En el caso colombiano particularmente, la difusión de esta noción estuvo asociada con la expansión del consumo ritual del yagé hacia las grandes ciudades en las últimas décadas, que fue acogida por un nuevo público urbano “ávido de nuevos referentes de bienestar” (Caicedo, 2021: 650). Esta urbanización y circulación de los rituales indígenas se hizo en nombre de la medicina tradicional indígena (amazónica). Es decir, se inscribió en un discurso y unas políticas multiculturalistas que legitiman las prácticas terapéuticas propias de los pueblos indígenas. Hoy en día el consumo de yagé funciona como sinécdoque de medicina tradicional indígena y se ofrece dentro del mercado terapéutico y espiritual alternativo, nacional e internacional, y ha sido objeto de legitimación social de lo indígena en la sociedad mayor (Caicedo, 2021:13). Luego, el lugar de los médicos y autoridades tradicionales, y de sus prácticas rituales asociadas, contribuyen a legitimar el lugar del indígena en la sociedad y, en este caso, en la Comisión de la Verdad. Todos estos referentes son importantes para entender los usos que las organizaciones indígenas y la Comisión de la Verdad le dan hoy a estas categorías, como mecanismos para construir y legitimar un discurso compartido sobre la supuesta transición de un contexto de guerra a uno de paz.

La fuerza de la noción de “espiritualidad” no responde únicamente a la forma particular en que se legitiman la diferencia cultural y los pueblos originarios

con la introducción del multiculturalismo como política de Estado en 1991. Es, sobre todo, resultado de las luchas históricas del movimiento indígena que han movilizado distintos conceptos a lo largo del tiempo para posicionar sus reivindicaciones. Al respecto, podemos decir que el uso difundido de la “espiritualidad” como referente de las luchas políticas de los pueblos indígenas es relativamente reciente. Como parte de un informe elaborado por el Centro Nacional de Memoria Histórica sobre las afectaciones, memorias y luchas de los pueblos indígenas en el conflicto armado, se identificó que esta categoría comenzó a aparecer en el movimiento indígena hacia principios de los 2000 para reemplazar con mucha fuerza —a manera de herramienta de negociación y reivindicación indígena— otras categorías como las de “cultura”, “pensar”, “trabajar”, “conocer”, entre otras (Conversación con Carlos Benavides, 2020).

En el caso amazónico, esto también responde a procesos organizativos propios de la región. Como nos comentaba Daniel en una entrevista, un líder indígena de La Pedrera, entre 1995 y el 2000 las comunidades indígenas se comienzan a organizar, conformándose como resguardos y como Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI). Con eso, nos comentaba, “la guerra ya pasó entre nosotros. Ya no estamos peleando por tierra, ni por palos, sino que estamos peleando organizativamente con el otro, en este caso con el hermano mayor, que son los blancos” (Entrevista a Daniel, 2020). En el año 2000, se forma la Mesa Permanente de Coordinación Interadministrativa en Leticia, desde la cual se ha fortalecido “más el tema cultural y el tema organizativo para poder ir armando unas propuestas contundentes” para el gobierno “en educación, salud, gobierno, ambiente y mujer” (Entrevista a Daniel, 2020).

Independientemente, los nuevos taitas⁷ se mueven en una intersección particular entre la tradición yagecera e innovaciones específicas que demandan los públicos urbanos. Como resultado, han transformado su lenguaje y ritualidad de formas originales e innovadoras (Caicedo, 2021: 650). Este escenario heterogéneo de prácticas religiosas y de curación ha simplificado y estandarizado muchos de los aspectos más relevantes de las prácticas indígenas en sus contextos originales, mientras que los taitas han cobrado visibilidad y reputación importante como guías espirituales y maestros de sus nuevos seguidores. Desde que empezaron a viajar a la ciudad, los taitas yageceros comenzaron a posicionarse como legítimos representantes de una “tradición ancestral y milenaria” que el Estado colombiano había sido incapaz de leer y reconocer. Hoy en día, esa asociación constituye el núcleo de su legalidad y legitimidad (2021: 651).

Por ahora, basta con señalar que la misma noción de “espiritualidad” se ha configurado en las últimas décadas sobre la base de un malentendido “entre sentidos y significados disímiles, e incluso contradictorios, que sin embargo demuestra ser muy eficaz”, pues ha funcionado como moneda de cambio entre indígenas y seguidores del neochamanismo nueva era, pero también entre indígenas e instituciones del Estado colombiano, organizaciones no gubernamentales,

7 Voz quechua que hace referencia a la autoridad masculina con la que actualmente se reconoce a los chamanes yageceros y que ha sustituido a las nociones vernáculas del *curaca* o *yacha*.

iglesias y otros (Caicedo, 2021: 13). Puntualmente, una de las facetas de este malentendido es que para los pueblos indígenas amazónicos la concepción de la espiritualidad es una que le otorga agencia “y efectos concretos en el mundo material” a unos seres o entidades no-humanas: espíritus que habitan en el otro lado del mundo y que están encargados del manejo del territorio, de la cacería, de la pesca y de las enfermedades, entre otras muchas cosas (Caicedo, s.f.; Caicedo, 2021; Losonczy y Mesturini, 2014). Esta concepción contrasta con una más “occidental”, por llamarla así, asociada a las espiritualidades nueva era cuyo locus de transformación del mundo depende de la dimensión interna del individuo (Caicedo, s.f.). Para esta última concepción, la espiritualidad se presenta como una experiencia personal que conecta al individuo con algo más grande, trascendental, común y universal (Losonczy y Mesturini, 2014; Frigerio, 2016: 218-222; Toniol, 2019: 5432).

Aunque este malentendido es aprovechado hábilmente por indígenas y seguidores occidentales, creemos que su uso va más allá de los escenarios terapéuticos y tomas de yagé, para reproducirse y actualizarse en el contexto transicional. Se trata de un malentendido históricamente construido —particularmente en los últimos treinta años— con la promulgación de políticas multiculturales en Colombia, los cambios en el discurso ambientalista y, en general, la reivindicación de lo indígena a partir de discursos y prácticas espirituales nueva era, terapéuticas y de etnoturismo. A su vez, este malentendido en torno a los Acuerdos de Paz retoma y actualiza imaginarios coloniales y racistas sobre la indianidad asignándoles a las poblaciones indígenas un lugar y unos derechos diferenciados únicamente en su condición de minorías étnicas, o de ser “los otros”, de la nación. Aún en el Proceso de Paz la participación indígena está marcada por una fetichización de la diferencia y el exotismo, a partir de imaginarios históricamente construidos. A su vez, esos imaginarios nutren y se alimentan de formas de presencia del Estado y de reconocimiento de la diferencia, que se articulan con el crecimiento del mercado internacional yagecero, las redes de chamanismo transnacional y los nuevos usos de la ayahuasca que ponen a circular el valor de “la espiritualidad indígena” (Caicedo, 2021: 657).

Desde esta perspectiva, resulta evidente que el malentendido sobre la “espiritualidad” indígena en escenarios transicionales va más allá de pensar esta categoría como un mundo dual o como una dimensión de crecimiento individual. Los encuentros y eventos realizados por la Comisión, aunque someros, arrojan luces sobre la forma en la que la institucionalidad estatal está leyendo la “espiritualidad” y cómo se está leyendo desde lo indígena. Por un lado, parece ser que la Comisión utiliza la “espiritualidad indígena” como una forma de (re)indianizar a los pueblos originarios y los reclamos que hacen en estos escenarios. Es decir, se utiliza como un marcador de diferencia que permite marcar —valga la redundancia— aquellos sujetos víctimas del conflicto que también son indígenas, o “los otros”; sirve para marcar una alteridad indígena víctima. Esto es, como resalta constantemente la Comisión de la Verdad, una víctima culturalmente distinta y más vulnerable.

Este uso de la “espiritualidad” por parte de las instituciones estatales como un marcador de la diferencia solo tiene sentido dentro del multiculturalismo

colombiano. Según Bocarejo, uno de los poderes más explícitos de la política multicultural en Colombia, y en general en el mundo, “radica en definir o redefinir aquellos sujetos que se consideran como los *otros* de la nación [...]”. El reconocimiento de los grupos étnicos tuvo y sigue teniendo como premisa la *supervivencia* de unas culturas que se piensan como autóctonas” y cuya diferencia busca valorar el multiculturalismo colombiano (Bocarejo, 2017: 259). Así pues, ser un “sujeto étnico” está lejos de ser un proceso de autodefinición; responde a criterios utilizados por el Estado y sus instituciones, quienes juzgan quiénes pueden o no acceder a las políticas étnicas. Estos criterios responden a nociones estáticas y homogéneas sobre el significado y las prácticas de los grupos étnicos. Son poderosas tecnologías de formación de alteridad que sirven para “generar otredad concebida por la imaginación de las élites e incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes, por la cultura” (Bocarejo, 2017: 260). Desde que existe, el Estado siempre ha sido un actor activo en la producción de estas tecnologías y, en el presente, su papel como productor de la diferencia y la diversidad sigue vigente, pues sigue teniendo un papel fundamental en dar forma a esos *otros* (Caicedo, 2021: 646).

En ese sentido, la Comisión de la Verdad —como entidad del Estado multicultural colombiano— también asume y reproduce formas coloniales de nombrar y representar a los sujetos indígenas. Para definir quiénes entran o no en *La Verdad Indígena* (es decir, quiénes son sujetos de derecho diferencial en el Proceso de Paz), la Comisión utiliza criterios diacríticos de diferencia como el territorio, la lengua, las costumbres y, sobre todo, la espiritualidad. Como mencionamos al inicio, la Comisión de la Verdad interpreta los testimonios de las víctimas como un “recordatorio de la resistencia de los pueblos indígenas a través de la espiritualidad, la medicina tradicional, la economía propia y la lengua [...]”. Sus voces muestran [...] cómo la espiritualidad ha sido el elemento más importante para su pervivencia física y cultural” (Comisión de la Verdad, 2020). Por lo mismo, la Comisión de la Verdad pone en escena, a través de la espiritualidad, la ritualidad y la medicina tradicional, esa alteridad indígena que ha sido víctima.

Dicho de otro modo, para poder ser escuchados los indígenas deben recurrir a los marcos de legibilidad que permite el Estado, y visibilizarse a través de marcadores impuestos de autenticidad y pureza que garanticen la atención de audiencias externas. Como en el ritual de armonización, toda la escena parecía reforzar el imaginario indígena de la alteridad radical: exótico, en armonía con la naturaleza y separado de “Occidente”. En particular, los eventos de la Comisión visibilizan y le dan un lugar privilegiado a la figura del taita, del mayor, del abuelo y de la autoridad tradicional. El ritual de armonización reproduce la imagen de los mayores indígenas como “nativos ecológicos que encarnan la sabiduría milenaria de los pueblos originarios de la Amazonía”, invisibilizando el “proceso siempre activo de configuración nacional de la alteridad” y de otras lógicas de producción y circulación de la diferencia activas en el mundo contemporáneo (Caicedo, 2021: 648). Para la Comisión y sus audiencias, los taitas se perciben como “el otro” y es en esa alteridad donde sitúan su poder y su conocimiento espiritual. Así, la Comisión de la Verdad vuelve a fetichizar la diferencia,

reforzando el imaginario de los pueblos indígenas como el “origen” y como los “guardianes de la naturaleza y de la selva”.

Son varios los efectos que acompañan este uso particular de la “espiritualidad indígena”. De acuerdo con Restrepo, la condición de posibilidad del colonialismo recae justamente sobre la capacidad de crear estas demarcaciones de diferencia frente a los sujetos colonizados, que se caracterizan por procesos de otrerización en los cuales “otros” homogéneos, radicales y esencializados son marcados como incapaces de decidir sobre su propio bienestar y necesitan del tutelaje colonial para ser salvados de sí mismos (Restrepo, 2020: 277). En otras palabras, el multiculturalismo debe pensarse como una serie de estrategias y políticas adoptadas por los Estados para gobernar o administrar los problemas de la diversidad: los marcadores de diferencia no sólo producen categorías y criterios de identificación y clasificación, sino que “también regulan las condiciones de existencia diferenciales” para los otros de la nación (Bocarejo, 2017: 260). Esta regulación, administración y gobierno supone asignarles unos lugares particulares en la nación (los *territorios indígenas*) y restringir sus modos de vida de acuerdo a criterios estáticos de cultura.

Las Casas de la Verdad: escenarios locales del malentendido

El 16 de agosto de 2019 la Comisión inauguró en Mocoa, capital del departamento del Putumayo, una Casa de la Verdad para toda la región amazónica. A este evento de inauguración fueron invitados diferentes actores involucrados en la implementación de los Acuerdos de Paz: delegados de la Misión de la ONU y de la Unión Europea, dos comisionados de la Verdad, un general del Ejército, un firmante de la paz (o “excombatiente”) de las FARC en proceso de reincorporación y varios representantes de organizaciones de víctimas, campesinas, afros e indígenas de diferentes departamentos amazónicos. A lo largo del evento, sentados en una mesa en la que no todos cabían, los invitados hicieron sus intervenciones sobre una tarima ubicada en una plaza pública de la ciudad, donde se dispusieron unas sillas para los asistentes y los transeúntes curiosos.

Después de que los representantes dijeran sus palabras, el evento continuó con la realización de una danza tradicional Inga y Kamsá, a cargo del grupo de danza de un colegio bilingüe Inga. Mientras los encargados adecuaban el espacio y ajustaban los últimos preparativos logísticos, los invitados y los comisionados se abrazaban, se reían y se tomaban fotos en la tarima. En especial, los representantes indígenas —con su parafernalia y sus accesorios tradicionales— atraparon la atención de las cámaras. Una vez estuvo listo el escenario, cuyo fondo eran las calles de Mocoa transitadas por motos, carros y peatones, una de las profesoras del colegio introdujo la ceremonia en ingano, camëntsá y en español. Ella explicó que esa danza hace parte de una celebración anual de los pueblos Inga y Kamsá, con la que agradecen por lo que reciben de la naturaleza y por “el equilibrio, la espiritualidad y el perdón” (Comisión de la Verdad, 2019a). Luego de un breve silencio, los pequeños estudiantes del grupo de danza, con collares y vestimentas tradicionales, comenzaron a bailar en círculo y a cantar en lengua nativa y español, mientras las profesoras los rodeaban percutiendo algunos instrumentos. En

medio de la danza, la moderadora del conversatorio, María Carlina Tez, interrumpió la ceremonia para invitar a los asistentes a que se unieran al baile. Agarró el micrófono y dijo: “queremos que este compartir del talento del pueblo Inga de la danza del perdón se contagie con ustedes [...]. Así que vamos a hacer ese acto de unidad y de paz”. Luego, agregó: “los invitamos para que hagamos la misma demostración de la danza del perdón [...]. Una práctica ancestral que ha sido de resistencia de los pueblos indígenas del Putumayo. ¡Los invitamos a todos a hacer la sinergia de la paz!” (Comisión de la Verdad, 2019a).

Con la realización demostrativa de la “danza ancestral del perdón” y esas últimas palabras de Tez se refuerza el argumento que hemos construido hasta ahora sobre el malentendido de la “espiritualidad” en los Acuerdos de Paz. La puesta en escena⁸ del baile muestra los efectos concretos de esta categoría en la transformación de la relación entre la institucionalidad del Estado y de los pueblos indígenas. A través de esta *performance* de la diferencia podemos dar cuenta de las formas en las que el Estado asume y reproduce ideas y prácticas asociadas a representaciones coloniales de la indianidad, posicionándose públicamente a través del reconocimiento de las prácticas religiosas indígenas que legitiman su presencia en los territorios. En otras palabras, “el ritual como espacio público permite reivindicar a esos “otros de la nación” no a través de la ciudadanía, sino desde el hacer parte del poder ritual multicultural. Asimismo, la religiosidad indígena penetra al Estado y le arranca un reconocimiento” (Caicedo, 2021; 656) desde los referentes que hemos delineado en este trabajo.

Acá también aparece y se utiliza la “espiritualidad indígena” ligada a ciertas prácticas culturales, como un marcador de diferencia. Por medio de la mimetización de algunas prácticas espirituales de los indígenas (como la danza que acabamos de relatar), en las que también entran a jugar nociones disputadas como las de “paz” y “perdón”, las instituciones y funcionarios del Estado juegan un papel activo en la construcción del indígena como alteridad radical. Esta legitimación contribuye a la institucionalización de tratos y políticas diferenciales al interior de un Estado multicultural, que pueden nutrir imaginarios históricos alrededor de “lo indígena”. En este caso, de nuevo, es claro cómo los indígenas no se hacen legibles ni son considerados víctimas como cualquier otro sujeto: son contruidos y tratados por el Estado como víctimas étnicas (o etnizadas). Como resultado, esta concepción permea las maneras en las que las instituciones estatales se relacionan con indígenas y las formas en las que gobierna sus cuerpos y sus territorios. Es decir, tiene efectos políticos concretos.

Pero la inauguración de la Casa de la Verdad en Mocoa nos permite ir más allá de lo que hemos dicho hasta ahora. Con esta breve descripción del evento queríamos proponer un nuevo espacio etnográfico en este artículo que nos permitiera entender cómo funciona la comunicación en el malentendido entre

8 Al igual que Caicedo, hacemos énfasis en la “puesta en escena” —o en el carácter performativo— de lo que pasó en el encuentro, pues no intentamos “demostrar que esta aparente nivelación entre actores sea equivalente a una presencia formal de las instituciones en la vida de las comunidades amazónicas, ni un reconocimiento estricto de autonomía sobre sus saberes y prácticas culturales” (Caicedo, 2021; 655).

los diferentes actores que se encuentran en los espacios (transicionales) de la Comisión de la Verdad. En primer lugar, porque esta inauguración nos permite resaltar las porosidades y superposiciones que ensamblan la relación entre el Estado y los pueblos indígenas en la Amazonía. Dicho de otro modo, nos permite dar cuenta que esta relación ocurre en un campo histórico y sociológico muy complejo compuesto por múltiples actores y relaciones con muchos matices. Por eso, aunque en un primer momento nos enfocamos en el malentendido generado entre dos “sujetos” o interlocutores claros y definidos, como el Estado y las organizaciones indígenas, no debemos olvidar que la realidad es siempre mucho más compleja, dinámica y desorganizada.

Como sugerimos a lo largo del primer acápite, y como también lo muestra el evento mismo de inauguración de la Casa de la Verdad, los malentendidos en la Amazonía son múltiples, y no se restringen únicamente a los Acuerdos de Paz. Son múltiples porque deben tomarse en cuenta el rol que asumen muchos otros actores en estas construcciones discursivas y en estas dinámicas políticas. Los asistentes en Mocoa son un ejemplo de eso. Entre ellos, no podemos olvidar las misiones cristianas de diversa índole (sean católicas, protestantes o evangélicas, sean progresistas o conservadoras), así como universidades interculturales, ONGs, ambientalistas, activistas ecológicos y culturales, campesinos, comunidades afroamazónicas, antropólogos, geógrafos, turistas, las industrias extractivistas (p. ej. de hidrocarburos), ganaderos, e incluso la ONU y la Unión Europea, entre muchos otros más. Todos estos personajes anónimos de diversas profesiones, procedencias, sexos y edades participan en la interacción e introducen a ella sus múltiples maneras de ver y actuar en el mundo, así como sus quejas, sus reclamos, sus sueños, sus deseos y sus afectos.

Aún así, entre estos múltiples actores parece haber un acuerdo (nunca terminado y siempre contencioso) frente al lugar que ocupa la “espiritualidad indígena” en un escenario transicional de construcción de paz, donde “el perdón”, “la sanación” y “el bienestar” se inscriben como vectores centrales de la interacción, aún cuando cada uno le atribuye significados diferentes a cada una de estas nociones. Son estas relaciones complejas y cotidianas entre diferentes actores, así como los múltiples registros, espacios y momentos de la interacción, las que permiten el malentendido y lo hacen difuso, con múltiples aristas.

El panorama puede complejizarse aún más. Otra muestra rápida de estas fronteras porosas en el malentendido son los casos de María Patricia Tobón Yagari y de María Carlina Tez Jacanamijoy. Ambas son mujeres indígenas de distintos pueblos y ocupan cargos en la Comisión de la Verdad, la primera como Comisionada y la segunda como Coordinadora de la Macro Región Amazonía. Es decir, son mujeres indígenas y funcionarias del Estado simultáneamente. Como plantea Juana Dávila (2009), los funcionarios del Estado son sujetos permeables con creencias, intereses y trayectorias específicas, las cuales repercuten en su actuar cotidiano como empleados públicos. Entonces, podríamos decir que sus experiencias situadas como mujeres indígenas también nutren su trabajo como funcionarias, al igual que las políticas y discursos de la Comisión como institución transicional del Estado multicultural.

Más allá de eso, la inauguración de la Casa de la Verdad en Mocoa nos permite resaltar que si bien los usos que las organizaciones indígenas y la Comisión

le dan a la categoría de “espiritualidad” se fundamentan en un malentendido, este es funcional y productivo. Y lo es porque permite desplegar una serie de mecanismos y discursos transicionales que dan forma a la idea de una nueva nación imaginada que transita de un contexto de guerra a uno de paz. Lo que esta idea de “transición” oculta es que gran parte de las violencias que causaron y alimentaron el conflicto armado en un primer momento —como los imaginarios coloniales sobre la indianidad, los discursos del desarrollo, el extractivismo, el conflicto por la tierra, entre muchas otras cosas— fundamentan la paz que se espera para una “nueva nación”. Entonces, como veremos en un momento, uno de los efectos del malentendido sobre la “espiritualidad” es que el ejercicio de esta categoría se ha convertido en un dispositivo que engrana coherentemente viejas luchas y exigencias indígenas con nuevos escenarios de acción política y de encuentro con el Estado, mediados por narrativas transicionales.

En este contexto transicional, creemos que la categoría de “espiritualidad” ha servido para legitimar la llegada de la estatalidad a regiones consideradas hasta el momento como “abandonadas”⁹. Y es que el trabajo de la Comisión de la Verdad puede entenderse no sólo como una forma de reconocimiento de las experiencias que tuvieron las poblaciones indígenas —entre otras— durante el conflicto armado, sino también como una nueva forma de presencia estatal e institucional en el territorio nacional y amazónico. Esto lo sugerimos desde la introducción, cuando señalamos que una de las funciones de la Comisión era promover la convivencia en los territorios afectados por el Conflicto. Durante el evento de inauguración en Mocoa, los mismos funcionarios de la Comisión explicaron que estas Casas están pensadas como espacios políticos y sociales, “que se han convertido en centros de la labor de la Comisión en las regiones” (Comisión de la Verdad, 2019b). Para el representante de la Mesa de Víctimas del Caquetá, quien tomó la palabra durante la inauguración en Mocoa, en la Amazonía colombiana no existen cifras de víctimas porque es una región rural dispersa, de lejanías. Según él, aún “no ha llegado la institucionalidad a ver la problemática de los pueblos indígenas, el conflicto que han vivido en sus territorios y la lucha que llevan muchos abuelos para conservar nuestra autonomía y nuestro gobierno propio” (Comisión de la Verdad, 2019a).

Si se tiene en cuenta lo anterior, las Casas de la Verdad pueden pensarse como nuevos espacios de encuentro y relacionamiento abiertos en (y por) el contexto transicional. En total, se abrieron veintidós casas de la Verdad en Colombia, en una apuesta de la Comisión para desplegar su presencia en los territorios en los “márgenes” del Estado, que se sobreponen con aquellos históricamente más afectados por el Conflicto y otras formas de violencia anteriores o que nunca

9 De acuerdo con Margarita Serje, los discursos del desarrollo se han legitimado y se han mostrado como necesarios para los territorios en los que, supuestamente, el Estado está ausente. Pero, al aterrizar en esos escenarios particulares concretos, han exacerbado las condiciones de precariedad y desigualdad que dicen solucionar (2012: 13-14). También argumenta que el mito de la ausencia del Estado impide ver cómo prácticas y discursos estatales se entretajan con formas de violencia y despojo en dichos lugares. La Comisión de la Verdad, no obstante, es una forma novedosa de presencia estatal en estos “márgenes” del Estado, para llegar con una institucionalidad que apunta a la verdad, a la convivencia y a una eventual política social de reparación.

cesaron.¹⁰ Esta estrategia institucional de abarcar capilarmente el territorio hace que el Estado se haga presente en esos lugares de una manera sin precedentes, mediante otro tipo de prácticas y formas de estatalidad¹¹ que moldean sus relaciones con diferentes sectores de la sociedad. En este caso, no se hace presente¹² a través de la Fuerza Pública (muchas veces articulada con grupos armados e industrias ilegales arrasadoras), de proyectos de desarrollo (algunos ligados y financiados por ONGs nacionales e internacionales), de políticas de erradicación de cultivos y lucha contra las drogas, entre otras. Con las Casas de la Verdad, la Comisión se hace presente como una entidad estatal que abre espacios para recibir testimonios de violencia y que coordina escenarios locales de reflexión sobre la Verdad como bien público y derecho de todos. Todo esto siguiendo su mandato de esclarecimiento de la Verdad y de contribución a la “reparación y a la no repetición”, para el “fortalecimiento de una sociedad democrática que vive un proceso parcial de transición del conflicto” (Comisión de la Verdad, 2019).

Esta forma de presencia de la Comisión abre las puertas a que indígenas y otros sectores sociales puedan interpelar al Estado de una manera distinta. Como sostuvo un representante indígena del Caquetá, la Comisión representa “la posibilidad de visibilizar al Gobierno Nacional que sí hay una problemática en los territorios indígenas de la Amazonía colombiana. Lo que pasa es que no han llegado instituciones para poder visibilizar estas problemáticas” (Comisión de la Verdad, 2019). Luego, agregó que dicha institución, nacida del contexto de transición, es “la instancia [a la] que nosotros los pueblos indígenas podemos decirle [al Estado]: “mira, mi abuelo se fue a la chagra y no volvió; mi hermano se fue a pescar y no volvió, ¿qué pasó con esos hermanos que no volvieron?”” (Comisión de la Verdad, 2019).

Por eso es que, en términos generales, los representantes de las organizaciones indígenas aprovecharon el espacio para posicionar su agenda política de vieja data, alrededor de la defensa de la vida y de sus territorios, lo que los legitima ante el Estado como autoridades de una espiritualidad que ordena el mundo hacia la “tranquilidad” y el “buen vivir”. En su intervención, por ejemplo, el representante invitado de la Organización Zonal Indígena del Putumayo (OZIP) sostuvo que participar de esta inauguración hacía parte de “la esperanza de un buen vivir en cada uno de los territorios”. Luego, hizo un llamado a “que las víctimas [fueran] reparadas no [solo] físicamente, sino espiritualmente”, como ellos lo habían hecho “milenariamente”. Al final, mencionó que, como pueblos

10 Das y Poole (2008) entienden los márgenes del estado, más que como espacios físicos, como espacios sociales periféricos en los que habitan cuerpos y sujetos no deseables para los intereses del Estado, que los lee y construye como “otros” que deben ser controlados, “civilizados” y gobernados de ciertas maneras.

11 Aretxaga (2003) defiende que aproximarse a comprender al Estado a través de sus prácticas y discursos que se producen y reproducen en escenarios concretos y cotidianos dilucida su complejidad, sus tensiones y su porosidad. En otras palabras, sirve para alejarse de la aproximación levitánica hegemónica que lo entiende como una entidad poderosa, unificada y coherente, independiente de la sociedad. Por lo tanto, propone estudiar formas de estatalidad en contextos particulares, más que al Estado como una entidad con existencia fenomenológica.

12 La diversidad de maneras coexistentes, en ocasiones, contradictorias en las que el Estado se hace presente nos deja ver su heterogeneidad y, siguiendo a Gupta y Ferguson (2017), nos permite poner en cuestión las nociones de verticalidad y abarcamiento con las que tradicionalmente se entiende al Estado.

indígenas del Putumayo y de la Amazonía, deseaban “un saneamiento territorial, en el marco de [la] construcción de una Casa de la Verdad”, pues al buscar la paz y la reconciliación “se materializa también ese saneamiento de cabildos y resguardos, [teniendo en cuenta que] el estado colombiano tiene una deuda histórica con [ellos]” (Comisión de la Verdad, 2019).

Este caso de reparación nos permite dar cuenta de los usos que le dan las organizaciones indígenas a la “espiritualidad” como herramienta para tramitar sus propias agendas políticas. Las particularidades de estos usos resultaron ser más evidentes en las entrevistas realizadas el año pasado a varios indígenas de la Amazonía colombiana. En una de ellas, por ejemplo, Wilson nos hablaba acerca de los malentendidos que hay en torno a los procesos de reparación en el Proceso de Paz, porque la Unidad de Víctimas muchas veces ofrecía una reparación física a través de la entrega de casas en Leticia o en otras ciudades. No obstante, para él no tenía sentido hablar de reparación en una casa, porque eso los sacaba de sus territorios y de sus dinámicas culturales, y los revictimizaba al ubicarlos en contextos más urbanos e individualizados que cambiaban sus relaciones sociales, espirituales y con el entorno. Por eso exigía otras medidas de reparación que tuvieran en cuenta el Enfoque Diferencial y que incluyeran, entre otras cosas, la formalización de resguardos y el reconocimiento de sistemas de conocimiento, de salud y de gobierno propios (Entrevista a Wilson, 2020). Algo similar sugería Guillermo, otro líder Murui, cuando nos hablaba sobre un evento de perdón que ocurrió en el 2012 en La Chorrera, en la amazonía colombiana, para conmemorar el centenario de la Casa Arana. Las medidas de reparación simbólica que se exigieron entonces al Gobierno resuenan con lo que pedía el representante de la OZIP en Mocoa. Entre ellas, se hablaba de la necesidad de escribir una historia en sus propios términos, dejar de presionar por erradicar la coca y revictimizar a las poblaciones indígenas, y de poder sanar, cuidar y proteger sus territorios: “nosotros luchamos para que el territorio esté bien, para que las criaturas y la naturaleza estén sanas” (Entrevista a Guillermo, 2020).

De nuevo, estas intervenciones revelan un lado del malentendido alrededor de la “espiritualidad” en el que esta noción se convierte en un marcador de alteridad que les da voz a los pueblos y organizaciones indígenas. Los dota de una autoridad y legitimidad específicas en tanto alteridad radical que les permite atrapar la atención del Estado y tramitar sus luchas históricas dentro de estos nuevos espacios. El peso de esa representación indígena es lo que garantiza su reconocimiento dentro de un Estado multicultural. Así pues, la “espiritualidad” se utiliza desde las organizaciones y pueblos indígenas como una herramienta de posicionamiento político que permite abrir espacios de participación para incidir en el debate público y en la toma de decisiones que los afectan directamente, como en la implementación del Acuerdo de Paz.

Al igual que la Comisión de la Verdad, los pueblos y organizaciones indígenas utilizan “la espiritualidad” como un marcador de diferencia. Este concepto se apropia por parte de los indígenas para separarse y distinguirse del “otro”—en este caso del “no indígena”— y para reconocerse y representarse como sujetos moralmente superiores, haciéndole frente al discurso colonial que los ha presentado históricamente como salvajes e invisibilizados (Entrevista a Guillermo, 2020). En ese proceso de marcarse como distintos, la “espiritualidad” adquiere

nuevos usos y significados, pues se piensa más como una forma de ordenar el mundo, como una política de la vida: más allá de una reafirmación de su diferencia, se utiliza como una herramienta para nombrar frente al Estado, sus instituciones y su forma particular de habitar el mundo.

De nuevo, los significados concretos de este malentendido sobre la “espiritualidad” comienzan a dilucidarse a través de las entrevistas realizadas el año pasado. Como sugería Guillermo, “la espiritualidad no es el término exacto que tienden a usar nuestras culturas. La referencia a la espiritualidad es el orden, es el equilibrio [...] es la base del conocimiento; la base y el fundamento para mantener el orden y el equilibrio de lo creado” (Entrevista a Guillermo, 2020). Como vemos, el problema de la traducción al español y de usar un lenguaje que no es el propio también se encuentra en el centro del malentendido y lo profundiza. Pero en el fondo, continuaba él, lo espiritual “es el origen del aire de vida. Es la fuente de energía de vida” (Entrevista a Guillermo, 2020). Algo similar sugería Daniel, cuando mencionaba que “la espiritualidad no lo va a entender el blanco porque sólo se enfoca en lo material. Lo espiritual para nosotros está relacionado con la vida, con el ordenamiento territorial. Ese orden fue entregado por los dioses” y “era armónico” (Entrevista a Daniel, 2020).

Finalmente, la “espiritualidad” se asocia con las reglas que “entregó el Padre Creador” y que “se cumplen en el aspecto social, económico, religioso y natural” (Entrevista a Wilson, 2020). Es por eso que la “espiritualidad” parece utilizarse desde las organizaciones indígenas como una propuesta de ordenar el mundo, como una política de la vida. En el caso concreto de los Murui y de las comunidades pertenecientes a la afinidad de los Hijos del Tabaco, la coca y la Yuca Dulce, esa política tiene que ver con la Palabra de Vida entregada por el Padre Creador. Ese mandato, que han transmitido los mayores noche tras noche en los mambeaderos, remite al cuidado de la vida y de la diversidad, a las formas de organizar y ejercer el gobierno propio, a las formas de organizar y habitar el territorio, a la salud y al manejo de las enfermedades, al comportamiento en comunidad y a los sistemas de conocimiento propio, con sus narraciones y sus maneras de representar el mundo. En última instancia, remite también al buen vivir: a vivir tranquilos, sin preocupaciones ni malestares. Todos estos usos de la “espiritualidad” exceden la interpretación de la Comisión de la Verdad. Eso es lo que el Estado no entiende y ahí es donde se sitúa el malentendido: ambos actores están de acuerdo en que la espiritualidad es un marcador de la diferencia, pero para las instituciones es una diferencia multicultural que legitima el gobierno y la administración de esos “otros”, mientras que para las organizaciones indígenas remite a formas particulares de (auto)governarse, de relacionarse con el territorio y de vivir en sociedad.¹³

Esta dimensión del malentendido también se hace evidente cuando la comunicación gira en torno a la noción del “territorio”. Cuando en estos espacios

13 Reconocer este malentendido no implica caer nuevamente en marcadores de diferencia solidificados, estáticos y ahistóricos. Es importante aclarar que en estas nociones del buen vivir están presentes también relaciones con otras historias culturales distintas a las de los pueblos originarios de la amazonía colombiana. Las referencias al “Padre Creador” o las resonancias con otros discursos sobre la espiritualidad indígena y las políticas del buen vivir en otras regiones y países son solo dos ejemplos de esos encuentros históricos de larga, mediana y corta data.

transicionales de encuentro se habla de “la espiritualidad del territorio” o de “sarlo”, los funcionarios e instituciones del Estado lo entienden más como una metáfora cultural inscrita en clave de las cosmologías y pensamientos indígenas. Es decir, como una metáfora que contribuye a la marcación de la diferencia amarrada a lo cultural. Sin embargo, como muestran los testimonios indígenas, no es una metáfora: es una agenda política que habla del cuidado de la vida y del territorio que, en este caso, aterriza, se posiciona y se tramita en espacios transicionales de interpelación al Estado.

Fanny Kuiru, coordinadora del área Mujer, Juventud, Niñez y Familia de la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC), sostiene que “cuando se cuida el territorio, se cuida todo: la vida, la salud, se garantiza la soberanía alimentaria” y el sustento para el buen vivir (CNTI, 2020). Pero, como menciona Lizbeth Bastidas, asesora de la Comisión, “donde antes había una maloca, una chagra o bosques protegidos por los espíritus, ahora hay deforestación por minería, cultivos ilícitos, ganadería y tala indiscriminada que atenta contra el equilibrio de los pueblos amazónicos [y] se agudiza con la falta de titulación de resguardos” (Comisión de la Verdad, 2020). Esta inseguridad jurídica y la falta de formalización de los resguardos ocurre simultáneamente con el avance de proyectos extractivos en la Amazonía, cuyos intereses y presiones no deben menospreciarse, pues permiten entender la heterogeneidad y las contradicciones del Estado colombiano, así como el carácter concreto e histórico de las demandas indígenas (CNTI, 2020). Y lo mismo puede decirse sobre la avanzada de actores armados hacia territorios indígenas y el recrudecimiento del conflicto armado en los últimos tres años. Así, la espiritualidad más allá de ordenar el mundo, se convierte en una forma de posicionarse frente a él y de actuar en consecuencia en distintos escenarios de acción política.

Estas luchas históricas se tramitan ahora a través del uso de la “espiritualidad” en los nuevos escenarios transicionales. Como sugerimos hace un momento, no es casualidad que el Capítulo Étnico incluido por los pueblos indígenas en el Acuerdo de Paz establezca medidas de salvaguarda para los resguardos, logrando implementar un decreto que busca cerrar la frontera agrícola y agilizar la titulación de tierras (CNTI, 2020). Del mismo modo, los escenarios de la Comisión de la Verdad, como el encuentro *La Verdad Indígena*, también se apropian del movimiento indígena para hacer avanzar su propia agenda. Por eso María Carlina Tez aprovechó su participación en el evento para convocar a las instituciones para que tomen medidas urgentes para salvaguardar a los pueblos indígenas y “respaldar las peticiones históricas” que han hecho:

Que se les asignen recursos suficientes para sacar adelante sus planes de vida y sus sistemas de salud y educación propia, así como para recuperar su soberanía alimentaria y sus sistemas de producción. Todo esto para que las comunidades puedan vivir en paz, sin incursiones armadas en sus territorios; para que puedan salir a pescar, a cazar y a cultivar las chagras de manera tranquila; para que los abuelos vuelvan a contar las historias y transmitir el conocimiento y las prácticas culturales a los jóvenes y, así, reconstruir el tejido social fragmentado por las acciones de la guerra (Comisión de la Verdad, 2020).

Este ejemplo resume, en últimas, lo que hemos argumentado hasta ahora: al tiempo que las organizaciones indígenas utilizan la noción de “espiritualidad” —y sus prácticas asociadas— como una herramienta de posicionamiento político que interpela al Estado y así arrancarle un reconocimiento y proponer una agenda propia sobre su gobierno y sus territorios, el Estado a través algunas de sus instituciones, como la Comisión de la Verdad, está recreándose en estas regiones de maneras inéditas que generan la posibilidad de oxigenar y reposicionar las luchas de los pueblos indígenas.

Conclusiones

La espiritualidad es una categoría históricamente situada y enmarcada en configuraciones de poder. Por eso, nos preocupamos por estudiar cómo se produce, se moviliza y se utiliza esta categoría por diferentes actores e instituciones y cuáles son sus efectos en la producción de nuevas formas del gobierno de la diversidad. Los usos de la categoría de “espiritualidad indígena” en los escenarios transicionales abiertos por la Comisión de la Verdad nos permiten ver de qué manera esta noción, en lugar de describir una realidad dada de antemano, habilita formas de relacionamiento entre los pueblos indígenas, el Estado y otros actores y, por lo tanto, es una categoría sujeta a múltiples malentendidos. Al final, hemos visto que la “espiritualidad” es una categoría polisémica y, sin embargo, altamente funcional como mecanismo de comunicación y relacionamiento político en el escenario del pos-acuerdo en Colombia.

A pesar de ser una categoría en constante (re)significación, negociación y disputa, parece que, de los relacionamientos entre Estado y pueblos indígenas, se tiende a decantar una versión que entiende la espiritualidad como característica intrínseca y diferencial de los indígenas; un rasgo identitario que les otorga un valor único en la nación. Esta versión, como hemos visto, es un arma de doble filo, ya que actualiza los principios y supuestos del multiculturalismo en Colombia, una política que produce y reproduce un sinnúmero de paradojas (Bocarejo, 2017; Restrepo, 2020; Caicedo, 2021). En particular, vimos que el campo político que abre la noción de “espiritualidad” sobre lo que debería ser la paz, la justicia y la reparación reproduce en cierta medida unas marcaciones de diferencia ligadas a lógicas coloniales de participación política de los pueblos. Lo anterior no quiere decir que los espacios de encuentro con la Comisión y el Proceso de Paz en general no hayan abierto también la posibilidad de oxigenar y reposicionar las coordenadas bajo las cuales se ha dado históricamente la relación entre Estado colombiano y pueblos indígenas. Tampoco quiere decir que las organizaciones y liderazgos indígenas no pongan en cuestión los malentendidos funcionales frente a la categoría de “espiritualidad”. Es más, los encuentros relatados en este texto también son escenarios en los cuales se ponen en juego otras formas de entender y vivir la espiritualidad.

Referencias bibliográficas

Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera [Gobierno nacional de Colombia y las FARC-EP]. Noviembre 24 de 2016. https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa_v2/01%20ACUERDOS/Texto-Nuevo-Acuerdo-Final.pdf?csf=1&e=0fpYAO , acceso el 01 de febrero de 2021.

Aretxaga, Begoña (2003). “Maddening States”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 32, pp. 394-410.

Bocarejo, Diana (2017). “Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político”, en: *Antropología hecha en Colombia, tomo II*. Popayán, Universidad del Cauca, pp. 257-277.

Caicedo, Alhena (2021). “Chamanismos yageceros y las paradojas de la etnicidad en el estado multicultural colombiano”, en: de la Torre, R y Semán, P (Eds.): *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 637-660.

Caicedo, Alhena (s.f.). “La Comunidad internacional de la ayahuasca: globalización y diferencia.” Manuscrito.

Castillejo Cuéllar, Alejandro (2017). “Prefacio e Introducción: Dialécticas de la fractura y la continuidad - elementos para una lectura crítica de las transiciones”, en: *La ilusión de la justicia transicional: Perspectivas críticas desde el sur global*. Bogotá, Universidad de Los Andes, pp. xi-56.

Ceriani Cernadas, César (2013). Diversidad religiosa y pluralismo espiritual: notas para repensar las categorías y sus dinámicas de producción, *Corpus*. Vol 3, No 2 Recuperado de: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/582> , acceso el 01 de febrero de 2021.

Comisión de la Verdad. (2019a). *Apertura de la Casa de la Verdad de Mocoa*, documento electrónico: <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/apertura-de-la-casa-de-la-verdad-de-mocoa> , acceso el 01 de febrero de 2021

Comisión de la Verdad. (2019b). *Las Casas de la Verdad*, documento electrónico: <https://comisiondelaverdad.co/participe/casas-de-la-verdad> , acceso el 01 de febrero de 2021.

Comisión de la Verdad (2020). *Voces de los pueblos indígenas: impactos del conflicto armado y contribuciones a la sanación y protección de la Amazonía*, documento electrónico: <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/voces-de-los-pueblos-i>

ndigenas-impactos-del-conflicto-armado-y-contribuciones-a-la-sanacion-y-proteccion-de-la-amazonia , acceso el 01 de febrero de 2021.

Comisión Nacional de Territorios Indígenas, CNTI (2020). *Amazonía y pueblos indígenas: Extractivismo, defensa del territorio y biodiversidad*, documento electrónico: https://www.youtube.com/watch?v=9FeZ5g_XArA&ab_channel=Comisi%C3%B3nNacionaldeTerritoriosInd%C3%ADgenas , acceso el 01 de febrero de 2021.

Das, Veena, y Poole, Deborah (2008). “El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas”, *Cuadernos De Antropología Social*, Vol. 27, pp. 19–52.

Dávila, Juana (2009). *Bureaucracy and forced displacement in Bogotá, Colombia: The construction of forced displacement victims and other procedures* (tesis inédita de Maestría). Stanford University, Palo Alto, California.

Ferguson, James, y Gupta, Akhil (2017). “Espacializando estados: hacia una etnografía de la gubernamentalidad neoliberal”, en *Las máscaras del poder: estado, etnicidad y nacionalismo*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 261-298.

Frigerio, Alejandro (2016). “La ¿“nueva”? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”, en *Ciencias Sociales y Religión*. Año 18, N° 24, pp. 209-231. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/307214071_LA_NUEVA_ESPIRITUALIDAD_ONTOLOGIA_EPISTEMOLOGIA_Y_SOCIOLOGIA_DE_UN_CONCEPTO_CONTROVERTIDO , acceso el 01 de febrero de 2021.

Langdon, Esther (2020). “Configuraciones del Chamanismo Siona: modos de performance en los siglos XX y XXI”, *Maguaré*, Vol. 34, N° 1, pp. 17-47. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/90387>, acceso el 01 de febrero de 2021.

Losonczy, Anne-Marie y Mesturini, Silvia (2014). “Ritualized Misunderstanding Between Uncertainty, Agreement, And Rupture: Communication Patterns in Euro-American Ayahuasca Ritual Interactions”, en Labate, Beatriz, Cavnar, Clancy (Eds.): *Ayahuasca Shamanism In The Amazon And Beyond*. Nueva York, Oxford University Press, pp. 105-130.

Manrique, Carlos A. (2019). “Religious practices, state techniques and conflicted forms of violence in Colombia’s peacebuilding scenarios”, en *Revista de Estudios Sociales*, N° 7, pp. 56–72.

Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC (2019). *Capítulo Étnico en el Acuerdo Final de Paz*, documento electrónico: <https://www.onic.org.co/comunicados-onic/3056-capitulo-etnico-en-el-acuerdo-final-de-paz#:~:text=Entre%20las%20actuaciones%20m%C3%A1s%20relevantes,base%20en%20lo%20cual%20se> , acceso el 01 de febrero de 2021.

Restrepo, Eduardo (2020). “Sujeto de la nación y otrerización”, *Tabula Rasa*, N° 34, pp. 271-288.

Sahlins, Marshall (1982). “The Apotheosis of Captain Cook”. En Izard, Michel y Smith, Pierre (Eds.): *Between belief and transgression: Structuralist Essays in Religion, History and Myth*. Chicago, Chicago University Press, pp. 73-102

Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición, SIVJRNR (2019). *Diversidad étnica y cultural, pluralismo jurídico y consulta previa: instrumentos de coordinación y articulación entre los pueblos indígenas y el Sistema Integral*, documento electrónico: <https://www.jep.gov.co/DocumentosJEPWP/protocolo.pdf>, acceso el 01 de febrero de 2021.

Serje, Margarita (2012). “El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las ‘zonas de frontera’ en Colombia.”, en *Cahiers Des Amériques Latines*, N° 71, pp. 95-117.

Servais, Christine y Servais, Véronique (2009). “Le malentendu comme structure de la communication”, *Questions de communication*, Vol. 15, N.º 1, pp. 21-49.

Toniol, Rodrigo (2019). “Minutes of the Spirit: the World Health Organization and its Form of Instituting Spirituality”, en VV.AA.: *World (of) Encounters: The Past, Present and Future of Anthropological Knowledge*. 18° Congreso Mundial de Antropología, Florianópolis, Brasil. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/330183311_Minutes_of_the_spirit_the_world_health_organization_and_its_forms_of_instituting_spirituality, acceso el 01 de febrero de 2021.

Ulloa, Astrid (2017). “El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia”, en *Antropología hecha en Colombia (Tomo II)*, Popayán, Universidad del Cauca, pp. 257-277.

Entrevistas

Benavides, Carlos. Comunicación personal. Bogotá, 18 de diciembre de 2020.

Daniel. Entrevista telefónica. Bogotá, 18 de noviembre de 2020.

Guillermo. Entrevista telefónica, 19 de noviembre de 2020.

Wilson, entrevista telefónica. Bogotá, 20 de noviembre de 2020.

La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la Argentina contemporánea



por **Rodolfo Puglisi**

Universidad Nacional de La Plata / CONICET

orcid.org/0000-0002-8908-580X

rodolfopuglisi@gmail.com

RESUMEN

La devoción a José Gabriel del Rosario Brochero (1840-1914), el llamado “cura gaucho”, es una expresión religiosa argentina donde la materialidad sagrada juega un papel destacado en la estructura emocional y simbólica del grupo. En efecto, el movimiento en torno a este sacerdote, ungido oficialmente santo en el año 2016 por la Iglesia Católica a partir de los milagros de cura que se le atribuyen, configura un culto motorizado por el “deseo proxémico” de cercanía de los fieles hacia sus reliquias, esto es, sus restos corporales así como objetos que estuvieron en contacto con él. En este trabajo, luego de situar las coordenadas fundamentales del culto a las reliquias de los santos dentro del cristianismo, especialmente al destacar el hecho que en tanto “objetos poderosos” aportan a las comunidades que las poseen legitimidad simbólica, beneficios económicos y articulan lazos comunales e identitarios, presentaremos las coordenadas fundamentales de la veneración a las reliquias dentro del movimiento brocheriano en la Argentina contemporánea.

Palabras Clave: *Brochero, Religión, Materialidad, Reliquias, Objetos.*

Devotion to Cura Brochero and veneration of his relics in contemporary Argentina

ABSTRACT

The devotion to José Gabriel del Rosario Brochero (1840-1914), the so-called “gaucho priest”, is an Argentine religious expression where sacred materiality plays a prominent role in the emotional and symbolic structure of the group. Indeed, the movement around this priest, officially anointed saint in 2016 by the Catholic Church based on the miracles of healing attributed to him, configures a cult driven by the “proxemic desire” of closeness of the faithful to his relics, that is, his bodily remains as well as objects that were in contact with him. In this article, after pointing out the fundamental aspects of the cult of the relics of the saints within Christianity, highlighting the fact that as “powerful objects” these provide the communities that possess them with symbolic legitimacy and economic benefits. Furthermore, these articulate communal ties, I also present the fundamental aspects of the veneration of relics within the movement around priest Brochero in contemporary Argentina.

Keywords: *Brochero Priest, Religion, Materiality, Relics, Objects.*

RECIBIDO: 2 de octubre de 2020

ACEPTADO: 17 de junio de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Puglisi, Rodolfo (2021). “La devoción al Santo Cura Brochero y la veneración de sus reliquias en la Argentina contemporánea”, *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), pp. 224-247.



El movimiento brochero

El movimiento en torno al cura Brochero es una expresión religiosa argentina que sólo recientemente ha comenzado a ser investigada por la antropología social desde una perspectiva etnográfica centrada en la dinámica actual de estos grupos (Puglisi, 2019a; 2019b; 2021). Incluso, son escasos los trabajos provenientes de otras disciplinas de las ciencias sociales que han abordado el fenómeno. En efecto, hay algunos trabajos provenientes de la historia centrados en la figura político-religiosa de Brochero en el contexto finisecular del siglo XIX (Ayrolo y Ferrari, 2005; Salinardi, 2007; Ayrolo, 2011; Barral, 2016, 2019), otros que lo mencionan entre distintos personajes católicos en vías de canonización (Bianchi, 2007), obras biográficas con tintes decididamente apologéticos (Bischoff, 1980), así como semblanzas de biografías hagiográficas (Pelbois, 2010). Por supuesto, existen además producciones centradas en la figura de Brochero escritas por sacerdotes, consagradas o laicos católicos.

José Gabriel del Rosario Brochero (1840-1914), conocido como el “cura gaucho”, fue un sacerdote católico cordobés admirado por sus seguidores como un párroco con los “pies en la tierra”, un “pastor con olor a oveja” que recorrió incansablemente a lomo de mula la montañosa Traslasierra cordobesa en el último cuarto del siglo XIX ayudando a las poblaciones locales. Por ello, en vida ya era muy querido y seguido por su feligresía y en la actualidad es muy

recordado por todas las obras que impulsó en la región, especialmente el telégrafo, infraestructura vial (caminos y puentes) e hidráulica (canales de irrigación y acequias), escuelas, una casa de ejercicios espirituales, varias parroquias, así como su tan batallado proyecto, que quedó finalmente trunco, de que se instalara un ramal de ferrocarril en la zona. En este sentido, en pos de lograr beneficios para la región, sus vínculos con la política de su tiempo fueron estratégicos y cambiantes. Amigo personal de Miguel Juárez Celman, quien llegó a la gobernación de Córdoba y luego a la presidencia de la nación; y luego de que éste falleciera, terminó apoyando al naciente radicalismo de Hipólito Yrigoyen con el objetivo de lograr beneficios para la región transerrana (Cf. Ayrolo y Ferrari, 2005; Barral, 2016).

En octubre de 2016, Brochero fue canonizado (declarado santo) por la Iglesia Católica, el primero nacido y fallecido en Argentina, en función de los “milagros” de sanación que se le atribuyen.¹ Sin embargo, para la gran mayoría de sus devotos, Brochero “ya era santo y sólo faltaba el trámite”.² De hecho, en el pueblo era —como me decía un ferviente seguidor— el “santito escondido”, pues desde hacía décadas, todos en sus casas tenían imágenes, esculturas y altares de él. En este sentido, vale enfatizar que si bien estamos hablando de un sacerdote católico recientemente reconocido de manera oficial como santo, la devoción a Brochero desborda lo institucional y se extiende más allá del campo de católicos practicantes, siendo sus seguidores muy diversos en lo que respecta a adscripciones religiosas y procedencias socioeconómicas. Constituye, pues, un movimiento muy amplio, polifacético y heterogéneo que en algunas de sus manifestaciones conforma un caso de religiosidad popular (Álvarez Santaló et al., 1989; Semán, 2004; Martín, 2007 y Ameigeiras, 2008).³

1 En el camino a la santificación hubo tres pasos previos. Primero fue declarado “Siervo de Dios”; luego, en el año 2004, “Venerable” (para estas dos denominaciones no es necesaria la confirmación de milagros) y luego, “Beato” en 2013. Se dice que es el primer santo “ciento por ciento argentino”, ya que Héctor Valdivielso Sáez (1910-1934) fue el primer santo de la Iglesia Católica nacido en Argentina (canonizado en 1999), pero a la temprana edad de 4 años se mudó con sus padres a Europa y nunca regresó, siendo ejecutado en España. Para la beatificación y canonización se requiere de la comprobación de “milagros”. Estos son llamados así, dado que a lo largo de todo el proceso de investigación que conduce a la canonización, un comité de peritos médicos determina que la curación no puede explicarse al apelar a causas orgánicas. Sobre el relevante papel que ha jugado la medicina en los procesos de canonización a lo largo de la historia remitimos a Ziegler (1999) y Laverda (2019).

2 En este sentido, muchos enfatizan que lo que demoró por décadas la santificación de Brochero fueron costumbres suyas no bien vistas por la cúpula eclesial, como sus formas de hablar y que era fumador. Existen muchas resignificaciones de los devotos explicando el porqué de estos comportamientos que aquí no podemos ofrecer por falta de espacio. Sí vale decir que muchos devotos enfatizan que fue el papa Francisco quien impulsó enérgicamente los trámites para la canonización de Brochero. Asimismo, vale señalar que, si bien la beatificación de Brochero se celebró en una fecha en la que Francisco ya era papa, la firma para declarar lo Beato, había sido estampada en el año 2012 por Benedicto XVI.

3 Al recuperar las consideraciones de García Canclini (2004) sobre lo popular entendido, no como una esencia encarnada en un sector poblacional específico, sino como remitiendo a una situación relacional, y a los planteos de Martín (2007) sobre las prácticas de sacralización de santos populares, Costilla y Ruffa (2015) proponen pensar la religiosidad popular como un sistema simbólico y práctico con una lógica propia, que remite a una forma particular de experimentar y representar los fenómenos religiosos. Este tipo de vivencia de lo sagrado, si bien

La reciente entronización de Brochero como santo ha revigorizado un movimiento que ya cuenta con más de cien años de existencia. En lo que respecta al movimiento brochero en la actualidad vale decir que, como señalara Evans-Pritchard, el tiempo no tiene el mismo valor a lo largo del año, sino que para los grupos humanos tiene “estaciones principales” (1977: 112). En este sentido, el calendario sagrado anual de las comunidades brocheroianas de nuestro país está puntuado por una serie de momentos álgidos que modelan la estructura emocional del grupo y sus miembros. Uno de los episodios anuales de “efervescencia colectiva” (Durkheim, 1993) más significativos de la devoción al “Santo Cura Brochero” son las “semanas brocheroianas”. Una de ellas tiene lugar los días previos al 26 de enero (día de su fallecimiento) y la otra se desarrolla durante las jornadas previas al 16 de marzo, natalicio del santo y fecha en la que se celebra la fiesta patronal del pueblo de Villa Cura Brochero (que hasta 1916 se llamaba Villa del Tránsito, cuando fue rebautizada en su honor). Durante estas semanas se realizan una serie de actividades como misas, peñas, procesiones, festivales musicales, entre otras, así como peregrinaciones en diferentes partes del país. De todas ellas, sin lugar a dudas, la más masiva y espectacular es la “cabalgata brocheroiana”, la cual llega al pueblo en el atardecer de la víspera a la celebración patronal. Esta peregrinación, con casi una semana de duración, recrea a caballo y/o a pie el viaje que, atravesando altas cumbres, Brochero y sus fieles realizaban a Córdoba Capital (200 km aproximadamente) para efectuar ejercicios espirituales ignacianos.⁴ Nos hemos ocupado de la misma en otro artículo (Puglisi, 2021). Asimismo, en los días previos al 14 de septiembre y 16 de octubre (fecha de beatificación y canonización, respectivamente) se realizan también misas y peregrinaciones como, por ejemplo, la “caminata brocheroiana”. Esta última, que parte del paraje Giulio Cesare en el camino de altas cumbres, recorre 30 kilómetros para finalizar, al igual que la anterior peregrinación, dentro del santuario para estar unos momentos delante de las reliquias (restos corporales) de Brochero. Hemos dado cuenta de esta peregrinación en otro trabajo (Puglisi, 2019a).

Todas estas celebraciones, verdaderas fiestas populares, implican una “reactualización de la memoria grupal y de la experiencia de lo sagrado” que involucra

es distinta, está en relación e imbricación con los cánones religiosos hegemónicos u oficiales, los cuales también, y especialmente para el caso del catolicismo como destaca Fogelman (2015), están caracterizados por el dinamismo y la permeabilidad. Sin espacio para avanzar en esta dirección, puede conjeturarse incluso que la canonización de Brochero puede constituir un intento de canalizar institucionalmente el uso legítimo de su figura y limitar sus “desviaciones”.

4 La formación sacerdotal de Brochero, como muchos seminaristas de su época, incluyó el entrenamiento en los ejercicios espirituales del fundador de la orden de los jesuitas, Ignacio de Loyola. Convencido del rol central que cumplían estas prácticas en el enderezamiento moral del “paisanaje” y su adhesión a la fe católica, Brochero anualmente movilizaba a caballo a su feligresía desde la región cordobesa de Traslasierra a través de casi 200 kilómetros de montaña hasta la ciudad de Córdoba para realizar los ejercicios ignacianos (según los registros, las comitivas en ocasiones alcanzaron las mil personas). Una de sus tantas obras fue, justamente, construir una “Casa de Ejercicios Espirituales” para evitar esta larga travesía. Ésta comenzó a funcionar en 1877, estando a cargo de la congregación de las Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. Si bien en la actualidad en este edificio funciona el “Museo Brocheroiano” (fundado en 1957), se sigue utilizando una parte del mismo (la capilla) para realizar, ininterrumpidamente como antaño, retiros de ejercicios en una edificación contigua.

“procesos de construcción y recomposición identitaria” (Ameigeiras, 2008: 36). En efecto, estas conmemoraciones constituyen rituales colectivos que se activan a través de una puesta en escena al recrear y legitimar imaginarios y narrativas sobre la figura de Brochero, así como con la generación de estados de *communitas* (Turner, 1988) entre los adherentes a su figura.⁵

Si bien tiene su epicentro en el pueblo de Villa Cura Brochero y en la provincia de Córdoba en general, la devoción a Brochero desborda los límites provinciales. Existen “comunidades brocherianas” parroquiales y barriales en distintas regiones de Argentina. En este sentido, hay importantes grupos de seguidores en el oeste del país (La Rioja, San Juan y San Luis), así como también significativos núcleos de seguidores en las arquidiócesis de Mar del Plata y Quilmes. Éstas últimas cuentan con casas de retiros espirituales llamadas “Cura Brochero” (la casa quilmeña fue fundada hace más de tres décadas), en las cuales, bajo el nombre de “encuentros brocherianos” (diferenciados por sexo, edad y estado civil), practican a lo largo de todo el año, durante un fin de semana, ejercicios de inspiración ignaciana, tal como los que realizaba Brochero en su época. Asimismo, organizan diferentes eventos, tales como el “campamento brocherito” para niños en el verano, festivales y comidas para recaudar fondos, entre otros. En Quilmes, igualmente, desde hace casi una década se realiza en marzo la “peregrinación brocheriana a pie”, la cual parte de la catedral quilmeña y finaliza en la mencionada casa de retiros espirituales localizada en Bosques (Florencio Varela). Por otro lado, la reciente santificación de Brochero, así como las referencias del papa Francisco a éste como el modelo de cura a seguir, en tanto “pastor con olor a oveja”, también han contribuido a la difusión de su figura a nivel nacional.

En este trabajo estamos interesados en indagar en algunos de los resortes materiales que posibilitan y alimentan la adhesión religiosa.⁶ En esta dirección, como veremos, en el movimiento brocheriano son medulares los restos corporales del santo, así como objetos que en vida estuvieron en contacto con él. Estas

5 Con este término de la voz latina (que significa “comunidad”), el autor remite a las experiencias de unidad, fuerte emotividad, compañerismo e igualdad, es decir, de un “vínculo social generalizado” (Turner, 1988: 103), que tienen lugar en ocasiones especiales dentro de la vida social de un grupo. A estas ocasiones especiales el autor las llama eventos “liminales”. *Limen* en latín quiere decir “umbral” y con este término y otros similares (“liminal”, “liminalidad”, etc.), Turner se refiere a fenómenos (como los estados sociales de *communitas*) que se dan temporariamente al margen de la vida social cotidiana de un grupo con su estructuración regular.

6 Desde la década de 1980, el interés de las ciencias sociales por la dimensión material de la vida sociocultural ha ido en significativo aumento y la religión es uno de los campos en los cuales el interés por la dimensión material ha cobrado especial atención (Meyers et al., 2011; Menezes y Rabelo, 2015; Giumbelli, Rickli y Toniol, 2019). En la Argentina, en este campo específico podemos mencionar, entre otros, los trabajos de Algranti (2011), Semán (2014), Ceriani Cernadas (2017) y dos *dossiers* temáticos específicos (Silla y Carvalho, 2015; Ceriani Cernadas y Giumbelli, 2018), que agrupan trabajos de diferentes autores que reflexionan en esta línea. Sobre este “giro material”, en uno de estos trabajos, lúcidamente, Nicolas Viotti señala: “No resulta del todo claro todavía si la reivindicación de la corporalidad o la vida material en los estudios sociales de la religión es resultado de una nueva centralidad social de la materialidad en algunas prácticas religiosas contemporáneas o simplemente una mirada renovada sobre procesos muy antiguos y únicamente descuidados por análisis parciales” (Viotti, 2018: 20).

materialidades son lo que se conoce como reliquias corporales y de contacto, respectivamente. Aquí desarrollaremos las coordenadas fundamentales de la veneración a estas reliquias del santo Cura Brochero en la Argentina contemporánea.

Los datos en los que nos basamos para realizar esta investigación provienen del trabajo de campo etnográfico (involucrando observación participante, participación observante en peregrinaciones y otras actividades ceremoniales y cotidianas), así como de entrevistas a distintos seguidores (devotos, peregrinos, museólogos, miembros parroquiales, funcionarios municipales, entre otros), que venimos realizando sobre estos grupos desde el año 2018 en diferentes zonas del país, con centro en la localidad de Villa Cura Brochero (Traslasierra, Córdoba).

Antes de pasar a ocuparnos de la veneración de las reliquias dentro del movimiento brochero, en el apartado siguiente presentaremos las características principales del culto a los santos y la veneración de sus reliquias en el cristianismo.

El culto a los santos y sus reliquias

La palabra “reliquia” deriva del término en latín *reliquiae* que de modo general significa “restos”. Las reliquias suelen diferenciarse fundamentalmente en dos grupos, *body relics*, esto es, aquellas que proceden directamente de partes del cuerpo de la persona objeto de veneración, y que indiscutiblemente son las más importantes (al punto tal que generalmente se las menciona simplemente como reliquias), y *contact relics*, es decir, objetos que en vida estuvieron en contacto con la persona venerada como vestidos, ajuar, etc. (Strong, 2004: 8).

Como muchos historiadores señalan, el culto a los santos cristianos encuentra conexión, continuidades y rupturas con los cultos a los héroes de la antigüedad grecolatina (Brown, 1981; cf. Bozoky, 2005) y se inscribe en una línea que puede rastrearse hasta la devoción a los restos corporales de los primeros cristianos perseguidos y asesinados por el imperio romano, los mártires. En efecto, “el nacimiento de la veneración a las reliquias de los mártires está asociado a los lugares de enterramiento de los cristianos de los primeros tiempos, las catacumbas” (Báez Hernández, 2015: 325). Si queremos ofrecer un panorama sintético de la evolución histórica de la devoción a las reliquias en el cristianismo, podemos decir que:

En un principio todos los mártires eran considerados santos, y sus cuerpos reliquias, y el culto de sus tumbas tenía un origen popular. Pero a partir del siglo V los obispos fueron imponiendo el control de las iniciativas populares que a veces podían caer en el exceso.⁷ Solo el obispo podía aceptar o censurar la veracidad

7 Como analiza detenidamente Appleby (1992), desde el siglo sexto los obispos tenían “el control de la disposición física de las reliquias sagradas para ratificar o rechazar santos popularmente aclamados” (1992: 339). El poder político también puso el acento en ello ya que “debido a que fue un medio de reforzar su propio poder, Carlomagno y Luis el Piadoso cooperaron con el episcopado franco en su creciente esfuerzo para regular el uso devocional de los objetos sagrados” (340). Asimismo, en este contexto de progresivo control eclesiástico y político de los restos, vale recordar que “solo a partir del siglo VII se comienza a permitir la división y el traslado

de las reliquias y la santidad del difunto. El proceso general a lo largo de la Edad Media sería el siguiente: una comunidad comienza a dar culto a una reliquia de quien se considera un santo o una santa, pero solo el obispo autoriza el culto y fija la fecha de la celebración de la fiesta de ese santo. Al llegar al siglo XII, con el aumento del poder central de Roma, el poder del Papa se impuso sobre el poder de los obispos y solo el papado podía aceptar y refrendar las iniciativas populares, reservándose tras el concilio de Letrán de 1215 la potestad de la canonización. Este proceso queda plenamente consolidado a partir del siglo XVII (Bermejo Barrera, 2016: 32. Cf. Geary, 1986: 175; Bynum y Gerson, 1997: 3).⁸

El control de las reliquias es un punto clave y para muchos investigadores este interés está ligado a los beneficios simbólicos y económicos que las mismas otorgaban a templos y comunidades. En esta dirección, Patrick Geary señala que:

para las comunidades suficientemente afortunadas de tener restos de santos en sus iglesias, los beneficios en términos de ingresos y estatus eran enormes, y la competición para adquirir reliquias y promover las virtudes de los santos locales sobre aquellas de las comunidades vecinas era marcada (Geary, 1986: 176. Cf. Appleby, 1992).

Por esto, Walsham comprende a las reliquias como “una forma de capital simbólico” (2010: 25). De igual modo, Cofiño Fernández explica que “la existencia de estos objetos sagrados en un templo producía importantes beneficios para el mismo, dada la costumbre establecida entre los fieles de entregar ofrendas votivas y donativos en agradecimiento por las curaciones o favores que había recibido de ellos” (2003: 353).

En cuanto al significado doctrinal de las reliquias, Peter Brown (1981) explica que las reliquias corporales de los santos cristianos desde la antigüedad fueron enfocadas como articuladoras de lo humano y lo divino. Por su parte, Schmitt profundiza en estas cuestiones al explicar que las reliquias corporales “se inscriben en una lógica propia del cristianismo, que la Encarnación enraizó en la historia, en la humanidad, en el cuerpo” (2007: 282). En este sentido, señalará que:

la legitimidad de las reliquias de los santos reside, en último análisis, en la corporeidad y la historicidad de Cristo. Metafóricamente, los santos son el ‘templo’ de Cristo [...] Ese lazo esencial entre los santos y Cristo, y más precisamente entre sus cuerpos y el cuerpo de Cristo, se expresa en el altar, cuya mesa contiene las reliquias sobre las cuales es celebrado el sacrificio eucarístico (2007: 285).⁹

de los cuerpos de los mártires, lo que da origen al creciente tráfico de restos humanos” (Castillo, 1994:69. Cf. Geary, 1986).

8 Procesos similares, aunque con resignificaciones contextuales, especialmente la imbricación con las poblaciones “indias”, son señalados para México a partir del siglo XVI (Rubial García, 1998).

9 Un análisis detallado sobre la relación entre el culto a las reliquias y eucaristía es el trabajo de Snoek (1995). Caroline Bynum, por su parte, considera la eucaristía como el núcleo central de la “materialidad divina” en el cristianismo, lo cual se vincula a su vez con el modo en que la sociedad medieval pensaba la materialidad en general y el universo como algo vivo, lábil y revelador en constante metamorfosis (Bynum, 2012: 17). Al tratar estos temas, resulta relevante tener en cuenta también las puntualizaciones de esta autora sobre el cuerpo en este período (Bynum, 1995).

Es este lazo el que a juicio del autor da sustento a la veneración de las reliquias. Asimismo, vale decir que la preservación de las reliquias expresa la creencia en la no putrefacción del cuerpo de los santos, lo que en la tierra las constituye como “parcelas duras de eternidad” (Schmitt, 2007: 286).¹⁰

No obstante, más allá de los postulados doctrinarios, el rol de las reliquias no se reduce a representar el ciclo de la vida según la cosmología cristiana, ni a ser consideradas un mediador con lo numinoso, “*locus* donde tierra y cielo se reúnen” (Brown, 1982: 223. Cursivas en el original. Cf. Brown, 1981), sino que se las dota a ellas mismas de poderes sagrados. Como señala Patrick Geary, si bien a nivel doctrinal el cuerpo del santo es el medio a través del cual Dios opera sobre la tierra, para la mayor parte de la gente “las reliquias *eran* los santos, continuando viviendo entre los hombres.”¹¹ Ellas eran fuentes inmediatas de poder sobrenatural para curar o enfermar y el contacto cercano con ellas o su posesión era un medio de participar de ese poder” (Geary, 1986: 176. Cursivas en el original. Cf. Walsham, 2010: 13).

Precisamente, es esta potencia atribuida a las reliquias, que en modo alguno es una creencia que no es exclusiva de sectores populares sino que abarca también a los sectores acomodados de la sociedad, como obispos y líderes políticos, las que las vuelve objeto de veneración y deseo para la comunidad en su conjunto.¹²

Para finalizar esta apretada síntesis sobre las reliquias en el cristianismo, muy brevemente vamos a mencionar dos cuestiones muy ligadas a las reliquias, los relicarios y las imágenes. Con respecto a los primeros, los relicarios cumplen una función de “escenificación material, imaginaria y ritual” (Schmitt, 2007: 288), especialmente si tenemos en cuenta que “en 1215, el concilio de

10 Sobre esto último, en primer lugar debemos señalar que “durabilidad y resistencia a deteriorarse son frecuentemente características distintivas de las reliquias: en la Europa medieval la incorruptibilidad de un cadáver era considerada como un signo de santidad” (Walsham, 2010: 11). Poniendo el foco en esta materialidad que perdura y al articularla con cuestiones doctrinales, Julia Smith señalará que “las reliquias señalan un poderoso impulso a transformar la historia bíblica en un objeto tangible, a materializar el mito”, por lo cual “ellas colapsan la distinción entre pasado, presente y futuro dentro de un persistente aquí y ahora” (2012: 149. Cf. Walsham, 2010: 13). En este sentido, las reliquias le dan “forma palpable a lo sagrado” (150) y al recuperar nuevamente su dimensión material reconoce tres características en ellas: incompletud, indeterminación y portabilidad. Sobre esta última, Smith señala que estos objetos son “cristiandad portable” (158), y concluye que, “la intersección de materia y creencia le da a las reliquias su significado, y su pequeño tamaño las hizo eficientes para separar la memoria del lugar y movilizarla” (162). Sobre este punto, Walsham también señala que “un elemento clave es su transportabilidad y movilidad: las reliquias son objetos que portan significado a través del espacio así como también le permiten perdurar en el tiempo” (2010: 11). Sobre la portabilidad de las reliquias, saliendo del caso cristiano, sugerimos los trabajos de Sharf (1999).

11 Por ello, Geary para referir al robo de reliquias habla en ocasiones de “secuestro” del santo, en tanto entidad presente para quienes las trasladaban de lugar (1986: 186). Tan relevante es el fenómeno del robo de reliquias que Geary le ha dedicado un libro entero (1978).

12 Desde la perspectiva de los investigadores, el poder de las reliquias ha sido explicado principalmente desde una perspectiva durkheimiana al remontarse al colectivo social que cree en ellas (Geary, 1986). Como señala Walsham, “restos materiales no tienen estatus intrínseco como reliquias. Los primeros se vuelven las últimas como consecuencia de las creencias y prácticas que se acumulan alrededor de ellas. Ellas son productos y confecciones de las culturas que las engendran y reverencian” (2010: 14). Por ello, la investigación de este fenómeno nos da una pintura de la cosmovisión del grupo social que las venera.

Letrán IV dictaminó que las antiguas reliquias en modo alguno se muestren fuera de su cápsula”, por lo cual el proceso de “ocultamiento y ostentación de la reliquia da un giro que enlaza con la utilización de relicarios tipo custodia y ventanas de vidrio a partir del siglo XIII” (Mocholí Martínez, 2013: 383). En este sentido, Thunø ha analizado la puesta en escena o exhibición de las reliquias señalando que “las reliquias necesitaban de los relicarios para transmitir su complejo contenido teológico” (2018: 152). Su rol es tal que muchos autores señalan que, “el relicario es mucho más que un simple contenedor, es parte de la reliquia, de la misma manera que ésta forma parte de la imagen surgida de la alianza entre los dos. Medio e imagen se imbrican en el relicario” (Mocholí Martínez, 2013: 384. Cf. Bynum y Gerson, 1997). Efectivamente, los relicarios “no son siempre fáciles de distinguir de los restos sagrados que ellos contienen debido a la capacidad de los últimos de infectar las cosas con las cuales están en estrecha proximidad” (Walsham, 2010: 11-12).

En lo que respecta al amplio campo de las imágenes, aquí solamente veremos situar algunas cuestiones fundamentales en su relación con las reliquias corporales. Para ello, en primer lugar debe enfatizarse que, para la teología cristiana, sólo Dios puede ser adorado (*adoratio*), aunque existen cosas que pueden ser veneradas (*veneratio*). Appleby recupera los debates del teólogo cristiano occidental de fines del siglo VIII, Theodulf, que acepta la veneración de ciertos objetos materiales, las reliquias de los santos, pero no las de otros (imágenes), lo que justifica la diferencia entre ambos en tanto las reliquias no son manufacturas humanas como las segundas (Appleby, 1992: 335). Al recuperar estos planteos, Schmitt señala que las imágenes “son hechas por la mano del hombre y no creadas directamente por la mano de Dios” (281) al agregar que:

una diferencia esencial separa las imágenes de las reliquias: estas son vestigios de un cuerpo humano creado por Dios. La fuerza que se supone tienen se prolongan directamente del gesto del Creador, activada por los méritos propios del santo. La imagen es al contrario una obra humana (293. Cf. Walsham 2010: 12).

Sin embargo, algunos cuestionan esta diferencia ontológica. En esta dirección, Caroline Bynum señala que Belting “relaciona la autorización de imágenes a historias de que ciertos íconos fueron *acheiropoieta* (no hechos por manos humanas) o milagrosos en origen” (Bynum, 2012: 7). Más allá de esto, muchos autores, entre ellos el propio Schmitt, señalan la profunda interconexión entre reliquias e imágenes al destacar la paulatina importancia que con el correr de los siglos, especialmente a partir del X, fue adquiriendo dentro del cristianismo el culto a las imágenes (Schmitt, 2007: 299. Cf. Belting, 1994; Freedberg, 1992; Gell, 1998; Bynum, 2012; Christian, 1991, y para el caso de América los trabajos de Bouysse-Cassagne; 1997; Gruzinski, 1991).

En lo que resta de este trabajo nos vamos a ocupar de las reliquias del Santo Cura Brochero y la importancia que las mismas tienen dentro del movimiento brochero en la actualidad. Al respecto, me parece importante señalar que si bien ahora nos desplazamos a un escenario sociohistórico completamente diferente (la Argentina contemporánea), podemos advertir, sin embargo, procesos

similares a los dilucidados por los investigadores de la cristiandad medieval europea en relación a las reliquias y la legitimidad simbólica que otorgan los lazos comunales que articulan y la relevancia económica que tienen para las comunidades que las poseen en tanto polo de ofrendas, peregrinaciones y turismo.

Las reliquias brochelianas

Los devotos brochelianos reconocen reliquias de primer orden o “insignes” (restos corporales del santo) y de “segundo orden” (objetos que estuvieron en contacto con el santo en vida). Asimismo, algunos seguidores también delimitan un tercer grupo constituido por objetos “impregnados” de la presencia del santo por haber estado cerca de las reliquias de primer orden (ponchos, estampitas, estatuas, imágenes, etc.). En este último caso, naturalmente, la distinción entre reliquias y objetos sagrados en general se vuelve sumamente borrosa.

En primer lugar vamos a ocuparnos de las reliquias brochelianas más importantes de todas, esto es, las reliquias corporales. Como es reproducido una y otra vez en su hagiografía, Brochero era un “pastor con olor a oveja”, un cura muy cercano a la gente, especialmente a los más humildes. Al tomar mate con un leproso a quien no quería abandonar en su soledad, contrajo esta enfermedad. Así, murió de lepra, ciego y casi sordo; enfermedad que en 1914 representaba una clara amenaza a la salubridad pública. Por este motivo, para evitar cualquier peligro de contagio, su cuerpo fue cubierto de cal dentro del ataúd y enterrado en una tumba especialmente profunda en el piso de la capilla de la casa de ejercicios espirituales que está situada en frente de la plaza principal de Villa Cura Brochero. Asimismo, muchas de sus posesiones personales fueron quemadas para evitar cualquier contaminación.

Cuando comenzaron las solicitudes de canonización a fines de los años 60, fue requisito que se exhumaran sus restos. Esto ocurrió a fines de enero de 1973. Con la presencia del obispo de Cruz del Eje de ese entonces, Monseñor Enrique Pechuán Marín, un grupo de religiosas encargadas de la casa de ejercicios, el médico Carlos Rezzónico (quien décadas después actuara como perito médico en el marco de los procesos de beatificación y canonización) y vecinos del lugar, se abrió la tumba y descubrieron que el cerebro estaba casi intacto. En los relatos de muchos devotos brochelianos, el hecho de que tejidos blandos hayan sobrevivido durante 59 años a pesar de haber estado enterrados en contacto directo con cal es ya una prueba de la santidad de Brochero. Vale recordar aquí que la bibliografía sobre santos cristianos abunda en ejemplos sobre el carácter imputrescible del cuerpo del santo. Por otro lado, debemos destacar que el cerebro es un órgano muy relevante dentro del imaginario brochelianos, pues la masa cerebral es justamente la parte corporal que se dice sanó en dos niños a través de su intercesión milagrosa, inexplicable por la medicina, y que le valieron la beatificación y posterior canonización.¹³ En este sentido, en relación a los

13 Nos referimos a los casos de los niños Nicolás Flores y Camila Brusotti, ambos con un traumatismo craneal (en el primer caso por un accidente automovilístico y en el segundo producto de violencia familiar). Se han recuperado estas historias en un libro periodístico (Premat, 2016).

procesos de sanación que efectúan las reliquias, Peter Brown señala que la cura “está asociada con la movilización de asociaciones precisas conectadas con el objeto sagrado” (1982: 228).

La parte conservada de la masa encefálica y los demás restos blandos fueron preservados en frascos de vidrio. El cráneo y el resto de los huesos, en una urna. Todo fue colocado en 1975 en un nicho en la pared lateral norte de la capilla de la casa de ejercicios. Según los relatos de muchos devotos, entre ellos guías del Museo Brocheriano (donde antiguamente funcionaba la casa de ejercicios espirituales), era tal la cantidad de personas que se acercaban a ver sus restos, y dado que muchas veces la capilla se cierra cuando se celebran los ejercicios espirituales (realizados actualmente en otra edificación aledaña), que se decide trasladarlos.

Es así que, en el marco de la I Jornada Nacional de Sacerdotes, realizada en Villa Cura Brochero para conmemorar el 80° aniversario de la muerte de Brochero, el 2 de agosto de 1994 se efectúa un nuevo traslado. Sobre el asunto, vale enfatizar que Geary (1986: 180) describe diferentes fases en la devoción a las reliquias anudadas a sus traslados (por ejemplo, depositarlas en un nuevo relicario o en un altar), señalando cómo estos cambios de sitio en muchos casos revitalizan la devoción a un santo y le dan nuevo ímpetu.

En esta ceremonia, más de cuatrocientos párrocos y dieciséis obispos, autoridades gubernamentales, escuelas de la zona y cientos de fieles acompañaron la urna con los restos en procesión y oración. Luego de dar una vuelta a la plaza principal, la urna fue colocada en la pared de la capilla de la casa de ejercicios espirituales medianera con la iglesia parroquial, devenida a partir de entonces también santuario. Hasta la actualidad permanecen en ese lugar, donde se le puede observar. Vale mencionar que, a mediados del año 2019 se suscitó una intensa disputa con la localidad cordobesa de Villa Santa Rosa de Río Primero (lugar de nacimiento de Brochero) por la posesión de los restos corporales del santo. El origen de esta confrontación fue desencadenada a partir de un testamento ológrafo original del cura, en uno de cuyos pasajes éste remite a su lugar de enterramiento. Hemos explorado en profundidad el asunto en otro trabajo (Puglisi, 2019b).

La arquidiócesis de Córdoba tiene potestad sobre los restos de Brochero y es quien autoriza aperturas de la urna en ocasiones muy especiales como, por ejemplo, la realización de peritajes en el marco de los procesos de canonización. A partir de estos exámenes, circulan una serie de representaciones vinculadas al comportamiento de Brochero en vida. Así, por ejemplo, devotos han comentado lo “abierto” que está su cadera, algo que respondería a montar tanto a caballo. Asimismo, existen declaraciones de obispos que enfatizan, según los peritajes de antropólogos forenses sobre los restos óseos, que ciertas formas particulares de los huesos largos y articulaciones de las rodillas responden a su frecuente práctica piadosa de arrodillarse en oración. Por otro lado, como señaláramos en el apartado anterior, el relicario no es un simple contenedor. En este sentido, se establecen asociaciones entre determinados rasgos personales del santo con características del material en la que se depositaron sus restos. Sobre la urna que contiene los restos de Brochero, el presbítero Ricotti (quien fuera párroco de Villa Cura Brochero en 1994), decía:

Los restos del Cura Brochero están custodiados en una urna de algarrobo. Madera típica de esta zona. Es el árbol que más expresa las características del Cura gaucho. Árbol sufrido, retorcido por la sequía y los vientos, de corteza áspera y de buena madera en el corazón, que da sombra al rancho y cobija al caminante, que al decir del poeta es catedral de los pájaros. Madera oscura de color y firme en su estructura. Como el Cura Brochero, hombre de su tierra y comprometido con su pueblo, que sabe del dolor de la gente y de la ternura en el hogar del pobre, de la bondad del pan casero y del afecto del mate amargo dado al amigo (Heredía, 1995: 6).

En las diferentes exhumaciones que se han ido realizando, se colocaron pequeños fragmentos óseos en diversos relicarios. Por ejemplo, uno fue regalado al Papa Francisco, otro fue entregado a una iglesia mexicana que recuerda a otro santo canonizado el mismo día que Brochero, así como otros circulan en peregrinación por diferentes lugares de nuestro país. Muchos medios periodísticos regionales y locales se hacen eco de estas peregrinaciones de las reliquias de Brochero con el anuncio del cronograma de su arribo y el itinerario de su recorrido por los diferentes pueblos aledaños.

Para la ceremonia de beatificación del 14 de septiembre de 2013, realizada en un campo (“Cristo Blanco”) a unas veinte cuadras de la plaza central de Villa Cura Brochero y que concentró alrededor de doscientas mil personas, se le encargó a un artista de la región la elaboración de un relicario. Éste, realizado en madera (también de algarrobo) y de gran tamaño, representa a Brochero a caballo y contiene en un frasco parte de la masa encefálica del santo. En la actualidad esta reliquia se encuentra en una capilla en honor a Brochero que comenzó a construirse en 2014 y que fue inaugurada en enero de 2017. Esta nueva edificación está ubicada en un amplio predio a seis cuadras aproximadamente de la plaza central del pueblo, donde también tiene lugar un parque temático en honor al cura gaucho. En este lugar se realizó la vigilia y se transmitió en vivo desde el Vaticano la ceremonia de canonización llevada a cabo por el papa Francisco el 16 de octubre de 2016.

Los devotos brocheros enfatizan que, si bien son dos los milagros reconocidos oficialmente como tales por el derecho canónico, el cura gaucho realizó miles. De este modo, en tanto persona considerada dotada de poderes especiales no puede sorprender, pues, que el movimiento en torno a Brochero presente una fuerte atracción hacia sus restos mortales y objetos a él asociados. Si bien existen pequeñas reliquias en diferentes sitios –como acabamos de mencionar– los restos corporales de Brochero en su gran mayoría se encuentran en la parroquia-santuario de la plaza principal del pueblo. Éstos son indiscutiblemente el punto geográfico cero de la devoción brocherosiana, el polo magnético al cual apuntan todas las brújulas del movimiento. En tanto objetos poderosos, es comprensible el “deseo proxémico” de los fieles por estar corporalmente cerca de estas reliquias, por las benéficas propiedades que se le atribuyen, lo que constituye un núcleo alrededor del cual se aglutina y organiza la comunidad brocherosiana.

Detrás de un vidrio, en la pared lindera entre la parroquia-santuario y el Museo Brocherosiano, se observa una urna de madera en cuyo centro hay un orificio en forma de cruz que permite ver el cráneo, huesos de las caderas, vértebras

y huesillos de manos y pies, así como a los costados se pueden divisar frascos de vidrio con material blando. La urna y el perímetro están monitoreados desde tiempo reciente (año 2018) con alarmas y cámaras de seguridad (lo mismo ha acontecido en el museo brocheriano). Constantemente, si bien con diferentes grados de masividad según se trate de una misa diaria, acabe de arribar un *tour* o contingente de devotos-turistas o bien cuando finaliza una peregrinación dentro del santuario (conformando una columna de centenares de personas), hay personas circulando por allí. Por lo general, se debe hacer una fila para llegar a estar frente al vidrio que separa a los fieles de los restos de Brochero.

Las prácticas de los actores delante del cristal son muy variadas, aunque puede decirse que la inmensa mayoría, sino todos, tocan el vidrio y al retirarse suelen persignarse. Es frecuente observar que las personas recitan palabras en voz baja, muchas veces con gesto de súplica y/o llorando, mirando al cristal o bien cerrando los ojos e inclinando la cabeza. También pueden advertirse rostros que sonrían alegremente. Según lo indagado, los pedidos y agradecimientos giran principalmente alrededor de cuestiones vinculadas a salud y fertilidad. El lapso que los devotos permanecen allí es variable y no sólo responde a criterios personales sino a constricciones institucionales. En eventos muy masivos, los servidores de la parroquia recomiendan ser “breves”. En muchos de estos casos he podido comprobar que algunas personas esperan grandes lapsos de tiempo sentadas en bancos alejados hasta que se reduzca el caudal de gente. Luego se acercan al cristal y pasan períodos de tiempo mayores de los que disponían anteriormente para estar “ante” Brochero. En efecto, como ya señalamos, los estudios sociales sobre las reliquias han enfatizado cómo éstas son concebidas por la feligresía como la presencia del santo en el lugar, portando de este modo su poder. La gran mayoría de los devotos experimenta este momento frente a los restos de Brochero como un encuentro con una persona efectivamente allí presente.

Sobre esta experiencia de cercanía, Miguel, jubilado oriundo de la localidad cordobesa de Bell Ville dice, entre lágrimas, que cuando toca el vidrio “siente una energía que le corre desde la nuca por todo el espinazo”. Roberto, policía de Mar del Plata de 42 años, al ser consultado sobre el asunto, espontáneamente plantea un contraste con los objetos que estuvieron cerca de los restos (por ejemplo, como veremos más adelante, ponchos “impregnados”), señalando que si el calor que siente en la palma de las manos al tocar éstos le recuerdan el de una “llama”, al poner las manos sobre el vidrio siente una “fogata”. De igual modo, Benjamín, albañil paraguayo de 39 años radicado en el conurbano bonaerense, tiene una hija viviendo en Traslasierra y en unos de esos viajes conoció sobre Brochero y se interesó mucho. Explica que cree en Dios, pero no va a misa, aunque todos los años viaja al santuario cordobés, agregando que cuando está por llegar la fecha siente “cosquilleos”. Cada vez que está allí dice que “se siente bien”, “cómodo”. Por su parte, un matrimonio de lugareños, Carolina y Fernando, ambos promediando los cuarenta, dicen haber escuchado el relato de cientos de visitantes acerca de los “ricos perfumes” emanados de la tumba de Brochero. Vale recordar aquí que el “olor de santidad” es un tropo muy frecuente en la devoción a los santos (Stoller, 1989: 7). Ellos aclaran que no perciben aromas, pero sí enfatizan que al estar cerca de sus restos experimentan mucha

paz, algo que por cierto es una referencia muy frecuente en el discurso de la gran mayoría de los fieles con los que pude conversar. No les cabe duda que todo lo bueno que les pasa es por obra “del cura”. También señalan que conocen cientos de relatos de gente de todas partes del país sobre cómo Brochero intercedió especialmente para promover embarazos, por lo que dicen que también se lo conoce como el “santo de los niños” (además de que fue justamente a dos niños a quienes curó a través de su intervención milagrosa). Agregan que muchos de estos padres traen posteriormente a sus hijos para bautizarlos en la parroquia en agradecimiento, algo con lo que están muy familiarizados porque participan de la organización de los bautismos en ella. Sobre esto, y al enfatizar una vez más sobre la importancia que los restos de Brochero tienen para la feligresía, mencionan que la mayoría de las personas desea bautizar a sus niños en la parroquia-santuario y no en la nueva capilla recientemente construida (que, recordemos, sólo tiene como reliquia un pequeño frasco).

La importancia de los restos de Brochero es tal que, en última instancia, definen el “centro del pueblo”, como dijo Fernando, quien nació y vive desde siempre en la villa homónima. Justamente, hablando sobre la construcción de la nueva capilla, ponía en duda el traslado allí de los restos, argumentando que es lo que le da especificidad al lugar, a la plaza. Estas palabras remiten a otra faceta de las reliquias, aquellas referidas a los fenómenos de cohesión social que se organizan alrededor de ellas, en tanto sirven para tejer lazos sociales identitarios y crear comunidad (Geary, 1986: 183). Como señala Strong, “las reliquias se vuelven constitutivas de comunidades, por medio de narrativas y rituales, ellas sirven para vincular lugares particulares y personas”, así como también poseyendo poder sagrado “actúan como imanes para peregrinaciones y devotos” (Strong, 2004: 18). Indudablemente, son un factor productor de *communitas* (Turner, 1988) y de consenso social. Al decir de Peter Brown, la devoción a un santo “es la ocasión para la comunidad de mostrarse a sí misma como un todo unido, abrazando sus partes en conflicto” (1982: 247).

Recuperando esta dimensión de la pertenencia identitaria y volviendo al relato de Fernando, éste dice que al transcurrir toda su vida en la villa a Brochero lo tiene internalizado, que lo fue “mamando” desde chico. Para él es un poblador más, un vecino, incluso un “padre cercano”. Como es habitual en muchos residentes, en las tardes suele ir a la plaza a tomar mates. Si bien dice que no va sistemáticamente todos los días hasta el santuario, explica que para él es como la casa de un pariente que está siempre disponible con las puertas abiertas, por lo que cuando va la plaza o a hacer compras en lugares aledaños, suele pasar a “saludarlo” algo que, comenta, es frecuente en muchos pobladores del lugar. Como decía Fernando, los pobladores van “mamando” a Brochero desde que son pequeños. En efecto, en el pueblo y las cercanías circula una rica tradición oral. He conversado con muchas personas que comentan cómo sus bisabuelos o abuelos conocían a Brochero y suelen contar anécdotas que se daban cuando el cura lo iba a visitar a sus casas. Los relatos transmiten una cristalina cercanía.

Esta “presencia” de Brochero en el lugar es ubicua también en el relato de quien fuera intendente de Villa Cura Brochero hasta 2019 (estuvo a cargo del municipio durante los períodos que comprenden la beatificación y

canonización), quien en una extensa entrevista que sostuvimos en 2018, se refirió a Brochero como alguien actualmente allí presente que sigue bregando, como ayer, por la prosperidad económica de Traslasierra y sus pobladores. En esta dirección, luego de autodefinirse como “devoto brocheriano”, enfatizó no sólo en el legado espiritual de Brochero, sino también su rol político como gestor de bienestar para sus conciudadanos. Él cree que los políticos deben ahora encarnar nuevamente esta tarea, con la asunción de que en la actualidad el desarrollo económico de la región encuentra en la promoción del turismo religioso un eje de progreso clave.

Como destacan los autores que vimos en la primera parte de este trabajo, la noción de que el santo, presente en las reliquias, es protector y promotor de prosperidad de su comunidad es un elemento recurrente en el culto a los santos dentro del cristianismo. De este modo, a más de cien años de su muerte, en los relatos de los pobladores de la villa, Brochero deviene un vecino que aún recorre las calles del pueblo y protege a sus pobladores; alguien a quien se puede visitar en el santuario donde vive. En este punto, sin poder explayarnos en profundidad sobre este aspecto, consideramos importante subrayar la existencia de dos circuitos (sagrado y comercial) implicados en los modos de intercambio del grupo. En efecto, además de las formas en las que la localidad se favorece económicamente (museo, parroquia y turismo en general), existe también un sistema de intercambios y reciprocidades que conforman una “economía sagrada”, como la llama David Morgan (2016). En este sentido, la devoción hacia el santo genera intercambios en el que los feligreses reciben sensaciones y milagros mientras la población recibe beneficios económicos.

Además de los restos corporales de Brochero, existen otros objetos que constituyen lo que Carolina denominó “reliquias de segundo grado”, en tanto objetos que estuvieron en contacto con el cuerpo del santo en vida, es decir, conforman lo que más arriba señalamos cómo *contact relics*. Sobre ellas, vale decir que aquellas posesiones materiales del santo que se salvaron del fuego hace más de cien años se conservan en el museo brocheriano que –recordemos– funciona en la antigua casa de ejercicios espirituales contigua a la parroquia. Así, un confesionario de madera, elementos para la celebración de la liturgia, maletín, anteojos, documentos y cartas, etc., recuerdan la vida y obra del santo.

La gente, por supuesto, también desea estar cerca de estas materialidades. Por ejemplo, directivos del museo comentaron que la reciente colocación de sogas y alarmas en las diferentes salas responde a la necesidad de preservar este patrimonio. Me dijeron, por ejemplo, que la cama donde murió Brochero era encontrada reiteradamente con pedacitos faltantes. La gente que visitaba el museo arrancaba partes de la misma y se llevaba “reliquitas”, como explícitamente señaló la curadora. De igual modo, el oratorio de Brochero fue muchas veces encontrado desarreglado: la gente había levantado la mantilla para poner directamente las manos en el mismo lugar en que lo hacía el cura cuando celebraba la misa. En la actualidad, muy pocas personas pueden tocar los objetos con los que tuvo contacto directo Brochero. Una de ellas es Noelia, la museóloga encargada de la conservación de las piezas. Cuando es el momento de limpieza de vitrinas, por ejemplo, puede tocar –con sumo cuidado y

profesionalismo, aclara— estos objetos para limpiarlos. Autodefinida como “fan de Brochero”, dice que cuando en el marco de su trabajo toca estos objetos se suscitan en su mente una serie de pensamientos, especialmente le genera mucho asombro entrar en contacto con los mismos objetos que “él” tocó y usó. De este modo, a través de ciertos objetos, se suscitan en los fieles experiencias de empatía y cercanía. Si bien en este caso se trata de un museo religioso, la experiencia “numinosa” de los visitantes de museos, incluso en aquellos “seculares” o de ciencias, es algo destacado por una serie de investigadores (Buggeln, 2012; Berns, 2015).

Otro espacio que los devotos también suelen visitar es la casa donde murió Brochero, ubicada a una cuadra y media de la plaza principal del pueblo. Si bien la gran mayoría de los objetos personales que allí estaban fueron hace muchos años trasladados al museo brochero, en la actualidad se exhiben algunas cartas originales firmadas por el cura así como fotografías con descripciones explicativas.

Además de las reliquias de primer y segundo grado, algunos devotos reconocen otras de “tercer grado”. En esta dirección, Carolina y Fernando explican que sobre la urna que contiene los restos de Brochero, personal de la parroquia coloca ponchos (uno de los elementos más característicos del “cura gaucho”) por alrededor de un año. Esos ponchos son luego entregados a diferentes feligreses y, desde un tiempo a esta parte, para no suscitar suspicacias sobre la legitimidad de los mismos, la parroquia emite una constancia de validez cuando lo entrega. Estos ponchos, “impregnados” del poder que irradian de las reliquias corporales, son usados fundamentalmente con fines protectores y suelen prestárselos entre cercanos (lo que constituye un circuito de dones) en casos de necesidad, como enfermedades e infertilidad. De igual modo, en el marco de los preparativos para la ceremonia de santificación, se “prepararon” muchos ponchos, donde colaboradores de la parroquia tomaban un retazo muy pequeño y lo pegaban a una estampita para regalar y distribuir. Confeccionaron miles, lo cual les llevó muchas horas de trabajo en diferentes jornadas. Justamente, una de estas estampitas la tiene el ya mencionado Benjamín, quien señala que la lleva a todos lados, incluso cuando viaja, colocándola debajo de su almohada. También me han comentado que estampitas de este tipo han sido ubicadas debajo de la camilla de una persona que iba a afrontar una cirugía, y que se le invoca y se reza.

Más allá de estas reliquias, en sus diversos grados, obviamente la materialidad de lo sagrado en el movimiento brochero involucra un innumerable conjunto de otros objetos sagrados (tales como medallas, anillos, velas, estampitas, rosarios, imágenes, estatuas, altares, entre otros) con los que los devotos también se vinculan con lo sagrado. Aunque en este trabajo no podemos ocuparnos de los mismos, sí deseamos plantear brevemente, en relación a estos distintos tipos de reliquias y objetos, que las reliquias de primer orden podrían ser enfocadas como *inalienable possessions*, tal como las comprende Annette Weiner (1992). En este sentido, la autora señala que:

Algunas cosas, como la mayoría de las mercancías, son fáciles de dar. Pero hay otras posesiones que están imbuidas de lo intrínseco y de las identidades de sus dueños que no son fáciles de regalar. Idealmente, estas posesiones inalienables

son guardadas por sus dueños de una generación a la siguiente dentro del contexto cerrado de la familia, la descendencia grupo o dinastía (1992: 6).¹⁴

Al profundizar en estas cuestiones, Weiner señala que “lo que motiva la reciprocidad es su reverso: el deseo de mantener algo alejado de las presiones del dar y recibir. Este algo es una posesión que habla a y para la identidad social de un individuo o un grupo” (1992: 43). A partir de estos planteos, propone pensar la lógica del intercambio bajo la fórmula que denomina *Keeping-while-Giving*.

Maurice Godelier, al recuperar este trabajo, señala que “existen cosas que hay que guardar y que no se deben donar” (1998: 54), aunque reformula estos planteos al mencionar que, “si pensamos en el oro que se conserva en las reservas de los bancos para garantizar el valor de otros signos monetarios que circulan, podemos ir más allá, hasta señalar que una fórmula más adecuada sería *Keeping-for-Giving*, guardar para (poder) donar” (1998: 55).¹⁵

Si tenemos en cuenta estas discusiones, podríamos pensar que las reliquias de primer orden (*body relics*) del movimiento brocheriano constituyen objetos que se guardan y no circulan, lo que funciona como los garantes simbólicos del resto de las reliquias y objetos que sí circulan y se intercambian.

Para finalizar esta sección, vale decir que las reliquias corporales y los objetos personales situados en el museo y otros espacios del culto articulan con la problemática del patrimonio, aspecto sobre el cual aquí sólo plantearemos sucintamente lo siguiente.¹⁶ Se evidencian claros procesos de patrimonialización de la figura de Brochero donde especialmente ciertas representaciones visuales iconográficas tienen un papel destacado en la consolidación de un imaginario social de pertenencia comunitaria, basado en determinadas nociones morales atribuidas al santo. En estos procesos de patrimonialización encontramos involucrados diferentes actores, como la institución eclesiástica, organismos gubernamentales (municipales y provinciales), diferentes ONG agrupadas alrededor de Brochero y la feligresía en general, la cual –como ya señalamos al retratar al movimiento brocheriano– conforma un conjunto poblacional muy heterogéneo. Naturalmente, aunque excedería los objetivos de este trabajo, tratar estas cuestiones aquí, la dinámica relacional que se da entre estos diversos actores es compleja y ciertas representaciones pretenden erigirse como legítimas frente a otras.

14 Recordemos que el Arzobispado de Córdoba tiene potestad sobre los restos de Brochero ante cualquier disputa por los mismos, como analizamos en otro trabajo (Puglisi, 2019b).

15 Poco después Godelier sofisticará esta ecuación al explicar que “la fórmula de lo social no es *Keeping-while-Giving* sino *Keeping-for-Giving-and-Giving-for-Keeping*. Guardar para (poder) donar, donar para (poder) guardar” (1998: 58).

16 La dimensión patrimonial del pueblo de Villa Cura Brochero, trascendiendo la figura exclusiva del reconocido cura, fue abordada prospectivamente en el marco de un plan de extensión universitaria de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) llevado a cabo por las historiadoras Belluscio y Cerf (2010). Por otro lado, existe un trabajo que explora, desde el punto de vista de la arquitectura y el patrimonio, la casa de ejercicios espirituales construida por Brochero (Page, 2008). Asimismo, en el marco de un proyecto de extensión de la Escuela de Archivología de la UNC, se trabajó en la recuperación del archivo y la biblioteca del Museo Brocheriano (Di Mari y Gómez, 2014).

Al tener en cuenta la dimensión religiosa del patrimonio (Prats, 2005; Ludueña, 2012), puede decirse que si bien el santuario donde descansan los restos de Brochero son el epicentro de la devoción brochariana, este aura de sacralidad se extiende a la zona transerrana en su conjunto. En efecto, esta área es visualizada como una “geografía sagrada” (Flores, 2016) impregnada toda ella de espiritualidad, en tanto en los relatos de los seguidores es una región que se visualiza recorrida ininidad de veces por el cura Brochero a lomo de mula, dejando su marca en una serie de lugares (“geosímbolos” religiosos) que activan la producción social del territorio y los procesos identitarios brocharianos asociados a ellos. Estos espacios santificados, “tierra santa” como dicen algunos folletos de difusión, son promocionados por las gestiones gubernamentales a nivel local y provincial en el marco del turismo religioso. Tratamos detenidamente estas cuestiones de patrimonio y turismo religioso en el movimiento brochariano en otro trabajo (Puglisi, 2019a).

Palabras finales

En primer lugar, quisiéramos situar algunas cuestiones conceptuales fundamentales en torno a las reliquias corporales y el atractivo que generan. Como desarrollamos en profundidad en otro trabajo al abordar el caso de las reliquias no sólo en el cristianismo sino también en el budismo e hinduismo (Puglisi, 2018), creemos que las reliquias se sitúan en esa situación ambigua y liminal entre –para decirlo según categorías occidentales– persona y cosa, e interpela el problema de las relaciones entre espíritu y cuerpo. En efecto, las reliquias revelan una concepción encarnada del *self* (Csordas, 1994), donde la dimensión corporal adquiere un valor preponderante, muy diferente al que solemos estar acostumbrados en el seno del dualismo cartesiano que infravalora el rol de la materia en cuestiones espirituales (Sharf, 1999: 88). En esta dirección, así como no podemos determinar si “somos” o “tenemos” un cuerpo (por supuesto, no se trata de estados binarios taxativos sino de un “vaivén existencial” como señala Leder, 1990, o de “estados intermedios” como los llama Lewis, 1995), tampoco podemos determinar definitivamente si las reliquias son o representan la persona venerada como santa. Por lo tanto, podemos decir que el atractivo enigmático de las reliquias yace en la ambigüedad de nuestro carácter encarnado, del *embodiment* (Csordas 1993) como campo existencial y material de la cultura. Las reliquias se sitúan en ese espacio liminar entre la persona y la cosa, entre la corporalidad y los objetos, revelando asimismo la imposibilidad de establecer rígidas barreras entre estas categorías.

Anudada a estas cuestiones, aunque sin espacio para avanzar en esta dirección, me gustaría señalar que la indagación sobre las reliquias y los grupos sociales que las veneran puede constituir también una buena oportunidad para visitar y reelaborar conceptos fundacionales del pensamiento antropológico clásico sobre la religión como, por ejemplo, los de fetichismo y magia simpática o de contacto, habitualmente empleadas para estudiar sociedades “exóticas”. En efecto, podemos advertir un uso selectivo de la noción de reliquia en la literatura antropológica, en tanto se trata de un concepto utilizado para recortar

analíticamente una dimensión fundamentalmente “mágica” dentro de las “religiones mundiales” o “del libro” (cristianismo, hinduismo, budismo, etc.), pero escasa o nulamente empleado para referir a fenómenos similares en poblaciones tradicionalmente estudiadas por la antropología “etnológica”. También sería promisorio poner en relación estas discusiones con las conceptualizaciones sobre la religiosidad popular, especialmente para nuestro caso de estudio en tanto que –como dijéramos– la devoción a Brochero constituye un movimiento muy amplio, polifacético y heterogéneo.

Consideramos que los datos presentados nos permiten apoyar la afirmación de que la devoción brocheriana configura un culto motorizado por el deseo de cercanía de los fieles hacia objetos considerados “poderosos”, como lo serían los restos corporales de Brochero y objetos que en vida estuvieron en contacto con él.

Para finalizar, las cuestiones discutidas en este trabajo destacan la importancia de la materialidad en el campo religioso. Frente a posturas o aproximaciones logocéntricas al fenómeno religioso que ponen el foco en las creencias y los saberes doctrinales, los aspectos aquí analizados ponen de relieve el rol fundamental que juega la dimensión material, y en este caso especialmente la materialidad del cuerpo, en la producción de las experiencias y prácticas religiosas cotidianas de los actores.

Bibliografía

Algranti, Joaquín (2011). “La religión como cultura material. Socio-génesis de los circuitos editoriales en el mundo católico y evangélico”, *Horizontes Antropológicos*, Año 17, N° 36, pp. 67-93.

Appleby, David (1992). “Holy Relic and Holy Image: Saints’ Relics in the western controversy over images in the eighth and ninth Centuries”, *Word & Image*, Vol. 8 (4), pp. 333-343.

Báez Hernández Montserrat (2015). “El cuerpo relicario: mártir, reliquia y simulacro como experiencia visual”, en García Mahiques, Rafael y Doménech García, Sergi (eds.): *Valor discursivo del cuerpo en el barroco hispánico*. Valencia, Universitat de València, pp. 323-333.

Barral, María Elena (2016). *Curas con los pies en la tierra. Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo*. Buenos Aires, Sudamericana.
— (2019). “José Gabriel Brochero: un mediador entre dos siglos”, *Tercer Congreso Internacional de ALIHS*, Lima.

Belting, Hans (1994). *Likeness and Presence: A History of the Image Before the Era of Art*, Chicago, University of Chicago.

Bermejo Barrera, José Carlos (2016). “Crónicas, reliquias, piedras legendarias y coronaciones en la Edad Media”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, Vol. 23, pp. 11-40.

Berns, Steph (2015). *Sacred Entanglements: studying interactions between visitors, objects and religion in the museum*. PhD thesis, University of Kent.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (1997). “De Empédocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos”, en: Bouysse-Cassagne, Thérèse (comp.): *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima, CREDAL- IFEA, pp. 157-212.

Bozoky, Edina (2005). “Le culte des reliques”, *Clio. Voyages Culturels*, documento electrónico: https://www.clio.fr/bibliotheque/le_culte_des_reliques.asp

Brown, Peter (1981). *The cult of the saints*. Chicago, University of Chicago Press.
— (1982) “Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours”, en: Brown, Peter (ed.), *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, pp. 222-250.

Buggeln, Gretchen (2012). “Museum space and the experience of the sacred”, *Material Religion*, Vol. 8 (1), pp. 30-50.

Bynum, Caroline (1995). “Why All the Fuss about the Body? A Medievalists Perspective”, *Critical Inquiry*, Vol. 22 (1), pp. 1-33.

— (2012). “The Sacrality of Things: An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages”, *Irish Theological Quarterly*, Vol. 78 (1), pp. 3-18.

Bynum, Caroline y Gerson, Paula (1997). “Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages”, *Gesta*, Vol. 36 (1), pp. 3-7.

Castillo, José (1994). “Funciones sociales del consumo: un caso extremo”, *Reis*, N° 67, pp. 65-85.

Ceriani Cernadas, César (2017). “‘Verdadero es lo hecho’: exvotos, materialidad y estética del deseo”, en Ríos, Jimena (comp.): *Por gracias recibidas: exvotos de joyeros contemporáneos*. Buenos Aires, Taller Eloi Ediciones, pp. 22-30.

Ceriani Cernadas, César y Giumbelli, Emerson (2018). “Apresentação - Materialidades e mediações nas religiosidades latino-americanas”, *Ciências Sociais y Religião / Ciências Sociais e Religião*, Vol. 20, N° 29, pp. 10-16.

Christian, William 1991 [1981]. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea.

Cofiño Fernández, Isabel (2003). “La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: el traslado de la reliquia de San Julián a Burgos”, *Studia historica*, Vol. 25, pp. 351-378.

Di Mari, Daniel Lorenzo y Gómez, Ruth Gilda (2014). “El Archivo del Museo Brocheriano como Patrimonio Cultural”, *V Jornadas de Archivos, Museos y Bibliotecas en La Rioja*. La Rioja, 2014.

Freedberg, David (1992). *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid, Cátedra.

Geary, Patrick (1978). *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press.

— (1986). “Sacred commodities: the circulation of medieval relics”, en Appadurai, Arjun (ed.): *The social life of things*. New York, Cambridge University Press, pp. 169-193.

Gell, Alfred (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford, Oxford University Press.

Giumbelli, Emerson; Rickli, João y Toniol, Rodrigo (orgs.) (2019). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

Godelier, Maurice (1998). *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.

Gruzinski, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica.

Heredia, Carlos (1995). "Testimonio sobre la I Jornada Nacional de Sacerdotes Villa Cura Brochero, 2-4 agosto 1994", *Revista Pastores*, Año 1, N° 3, pp. 4-7.

Laverda, Alessandro (2019). "Tracing the Boundaries of the Natural: Medicine and the Inquiry on Miracles in Early Modern Canonization Trials", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 74, N° 4, pp. 369-390.

Menezes, Renata y Rabelo, Mirian (orgs.) (2015). "Dossiê: Materialidades do Sagrado", *Religiao e Sociedade*, Vol. 35, N° 1.

Meyer, Birgit; Morgan, David; Paine, Crispin y Plate, Brent (2011). "Introduction: key words in material religion", *Material Religion*, Vol. 7, N° 1, pp. 4-8.

Mocholí Martínez, María Elvira (2013). "El cuerpo en la imagen, la imagen del cuerpo. Reliquias y relicarios", en Martínez Pereira, Ana; Osuna, Inmaculada y Infantes, Víctor (eds.): *Palabras, Símbolos, Emblemas. Las estructuras gráficas de la representación*. Madrid, Turpin Editores, pp. 375-385.

Morgan, David (2016). "The Materiality of Sacred Economies", *Material Religion*, N° 11 (3), pp. 387-391.

Pelbois, Vincent (2010). "Trois biographies du cura Brochero. Entre hagiographie et histoire, entre oligarchie et gauchos, un personnage significatif dans une Argentine qui se cherche", *América: Cahiers du CRICCAL*, N° 40, pp. 43-54.

Premat, Silvina (2016). *Milagros Argentinos*. Buenos Aires, Sudamericana.

Puglisi, Rodolfo (2018). "Materialidades sagradas: Cuerpos, objetos y reliquias desde una mirada antropológica", *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Año 20, N° 29, pp. 41-62.

— (2019a). "Traslasierra (Córdoba), geografía sagrada de la devoción brocheroiana", *V Jornadas de cultura, territorio y prácticas religiosas - III Coloquio latinoamericano territorios, fiestas y paisajes peregrinos. Expresiones de lo sagrado en los territorios locales*. Departamento de Geografía y Turismo, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.

— (2019b). "¿Furta Sacra? La disputa por los restos corporales del cura Brochero", *X Jornadas Ciencias Sociales y Religión*. CEIL-CONICET. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

— (2021). “Por los caminos del cura Brochero. Ritual, cuerpo y experiencia en la peregrinación brochariana”, *XII Congreso Argentino de Antropología Social*, La Plata.

Rubial García, Antonio (1998). “Cuerpos milagrosos, creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, N° 18, pp. 13-30.

Schmitt, Jean Claude (2007). *O corpo das imagens. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru/SP, Edusc.

Semán, Pablo (2014). “Industrias culturales y religión en las institucionalizaciones emergentes del creer”, en Oro, Ari Pedro y Tadvald, Marcelo (orgs.): *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidad*. Porto Alegre, Cirkula, pp. 279-308.

Sharf, Robert (1999). “On the Allure of Buddhist Relics”, *Representations*, N° 66, pp. 75-99.

Silla, Rolando y Carvalho, Isabel (orgs.) (2015). “*Dossier*: Dimensiones materiales de la religión”, *Avá*, N° 27.

Smith, Julia (2012). “Portable Christianity: Relics in the Medieval West (c.700–1200)”, *Proceedings of the British Academy*, Vol. 181, pp. 143-167.

Snoek, Godefridus (1995). *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*. Leiden, Brill.

Stoller, Paul (1989). *The taste of ethnographic things. The senses in anthropology*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Strong, John (2004). *Relics of the Buddha*. New Jersey, Princeton University Press.

Thunø, Erik (2018). “Reliquaries and the Cult of Relics in Late Antiquity”, en Jensen, Robin y Ellison, Mark (eds.): *The Routledge Handbook of Early Christian Art*. New York, Routledge, pp.150-168.

Turner, Victor (1988). *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid, Taurus.

Viotti, Nicolás (2018). “De las mediaciones a los medios: La vida material de la espiritualidad contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Año 20, N° 29, pp. 17-40.

Walsham, Alexandra (2010). “Introduction: Relics and Remains”, *Past and Present*, Vol. 206 (5), pp. 9-36.

Weiner, Annette (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley, University of California Press.

Ziegler, Joseph (1999). "Practitioners and Saints: Medical Men in Canonization Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries", *The Society for the Social History of Medicine*, Vol. 12, N° 2, pp. 191-225.

El ritual a San Hugo Chávez

Solidaridad, efervescencia y reafirmación revolucionaria



por **Luis Alonso Hernández**

IICS-UCA-CONICET

CIFACES-UAM

orcid.org/000-0003-3447-7061

luisalonsoh@gmail.com

RESUMEN

El artículo describe prácticas de sacralización en torno a la figura de Hugo Chávez, específicamente los hechos que se registran cada 5 de marzo, fecha en la que se conmemora la muerte del expresidente venezolano. Estas acciones se han visibilizado en una popular barriada caraqueña llamada 23 de enero, ubicada al oeste de la capital venezolana, sector en el que un grupo de vecinos construyó una capilla consagrada a San Hugo Chávez, convertida en epicentro del culto sagrado a este líder político. Partiendo de las posiciones teóricas de Catherine Bell sobre prácticas de ritualización y de Víctor Turner acerca del sentido de *communitas*, se analiza etnográficamente la ceremonia que se realizó en esta capilla en marzo de 2018, en la cual los participantes niegan la muerte y prefieren hablar de la “siembra del comandante eterno y supremo”, es decir, de las raíces profundas que, desde su perspectiva, siguen consolidando a la Revolución Bolivariana. Posteriormente, afirmo, cómo esta fiesta del cinco de marzo es al mismo tiempo, religiosa y política. Desde el punto de vista del culto, se reafirma la vivencia en donde Chávez es simultáneamente una figura suprahumana que opera en el mundo de los vivos y, a su vez, una figura humana que se rememora por sus actos políticos desarrollados como Jefe de Estado.

Palabras clave: *ritual, sacralización, Chávez, communitas.*

The ritual of San Hugo Chávez: solidarity, effervescence and revolutionary reaffirmation

ABSTRACT

The article describes sacralization practices in relation to the image of Hugo Chavez, specifically the events that take place annually on March 5th, to commemorate the death of the Venezuelan ex-president, specially in a low income neighborhood in Caracas called “23 de Enero” located west of the Venezuelan capital. In this area of the city the residents built a chapel consecrated to Saint Hugo Chavez, this place became the epicenter of the sacred cult to this political leader. Based on the theoretical approach of Catherine Bell about ritualization practices, and Víctor Turner’s notion *communitas*, the ceremony that took place in this chapel in March 2018 is analyzed based on ethnographic research. In this recent event its participants deny the death of this political leader, and they refer to “the sowing of the eternal and supreme commander”, which means that according to the practitioners the deep roots continue to consolidate the



Bolivarian Revolution. Later on I examine how this celebration on March 5th is, at the same time, political and religious. From the cult perspective, the belief that Chavez is a superhuman figure reaffirmed the experience that he operates in the world of the living as a human figure that is remembered for his political actions as a chief of state.

Keywords: *Ritual, Sacralization, Chávez, Communitas.*

RECIBIDO: 3 de febrero 2021

Aceptado: 3 de julio 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Hernández, Luis (2021). “El ritual a San Hugo Chávez. Solidaridad, Efervescencia y Reafirmación Revolucionaria”. *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 248-268.

Introducción

El presidente Hugo Chávez Frías falleció el 5 de marzo de 2013 tras perder la lucha contra el cáncer. A 20 días de su muerte se inauguró en la parroquia¹ 23 de enero, zona popular de la ciudad de Caracas, una capilla consagrada en su nombre.² Desde entonces, a este lugar acuden personas provenientes de todo el país a pedir favores, pagar promesas o simplemente visitar al que llaman “comandante eterno y supremo”. Consideran que este santuario es un portal para mantener comunicación directa con el “santo-presidente”, otra de las categorías de los interlocutores para referirse a él.. Esta figura suprahumana goza de trayectoria entre sus fieles por la supuesta eficacia demostrada a la hora de cumplir peticiones relacionadas a la adquisición de vivienda, trabajo y salud.

Desde entonces, todos los 5 de marzo se conmemora en el pequeño santuario del 23 de enero la fiesta a San Hugo Chávez, organizada por Elizabeth Torres, habitante del lugar, guardiana de la capilla y miembro de la Milicia Bolivariana,

1 En Venezuela, las “parroquias” son las unidades político-territoriales que conforman un municipio.

2 La capilla fue construida por vecinos del lugar con la ayuda de algunas organizaciones sociales. Se encuentra a 200 metros del Cuartel de la Montaña, lugar donde descansan los restos de Hugo Chávez. Ambos sitios son considerados sagrados por los creyentes y forman parte de un circuito que inicia en la capilla y culmina en la instalación militar.

componente civil de la Fuerza Armada Nacional. El ritual desplegado por los vecinos –eje central de este artículo– es analizado desde los supuestos teóricos de Bell (1992) quien centra la atención en los modos en que cada sociedad ritualiza y qué características de la acción distinguen a los actos en un contexto determinado. En este sentido, acoyo lo que la autora denomina “prácticas de ritualización”, dentro de las cuales se unen dicotomías propias del pensamiento moderno, como la separación del pensamiento y la práctica.

Las apreciaciones de Cannell (2007) fueron fundamentales al enfocar el estudio de los rituales no solo en responder para qué sirven o qué provocan en los creyentes estas prácticas, sino en la importancia que los nativos le conceden a participar en determinadas celebraciones. También fue de utilidad la noción de *communitas*, propuesta por Turner (1974), para analizar el contexto del aniversario de la muerte de Hugo Chávez en el que participan representantes del Estado, *devotos/solicitantes* y simpatizantes del chavismo.³ En este momento –o por lo menos para algunos interlocutores– las leyes jerárquicas de la estructura social se perciben menos intensas. Tanto líderes políticos, promeseros, funcionarios, militantes y curiosos parecen vivir en esta fecha un tiempo especial que los une en una celebración dual.

Si por un lado, en el cuartel de la Montaña (lugar donde descansan los restos de Hugo Chávez) la celebración sigue un orden estatal, con tiempos y espacios estrictamente organizados, en el santuario levantado por el pueblo se fortalece el vínculo con el orden sagrado, como lo muestran datos etnográficos recogidos en el lugar en 2018. Se observa entonces, como las posiciones nativas convierten a esta actividad en una experiencia diferencial, en la cual, la eferescencia, en términos de Durkheim (1982) –por lo menos en ese momento– genera lazos que fortalecen el sentido de comunidad y refuerzan en el imaginario de los participantes una especie de unidad espiritual.

El ritual del 5 de marzo

El 5 de marzo en la parroquia 23 de enero se desarrollan dos actos rituales muy especiales para los simpatizantes del chavismo, enmarcados en el aniversario de la “siembra” o “cambio de paisaje” del comandante Hugo Chávez.⁴ El primero es organizado por la comunidad bajo la dirección de Elizabeth Torres, guardiana de la capilla, y el segundo es coordinado desde el Estado, en el Cuartel de la Montaña, ubicado muy cerca del santuario. En el acto del cual participé acompañando a Elizabeth, esos elementos que convierten a la ceremonia en algo

3 Sugiero acompañar la categoría devoto con la de solicitante, es decir: *devoto/solicitante*. Este término pone en primer plano la demanda y la relación e intercambios pragmáticos establecidos con los muertos. Flores Martos (2014) citando a Losonczy (2001:11) expone que las diferencias entre las nociones de *devoto/fiel* señalan la separación entre una perspectiva centrada en la salvación y, una forma de vínculo con entidades suprahumanas, en torno a problemas cotidianos.

4 Para los devotos/solicitantes el presidente Chávez no ha muerto. Por esa razón conmemoran la “siembra”, el legado de sus raíces, así como “el cambio de paisaje”. Para ellos, Chávez sigue gobernando desde otro plano.

Foto 1



Fuente: Luis Alonso Hernández.

especial, diferente, peculiar, son concebidos por nuestros propios interlocutores, razón por la cual, importa lo que ellos definen, piensan y viven como distintivo en el marco de la celebración de esta fiesta conmemorativa. En este sentido, el ritual no supone una definición absoluta y apriorística (Peirano, 2006). Foto 1.

Participar de esta experiencia es de suma importancia para los creyentes (Cannell, 2007). Les permite estar cerca del “santo-presidente”, rezar el rosario y las oraciones dedicadas al comandante Chávez, ofrecer testimonio sobre favores concedidos, cantar a la revolución, exhibir la boina roja, vestir remeras con la cara de Hugo Chávez acompañadas de cintas con el tricolor nacional. Algunos aprovechan y dejan una carta en la capilla, en la que solicitan alguna casa, trabajo o salud. Otros muestran en sus brazos tatuajes en honor al “padre de la revolución”, “guía” y “protector”. Durante esta jornada, devotos/solicitantes y uno que otro militante que se acerca a la capilla le dan formalidad al 5 de marzo y refuerzan la litúrgica política chavista, incluso mucho más que el propio 4 de febrero, fecha conmemorativa a la asonada militar liderada por Hugo Chávez en 1992 contra el presidente Carlos Andrés Pérez.

Veamos algunos datos etnográficos:

Ana era una señora de 64 años. Cuando la observé hacía fila para entrar al santuario y tocar el busto de San Hugo Chávez, del cual, según ella, brota una energía inexplicable. Yo me encontraba a su lado y establecimos conversación. Me afirmó que es creyente, que tiene mucha fe en el “comandante eterno y supremo”. Había viajado desde Guanare, estado Portuguesa, a unas seis horas en automóvil de Caracas. Para Ana, no era lo mismo ir a una misa en una iglesia católica y pedir ese día a Chávez. Lo “diferencial” y “estratégico” (Bell, 1992), está en subir al 23 de enero. Cree que el santo-presidente merodea por los alrededores del barrio y “acá en la capilla se abre como una puerta donde él nos escucha, nos protege y guía a la revolución”. Para Ana, no tiene gracia conectarse

con Chávez desde otro lugar, aunque advirtió que “el comandante está donde quiere”, lo que afianza atributos propios de los santos como la potencia y la omnipresencia (Brown, 1982).

Ana se mostró convencida de los milagros de Chávez. En sus manos tenía una estampita con la oración al “comandante eterno”. Estaba vestida de pantalón blanco y una remera roja con el rostro del “santo-presidente”. Ana fue a pedir salud, pues su hermana estaba muy enferma. Me confesó que estaba peor, pero hizo una promesa a Chávez y mejoró. Me afirmó: “es milagroso, no hay duda”. Ana sube al 23 de enero todos los 5 de marzo desde el año 2015, aunque relató que en esta oportunidad se le hizo muy difícil el viaje, por la falta de dinero en efectivo que atraviesa Venezuela, “lo que complica pagar un autobús hasta la capital”. A esto agregó que la oferta de autobuses había disminuido y que el viaje resulta muy peligroso por la delincuencia y el mal estado de las autopistas venezolanas.

En todo momento Ana se dirigió a Chávez como el “comandante eterno y supremo”, el uso de esta categoría fue una constante en las personas con las que interactué. Un par de señoras de alrededor de sesenta años comenzaron a entonar cantos marianos. Le pregunté a Ana si era católica, me respondió que sí, pero al igual que otros devotos/solicitantes, no asistía regularmente a misa porque según ella “los curas parecen de la oposición”. No militaba en ningún partido, pero se consideró revolucionaria, “defensora de la patria” y “enemiga del imperio”, otras de las coincidencias entre quienes pedían favores y venían a renovar su “condición revolucionaria”.

Tras nuestra conversación, Ana ingresó a la capilla y repitió lo que hacían todos: tocó la cabeza del busto. Es como un requisito si se va a pedir algún favor. Leyó la estampita con la oración al comandante, acarició el pequeño busto y se dio vuelta. Sacó de su cartera una vela blanca y la encendió en la repisa que Elizabeth colocó para tal fin. También sacó una bandera venezolana y la colocó en una cesta dispuesta para que las personas dejaran ofrendas y peticiones. Me llamó la atención el asunto de la bandera, por esta razón le consulté sobre sus motivos para traer desde tan lejos el tricolor nacional. Me respondió que la patria estaba en peligro debido a los ataques de Estados Unidos y esta ofrenda era una manera de inyectarle la fuerza del pueblo al “santo-presidente”.

Ana no era la única con este tipo de símbolos durante el ritual. Otras personas portaron cuadros con el nuevo rostro de Simón Bolívar. Recordemos que en 2010 fueron exhumados los restos del Libertador y, con información arqueológica forense, se reelaboró su rostro. La nueva versión es muy distinta a la imagen tradicional que muestra la historiografía oficial. El nuevo Bolívar presentado por Chávez en 2012 tiene claramente rasgos fenotípicos de un mulato. La misma capilla está inundada de estos elementos identitarios: el escudo nacional, la bandera, el mapa, el turpial y la orquídea, estos últimos el ave y flor nacional respectivamente. De alguna manera el uso de estos símbolos propios de la venezolanidad le dio nuevos aires al culto en torno a la figura del comandante Chávez: rescatar lo nacional, reivindicar lo autóctono, reforzar las relaciones sociales entre quienes siguen la ideología chavista y, quizá, entre quienes le adversan.

Foto 2



Fuente: Luis Alonso Hernández.

Doña Cecilia también viajó desde el interior del país. Para el momento de nuestra conversación tenía 66 años. Viajó desde Rubio, estado Táchira, a unas 15 horas de Caracas. Llegó a la capital con su hija Natalia, de 36. Subieron al 23 a pagar una promesa. Llevaron un ramito de flores blancas y rojas y un frasco con dulce de lechoza (papaya), el preferido del presidente Chávez. Se lo colocaron en la repisa donde está el busto. El ramo lo dejaron a las afueras, donde estaban las palmas que adornaban la entrada. Rezaron algunas oraciones y agradecieron porque a Natalia se le asignó una casa por la Misión Vivienda.⁵ No dudaron en que el comandante Chávez intervino en la adjudicación. “Siempre le pedimos y siempre cumple, por eso venimos a visitarle a su capilla, hoy en el día de su siembra”, dice Doña Cecilia, una señora bajita, gordita, canosa, quien porta un vestido negro estampado. Vivió este momento como si se tratase de la “siembra” de un familiar, vestir de negro en ese momento para ella es señal de respeto, la forma de recordarlo. Fue un luto extraño, diferencial, para doña Cecilia “Chávez vive”.

Igualmente portaba un rosario rosado en su cuello. El estado Táchira está ubicado en los Andes y la gente es muy católica. Le consulté si militaba en el partido de gobierno, me afirmó que se inscribió hace años pero que no participaba en actividades partidistas, incluso, cada día cuestiona a algunos funcionarios gubernamentales que, a su juicio, se han desviado de los propósitos del “padre de la revolución”. Me relató que siempre recuerda al comandante, lo especial que es

⁵ Plan nacional creado durante el gobierno de Hugo Chávez para adjudicar viviendas.

para ella. Le pregunté qué representa Chávez en su vida, miró al cielo, se afligió y me dijo: “no sé qué decir, lo que siento supera las palabras, hombre bendito, nuestro presidente permanece en nuestros corazones, lo amaré hasta el día de mi muerte, nos dejó muy rápido, nos lo arrebataron”.

Esta “textura sagrada” adjudicada al comandante Chávez por devotos/solicitantes, simpatizantes y algunos militantes, en términos de Martín (2007) consolida prácticas de sacralización que ayudan a resolver las dicotomías entre lo sagrado y lo profano. Dentro de estas formas de sacralización, vemos que los contenidos son definidos por los devotos, concepto en sintonía con la idea de religión vivida que hace énfasis en una perspectiva “desde abajo” enraizada en las prácticas cotidianas de individuos comunes y no exclusivamente en la comprensión que hacen líderes institucionales (Orsi, 2005; Ammerman, 2007; Tweed, 2015; Frigerio, 2018).

Chávez es convertido por los creyentes en un ser excepcional (Carozzi, 2003-2004), es inscrito en una textura diferencial del mundo habitado (Martín, 2007), con poder para obrar en el mundo de los vivos y para algunos hacer milagros porque es un *santo*, para otros un *muerto poderoso* o un *ser vergatario* que nada tiene que ver con la santidad (Hernández, 2018).⁶ En concordancia con Martín (2007) y sus investigaciones sobre la cantante de cumbia Gilda, noté que dentro de los asistentes a la ceremonia no es homogéneo el vínculo que se establece con Chávez. Previamente, ya habíamos advertido que estamos frente a una identidad polisémica. Para Ana y otras mujeres es un santo y no lo ponen en duda, pero algunos simpatizantes y militantes del Partido Socialista Unido de Venezuela, que entraban a la capilla y tocaban el bustito por curiosidad, rechazaron la idea de convertir a Chávez en santo, aunque reconocen que es un muerto con poder, que actúa con eficacia en el mundo de los vivos.

Por ejemplo:

Un par de jóvenes varones de 20 y 22, también con remeras rojas y jeans, que esperaban para entrar a la capilla me dicen que no son devotos, incluso que no son creyentes, pero subieron al Cuartel y aprovecharon para conocer el altar. Afirmaron haber escuchado de los milagros, pero son medio escépticos, se ríen con cautela, aunque admiten que algunos espíritus de hombres célebres –o extraordinarios como el Libertador Simón Bolívar– deben tener algún poder. “De que vuelan, vuelan”, me dice el que parece menor. Entran a la capilla, hacen un paneo con la mirada y salieron. Creo que son más curiosos que cualquier otra cosa.

También observé a una joven con una remera roja del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) y me le acerco. Le pregunté si sube a rezar, me dice que observa el cariño del pueblo a Chávez. Tiene 24 años, es de Petare –otro barrio popular de Caracas– estudia Comunicación Social en la Misión Sucre, plan educativo creado en la gestión chavista. También dice no ser creyente en

6 Vergatario es un venezolanismo que refiere a algo único e irreplicable, majestuoso. En el caso de una persona, un “ser vergatario” es alguien excepcional, cuyos méritos le hacen grande. Algunos devotos/solicitantes afirman que Chávez es un ser vergatario, que opera en el mundo de los vivos con absoluta independencia, no necesita de permiso de ningún Dios para interceder y hacer milagros.

la santidad del comandante, pero confiesa que vino a agradecer por todo lo que hizo por Venezuela, por su legado y tratará de entrar al Cuartel de la Montaña. Relató algunas acciones que realiza en su barrio, participa de grupos culturales y escribe en un periódico comunitario que informa sobre logros de la revolución.

“Esto es lo bonito que nos dejó nuestro comandante eterno y supremo, nos enseñó a participar, a debatir, a decidir, a expresarnos, nos dio amor, le devolvemos amor, yo pude estudiar gracias a él, para mí era imposible entrar a la Universidad y puedo estudiar en las misiones”, comentó la futura comunicadora. Entró a la capilla y como todos, tocó el bustito. Habló en voz baja y se marchó. Luego se sentó y esperó. Le pregunté si conoce de los milagros que le adjudican a Chávez, me responde que no le gusta que lo santifiquen, que Chávez no es santo. Pero afirma que respeta, exactamente dice: “Respeto pero no lo comparto”. Luego confesó que cuando reza lo recuerda y pide protección, como también lo hace con sus abuelos fallecidos. Le pregunto ¿cómo un ángel de la guarda? Se sonríe y dice “sí”.

(Nota de campo 5 de marzo de 2018).

Estas prácticas de sacralización permiten observar durante el ritual a los devotos que consideran al comandante Hugo Chávez un santo como cualquier otra figura beatificada por la jerarquía eclesial y a simpatizantes/militantes que, sin considerarlo santo, creen que es un muerto poderoso que sigue operando en el mundo de los vivos. De esta manera evidenció una gran porosidad entre lo que los nativos consideran sagrado, con lo que la literatura religiosa clasifica como profano.

En este sentido, se observan prácticas de ritualización en la conmemoración del 5 de marzo que no sólo las distingue en relación con otras prácticas. El ritual se convierte así en una manera de actuar que se estructura al diferenciar, en diversos grados, actividades que, en comparación con otras, por lo general constituyen la cotidianidad de nuestros interlocutores en el 23 de enero.

Asimismo, esa diferenciación, de acuerdo a Bell (1992), es situacional debido a que las personas que se involucran en la ritualización lo hacen como una forma práctica de lidiar con algunas circunstancias específicas; en nuestro caso particular, pagar promesas por favores concedidos, recordar a un líder político y profundizar los valores de la Revolución Bolivariana, basada, de acuerdo a Elizabeth Torres, en principios como la equidad, la solidaridad, el poder popular y el amor por la patria.

En esta conmemoración del 5 de marzo, vemos que el cuerpo también adquiere importancia. Algunas personas desarrollaron toda una serie de prácticas corporales donde se entretuje lo religioso (arrodillarse) con lo revolucionario (pararse firme frente al bustito de Chávez, alzar el brazo en señal de lucha), y que distinguen situacional y estratégicamente este evento con relación a otros en los que pudieran participar los presentes. Además, se observa cómo se activan signos que derivan su significado en virtud de su relación con otros signos; situaciones en las que entran en juego oraciones, ofrendas y la presencia de símbolos patrios como la bandera venezolana y la propia imagen del Libertador Simón Bolívar, personaje que particularmente durante esta fecha se convierte en una figura secundaria. El 5 de marzo, el protagonista es Chávez.

Foto 3



Fuente: Luis Alonso Hernández.

La ritualización entonces adquiere sentido en su interacción y contraste con otras prácticas, dando lugar a lo sagrado. Esto equivaldría a aseverar entonces que lo intrínseco a la ritualización de esta fecha, es la producción de la diferenciación, es decir, no es cualquier fecha para los devotos/solicitantes, simpatizantes y militantes, viene a representar un tiempo en el que se eleva a un líder político que, en palabras de Turner (1974), es una figura convertida en un símbolo, en muchas cosas y en acciones.

En este sentido, la experiencia del 5 de marzo en la pequeña capilla del 23 de enero, amalgama creencia y práctica. Los sentidos o concepciones propias de los actores hacen que este acto conmemorativo se distinga de cualquier otra actividad cotidiana y le otorguen un carácter diferencial que puede ser observado debido a las estrategias o grados de ritualización presentes en la ceremonia, entre ellos aspectos formales y repetitivos que se mantienen con los años.

Esto no quiere decir que la conmemoración del evento sea estática, por el contrario, es flexible y con el tiempo aparecen o desaparecen elementos. Además, se aprecian sus componentes adicionales: lo situacional, lo estratégico, y una hegemonía redentiva (Bell, 1992: 81-84) que tiene la capacidad de reproducir o reconfigurar una imagen del ordenamiento del poder en el mundo. En este caso particular, las formas en cómo los participantes del ritual conciben los valores propios del socialismo para reafirmar su convicción de bolivarianos y chavistas.

No se trataba de un rezo común y corriente; no presenciaba cualquier encuentro de vecinos, milicianos o militantes. A pesar de las dificultades económicas que padecía Venezuela, asistió gente proveniente de diversas regiones del

país, cada uno con una actuación y un sentido particular a su visita, lo cual era la forma de conectarse con el “santo-presidente”, categoría nativa para referirse al comandante Chávez. Este elemento, afianza el carácter estratégico de una forma de vivir la religión (Orsi, 2005; Ammerman, 2007; Tweed, 2015 y Frigeiro, 2018) centrada en las prácticas cotidianas de individuos comunes y no en la visión de líderes religiosos legitimados.

Solidaridad y efervescencia

Aunque el Gobierno Nacional preparó varios actos para ese día, el ritual de la capilla organizado por Elizabeth Torres, estuvo vivo con la presencia de unas cien personas aproximadamente, sentadas en sillas de plástico que fueron ubicadas frente al altar. A diferencia de celebraciones como la del 17 de octubre en la Argentina (Plotkin, 1993), en Venezuela el Estado no ha intentado monopolizar las conmemoraciones representadas en el espacio público por simpatizantes y creyentes, aunque si hace grandes esfuerzos, en un país extremadamente polarizado, por mantener la imagen del comandante Chávez como el líder indiscutible de la Revolución Bolivariana.

Son las 10:30 de la mañana del 5 de marzo de 2018, tomó la palabra Elizabeth Torres, guardiana de la capilla. Dijo que es un día especial por recordar el quinto aniversario de la siembra de Chávez.

A cinco años de la siembra de “nuestro excelentísimo comandante eterno y supremo, nuestro santo, nuestro amor, nuestro presidente eterno. Como todos los años, este es un pequeño homenaje del pueblo a nuestro presidente, dicen que lo queremos beatificar y nos critican, pero él fue nuestro santo y lo recordamos como se debe. Ahora le doy la palabra al camarada Freddy, quien siempre nos colabora, nos apoya con las sillas y el sonido hoy. (Nota de campo 5 de marzo de 2018).

Freddy aparentaba unos 50 años. Tenía una gorra verde militar con la cara del Che Guevara al frente, jeans desgastados y remera azul. No era igual a la ceremonia del 2015 que había presenciado, las cosas habían cambiado, pero se iban dando con cierto orden. En su mente, Elizabeth tenía su propio esquema; era la guardiana de la capilla y se había encargado de todo. La corneta del sonido la colocaron al lado izquierdo de la capilla. Desde ese mismo punto habló Freddy, quien relató “las hazañas del comandante Chávez”. Se enfocó en la asonada militar del 4 de febrero de 1992, cómo despertó el pueblo y la importancia del poder popular. Contó anécdotas e hizo hincapié en que hacían falta hombres como Chávez, Zamora y Bolívar, recordándole a los presentes que “Todos Somos Chávez”.

Enfatizó que, en cada niño, joven, mujer, anciano, en cada indio, negro, en cada pobre, hay un revolucionario, “Todos somos Chávez carajo, nuestro comandante eterno y supremo, nuestro padre, líder, así como Bolívar, Zamora, Simón Rodríguez. Esta revolución es eterna como el comandante, así que temblad oligarcas, no hay marcha atrás, viviremos y venceremos. ¡Chávez vive!”

Los presentes respondieron – ¡la lucha sigue!

Después de la intervención de Freddy, Elizabeth dijo: “camaradas, nuestra camarada Elisa se encargará del rosario”. Le colocaron una silla en la entrada de

la capilla, se sentó, tomó el rosario y pidió primeramente por la paz de Venezuela, la unión y larga vida a la revolución. También por el “descanso del comandante eterno, aunque él no descansa, trabaja mucho todavía”, dijo. Noté que algunos presentes tras comenzar el rosario se apartaron del lugar, se pusieron a conversar en los alrededores. Quedaron como 50 personas, en su mayoría mujeres, algunos niños. Por ser lunes, corresponden los misterios Gozosos. Cada uno de los cinco misterios que se mencionaron correspondieron a etapas de la vida de Jesucristo o la virgen María.

Podemos indicar que, a estas alturas del ritual, los presentes participábamos de lo que Bell (1992) denomina hegemonía redentiva, es decir, los discursos y las formas en que las personas se relacionaban con el comandante Chávez tienen una gran capacidad de reproducir o reconfigurar una imagen del ordenamiento del poder en el mundo (1992: 81-84), en este caso, la reafirmación de la revolución bolivariana que pregona los valores propios del socialismo como única alternativa para cambiar el caos global.

A través de este ritual, que para gran parte de los participantes es un acto sagrado, también se reflexionó sobre los problemas del país y en los rezos más privados entre los devotos/solicitantes, se pidió para que los dirigentes políticos corrigieran sus errores y “todo se enrumbe como antes”. Indiscutiblemente, las estrategias de diferenciación vienen a distinguir este ritual de otras actividades cotidianas en las que participan los presentes. El ritual va tomando fuerza y en cada momento se va distinguiendo de otros eventos como asistir a la propia capilla un día distinto al 5 de marzo, ir a un acto del partido de gobierno, una jornada de reflexión sobre el futuro de la revolución o a ejercicios cívico-militares para defender “la patria de ataques imperiales”. En palabras de la ya citada Bell, la conmemoración de la “siembra del comandante” estaría marcando una “diferenciación privilegiada”.

Y dentro de esta reafirmación de la Revolución Bolivariana, la imagen del “comandante supremo y eterno”, “el santo-presidente”, el ser *vergatario* o el *muerto poderoso*, provee —en términos de Kertzer (1998), contenido ritual en donde la participación en la ceremonia genera emociones poderosas y estímulos psicológicos que sirven para conectar a los individuos con parte de su mismo entorno y, así estructurar el sentido de la realidad—. En este sentido, el símbolo representado en Hugo Chávez permite significar el mundo, interpretar lo que se ve, lo que son los participantes como individuos, y en este caso particular, reafirmar los principios de la revolución a través de un acto que es sagrado para los nativos, en el que se fusionan las maneras en cómo experimentan la religiosidad y la política. Incluso, al finalizar el ritual y cómo veremos más adelante, algunos participantes manifiestan salir “renovados”, “más revolucionarios que nunca”.

Sin embargo, en determinadas ocasiones los participantes del ritual, de acuerdo con lo que plantea el mismo Kertzer, no son conscientes del poder y significado del símbolo, debido a que perciben el mundo a través de “lentes simbólicos”, es decir, el significado varía depende de quién lo interprete. En todo caso, lo relevante es que participar en el ritual conlleva a una amplia satisfacción y, aunque los símbolos y su entendimiento puedan variar y ser inconscientes, son los agentes quienes producen nuevos símbolos, transforman otros y significan ciertas cosas.

Esta resignificación de símbolos es posible, según Kerzer, debido a la condensación de diversos significados simultáneos que interactúan entre ellos, lo que sería la multivocalidad, los diferentes significados en el mismo símbolo, como ocurre en el caso del comandante Chávez, cuyo significado no es homogéneo entre devotos/solicitantes, simpatizantes y/o militantes, es decir, no tiene un significado preciso, es una entidad polisémica en cuyo ritual se combinan elementos que no son estrictamente religiosos, pero que son considerados sagrados por quienes participan de esta fiesta.

No obstante, debido a la intervención de militantes, promeseros y simpatizantes en esta conmemoración del 5 de marzo, se identifican fuerzas políticas que pueden ser objetivadas de manera simbólica y ante la ausencia de consenso sobre cómo están marchando las cosas en Venezuela dentro de los mismos defensores de la revolución. Este ritual permite crear solidaridad, lo que evidencia el poder que tiene esta conmemoración en sí, al unir a gente que se auto adscribe como chavista, pero cuestiona severamente al presidente Nicolás Maduro.

Incluso, durante la ceremonia percibí que algunos devotos/solicitantes rezaban para que se corrijan los errores políticos que han profundizado la crisis venezolana, piden para que San Hugo Chávez “ilumine” a Maduro y pueda gobernar con sabiduría. Sin embargo, militantes que asisten y participan de la conmemoración más por curiosidad que por asuntos sagrados, niegan cualquier responsabilidad del Gobierno Nacional en la crisis venezolana. A pesar de las diferentes posturas, se nota un ambiente de efervescencia y solidaridad revolucionaria.

Patria querida y el sentido de *communitas*

Al finalizar el rosario, Elizabeth dijo que con ese acto se recordaba el amor que el comandante dio a los más necesitados y a Venezuela. “Como Simón Bolívar, fue enviado a salvar esta patria, nuestra patria querida”. Noté también que anteriormente, en 2015, se hablaba de “misa cantada”, ahora Elizabeth se refería a “el acto”, como alejándose de la liturgia católica.

En ese momento Elizabeth se paró firme, hizo un saludo militar y empezó a cantar *Patria Querida*, himno del Batallón del Ejército 414 de los Blindados “Bravos de Apure”. Su vestimenta y modelación del cuerpo de alguna manera representaban una forma de “materialización performativa” (Blázquez, 2011) que la diferenciaba del resto de los presentes por su vestimenta, autoridad y rigidez militar. Elizabeth dentro del ritual no es una más, es la que conduce, sirve a la milicia, es creyente, la guardiana de la capilla, la que recogía las ofrendas y las administraba frente al santo como a ella le parecía. Una especie de mediadora.

El himno *Patria Querida* era desconocido por la mayoría de los venezolanos, pero el comandante Hugo Chávez lo popularizó porque lo cantaba en algunas de sus alocuciones en televisión. Incluso, lo entonó en su última intervención pública, el 8 de diciembre de 2012, tras viajar a Cuba para seguir el tratamiento contra el cáncer. Después de entonar este himno, nunca más se le vio.

Elizabeth recordaba que, con esta letra, el comandante se despidió de Venezuela y el mundo, “nos dio el hasta siempre”. Una de las hijas de Elizabeth y otro joven repartieron la copia del himno a los presentes. Entre sollozos, siguió firme y entonó:

I

Al rumor de clarines guerreros
Ocurre el blindado ocurre veloz
Con celosos dragones de acero
Que guardan la Patria que el cielo nos dio.

Coro

Patria, Patria, Patria Querida
Tuyo es mi cielo, tuyo es mi sol
Patria, Patria, tuya es mi vida,
tuya es mi alma, tuyo es mi amor.

II

Tiembla la tierra, vibra el espacio
cuando el blindado corre marcial
con su consigna de amar la patria
y su esperanza de honrarla más

III

Paso, Paso, Paso al Blindado
Nada en la Lucha lo detendrá
Si halla la muerte gana la gloria
Y con la gloria la eternidad.

IV

Paso al Blindado, Nadie pretenda
Cambiar su ruta de Integridad
Porque ha jurado vivir con honra
Y esta ni muerto la perderá.

Coro:

Patria, Patria, Patria Querida
Tuyo es mi cielo, tuyo es mi sol
Patria, Patria, tuya es mi vida,
tuya es mi alma, tuyo es mi amor.

El himno era emotivo, en especial el coro que era entonado enérgicamente por los presentes. Todos alrededor cantaban. Algunos lloraban al intentar cantarla, otros apenas podían pronunciar palabra alguna. El *Patria Querida* trajo un nuevo ambiente en la conmemoración. Elizabeth estaba en pleno llanto, no podía hablar y se sostenía del hombro de Freddy, quien se acercó para ayudarla. Yo traté de seguir la letra, en lo particular, me agrada el himno.

Freddy aprovechó el micrófono y pidió un minuto de silencio “en honor a nuestro comandante eterno y supremo”. Yo observaba el panorama desde una de las sillas traseras. Era imposible no emocionarse. Volteé y observé a un señor mayor, llorando, alzando una foto gigante del comandante Chávez. Otras dos señoras se abrazaban y lloraban. Una niña levantaba un muñeco inflable de Chávez, otros se pararon firme frente a la pequeña capilla. Reflexioné sobre el vínculo de estas personas con Hugo Chávez y traté de entender la reciprocidad que sostuvieron en vida y después de la “siembra”.

Mucho llanto, sin distingo de ningún tipo. En eso pensé que cada uno vivió la ceremonia a su manera, un ritual que si bien no es igual todos los años, permite cada 5 de marzo que gente proveniente de distintas regiones del país renueve su compromiso con el líder y con la propia Revolución Bolivariana. Durante esta visita al 23 de enero pareciese que los participantes reafirman convicciones, muchos suben al cerro como si hubiesen pasado por un rito de paso que les permitiese alcanzar un nuevo rango, adquiriendo derechos, obligaciones y patrones éticos con sus compromisos políticos y religiosos, una especie de pacto con Chávez que va mucho más allá de subir a la capilla o al Cuartel a rezar: se refieren a defender el proceso revolucionario hasta con su propia vida.

El mismo Freddy me comentó que participar los 5 de marzo en esta ceremonia les permite de alguna manera fortalecerse como revolucionarios, “nos convertimos en más camaradas que nunca a pesar de las diferencias”, además, “muchos de nosotros volvemos a prometer al comandante que de ser necesario “moriremos por su causa, por la Revolución Bolivariana”.

Tras unos dos minutos en silencio, se escucha el grito: ¡Chávez Vive! y los presentes responden ¡la lucha sigue!

Luego alguien gritó: ¡Hasta la Victoria Siempre!

Un grupo respondió: ¡Viviremos y venceremos!

Elizabeth volvió a tomar la palabra. Dijo:

Este es el verdadero socialismo, todos juntos en la capilla honrando a nuestro comandante eterno y supremo. Eres Chávez del 23, nuestro Santo Hugo Chávez del 23, comandante eterno y supremo de la Revolución Bolivariana, esta es la forma en que te agradecemos. Gentes de diferentes zonas están acá, de Caracas y de tu 23 de enero, no naciste en el 23, pero el 23 te adoptó. Hoy es el día de tu siembra y tus hijos seguimos tu legado, rodilla en tierra. Eres grande presidente, acompáñanos en esta lucha, a mantener la Venezuela revolucionaria, libre y soberana. ¡No volverán! ¡Que nadie se equivoque! ¡Chávez vive! (Nota de campo 5 de marzo de 2018).

Respondieron los presentes: “la lucha sigue”.

Al escuchar a Elizabeth referirse a que “este es el verdadero socialismo”, es decir, el socialismo representado en el ritual, pensé que estábamos frente a la idea de Turner (1974) de la *communitas*. De alguna manera, hombres, mujeres, ancianos, niños, jóvenes, devotos, militantes, creyentes, simpatizantes, espiritistas, milicianos y hasta uno que otro político congregado en la capilla, experimentaban por lo menos durante la ceremonia un sentimiento de igualdad. Por un instante se separaban de sus prácticas cotidianas y se sumergían en un mundo totalmente liminal. A pesar de las diferencias y concepciones sobre lo sagrado de cada participante, en este momento las leyes jerárquicas de la estructura se difuminan hasta desaparecer. Surge la *communitas*, idea que, de acuerdo a Turner, crea vínculos entre los miembros de la sociedad, razón por la cual, en ese momento, todos los hombres y mujeres son iguales.

A juicio de Turner (1974), la *communitas* surge de forma reconocible durante el periodo liminal, la “sociedad en comunión”, sin estructurar o rudimentariamente estructurada y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de quienes controlan el ritual, en este caso, a

las indicaciones de Elizabeth. Mientras avanzaba y se desarrollaba la ceremonia, mientras hubo llanto, recuerdos, rezos, cánticos, gritos revolucionarios, se va gestando un fenómeno liminal en los cuales los actores experimentan profundamente la solidaridad social, en la cual se diluyen diferencias de todo tipo. En sintonía con Kertzer (1998), si bien no se genera un consenso entre los participantes, este tipo de rituales afianza indudablemente la solidaridad entre gente separada de sus lugares cotidianos.

Tras terminar el ritual, vuelven a reintegrarse a una realidad muy distante a la que exponen los participantes del otro ritual, el que se lleva a cabo en el cuartel de la Montaña con invitados especiales, excesiva seguridad y poco pueblo: la representación de la *anticommunitas*, las jerarquías, la puesta en escena de la estructura, o en la clasificación de Roberto Da Matta (1979), un rito de refuerzo que busca fortalecer los mecanismos existentes de clasificación social, dejando claro el lugar de cada uno en la sociedad. Además, en este ritual se observa también cómo se alienta la exclusión y se le resta legitimidad a quienes no son chavistas y por ende no participan de los mismos. Son definidos como los otros, los ápatridas, *pitiyankis*, escualidos y enemigos de la patria, recreando simbólicamente la legitimidad del régimen con el desprestigio del adversario. En el acto de la capilla, fueron casi nulas las menciones estigmatizantes hacia “la oposición”. Incluso, algunos participantes cuestionaron severamente al gobierno de Nicolás Maduro y rezaron “para que la revolución no se pierda”.

Momentos finales

Elizabeth invitó a quienes querían dar testimonio y agradecer al comandante. Se levantaron varias personas, entre ellas Santiago, un albañil que afirmó recibir ayuda divina por parte de Chávez y María del Carmen –a quien entrevisté días atrás y agradeció por volver a caminar–. También se levantó una señora del estado Mérida quien aseguró que por intervención de Chávez se curó de cáncer de ovarios. Otros hablaron de cómo los ayudó a conseguir vivienda, a conseguir recursos para intervenciones quirúrgicas.

Una joven de 25 años, del sector Monte Piedad, en el mismo 23 de enero, dijo que estaba quedando ciega por diabetes y gracias a San Hugo Chávez recuperó la visión. Expuso que en agradecimiento se inscribió en el Partido Socialista Unido de Venezuela y pronto lo hará en la Milicia Bolivariana. Lo mismo hará su papá y su novio, lo que refuerza la lógica de reciprocidad establecida con el comandante. Detrás de las sillas algunos militantes observaban, escuchaban. No son creyentes en la santidad de Chávez, pero tampoco cuestionan a quien piensa que sí. Dialogué con algunos y sostuvieron que esa es una de las formas en que “el soberano” devuelve amor a su comandante. El “soberano” representa al pueblo.

Se acercaban las 13 horas. Elizabeth afirmó que niños y niñas de escuelas del 23 de enero presentarían actos culturales hasta las 14 para cerrar esta conmemoración popular. Luego invitó a la ceremonia del Cuartel. Dijo que subiría el presidente Nicolás Maduro a presenciar el cañonazo de las 4:25 con el que se recuerda en el Cuartel de la Montaña la hora de la “siembra” del comandante Chávez. Este cañonazo se efectúa todos los días de la semana y es abierto al público a excepción de los martes.

La visita de Maduro generó expectativa. En realidad, no subió, observó el cañonazo desde el Palacio de Miraflores –desde donde se ve perfectamente el Cuartel– acompañado por los presidentes de la Alianza Bolivariana para las Américas (ALBA), reunidos ese día en una cumbre realizada en Caracas. Algunos devotos/solicitantes se mantuvieron en la capilla. Vino otro rosario. La gente siguió entrando a dejar ofrendas, rezar. En la noche se realizó una vigilia que dio por culminado este ritual con el cual los nativos se conectan, agradecen y fortalecen la solidaridad, la dimensión integrativa que plantea Turner, derivada porque son fenómenos liminales en los cuales los actores sociales experimentan profundamente la solidaridad social, y parecieran evaporarse las diferencias y jerarquías.

Siguiendo en esta línea, el ritual flexibiliza la diferenciación por estatus propia de la estructura social y, durante la fase liminal, los participantes abandonan su identidad o su condición social previa y al finalizar la ceremonia, poseen una identidad reforzada en la que, paseándose por elementos considerados por ellos sagrados, nacen como seres nuevos, consolidando sus estatus revolucionarios, su estatus chavista, por el que son capaces hasta de dar su propia vida. En este sentido, Elizabeth Torres manifestó “este acto es el verdadero socialismo, acá todos somos iguales, el que sube a 23 de enero, baja renovado, reafirma su compromiso con Chávez y la revolución”.

Resonancia, Estado y religiosidad vivida

En el caso que me ocupa, hemos visto cómo desde las esferas del poder político en Venezuela se ha establecido un discurso que podemos vincular con lo que Deleuze y Guattari (1980) denominan “caja de resonancia”, figura utilizada para describir el procedimiento a través del cual, el Estado captura fuerzas externas para construir su propio poder, apropiándose de lo que está afuera de su órbita para relacionarse con un afuera lleno de potencialidades dispersas en la vida social –dioses, santos, deseos– y hacerlo resonar.

Desde nuestra perspectiva, la posición y las formas en que desde el Estado se conmemoró la “siembra” del comandante, representó una de las maneras en que el poder estatal captura flujos, singularidades y expresiones múltiples de la vida social. En este caso particular, un aspecto relacionado a la sacralización de un hombre carismático y muy querido por los sectores populares, que en vida diseñó una gran cantidad de políticas públicas para beneficiar a las clases más desposeídas. (Foto 4).

Posterior a la conmemoración en la capilla, aproximadamente a las 15:30, en el Cuartel de la Montaña empezó a celebrarse el acto estatal en el que familiares de Hugo Chávez, funcionarios del alto gobierno, invitados especiales como el presidente de Nicaragua, Daniel Ortega, presenciaron una especie de ritual ecuménico en el que un sacerdote católico, chamanes indígenas, un pastor evangélico y un sacerdote yoruba (babalao), elevaron oraciones alrededor del mausoleo del comandante. En paralelo, a unos dos kilómetros del Cuartel, muy cerca del Palacio de Miraflores, el Gobierno instaló una tarima en el que se fueron presentando artistas.

Músicaailable y algo de alcohol inundó el lugar, no sin antes recibir algunas críticas por parte de quienes subieron a rezar, a “renovarse” en la capilla del 23 de

Foto 4



Fuente: Luis Alonso Hernández.

enero. Ana, con quien conversé en la mañana, se quejó de lo que consideró una barbaridad: “que monten esa chabacanería para recordar a mi comandante es una falta de respeto. El acto del Cuartel está bien, aunque muy pocos tengamos acceso, pero esa tarima de mal gusto no la tolero. Hasta para evitar esas cosas le pido a mi presidente”.

Volviendo al Cuartel de la Montaña, gracias a un contacto en Prensa Presidencial, pude presenciar el cañonazo de las 16:25, ceremonia que se realiza todos los días del año, para recordar la hora exacta de la siembra del “santo-presidente”. El resto del acto, que se extendió hasta la noche, estuvo caracterizado por representaciones teatrales sobre la vida de Hugo Chávez, música llanera y algunas reflexiones ideológicas.

Fuera del 23 de enero, en el canal del Estado durante todo el 5 de marzo se transmitieron programas que realzaron la vida y obra del presidente Hugo Chávez, usando incluso durante las transmisiones categorías nativas como la de “siembra”, “comandante eterno y supremo”, “el presidente de los pobres”, “el presidente de los excluidos”, expresiones que son un esfuerzo del Estado por capturar elementos que de alguna manera los reconvierte con mayor poder. Como indiqué anteriormente, le permite relacionarse con un afuera lleno de potencialidades dispersas en la vida social, entre ellas la propia construcción de lo sagrado por parte de los sectores subalternos.

No en vano, debido al poder simbólico de este líder político elevado al panteón de los santos populares, Nicolás Maduro afirmó en cadena nacional de radio y televisión que Chávez se le aparecía como un pajarito y le susurraba al

oído lo que debía hacer. Pareciera que el Estado incursiona en la producción de lo sagrado, no sin razón, la mayoría de las dependencias públicas aún exhibe la imagen de Chávez y, a principios de 2017, desde el Ministerio de Comunicación e Información se desarrolló una campaña denominada “Aquí no se habla mal de Chávez”, para contrarrestar las protestas opositoras en la que algunos lemas cuestionan severamente al expresidente.

A esto le sumamos que, para la campaña de elecciones legislativas de 2015, uno de los símbolos fueron los ojos de Chávez, lo que daba a entender que el comandante y ahora santo, muerto poderoso o ser *vergetario*, observaba cuidadosamente por quién se votaría en los comicios. De acuerdo a la lógica expuesta por Deleuze y Guattari, el Estado se vio en la necesidad de “capturar” elementos asociados a la sacralización de Hugo Chávez, porque como ocurre con las cajas de resonancia, el Estado está vacío en su interior.

Todo este apoyo indirecto al culto desde el propio Ejecutivo Nacional se originó en momentos en que las encuestas mostraban una baja considerable en lo que al respaldo popular se refiere, razón por la cual, esta captura pudiera refrescar el cascarón vacío que representa el Estado, instancia que algunas veces, como lo expone Taussig (1997:15) usa para su propio provecho “la historia de los espíritus de los muertos como símbolo de una nación y del Estado”. Por esto plantea que no sabe bien qué tienen los muertos que, en este aspecto, resultan tan poderosos.

Reflexiones finales

El culto a Hugo Chávez y en especial la ceremonia del 5 de marzo, nos ha permitido reflexionar sobre la distinción que la bibliografía clásica sobre religión realiza entre “sagrado” y “profano”. En este contexto, en las acciones emprendidas por devotos/solicitantes, pero al mismo tiempo entre militantes y simpatizantes, las prácticas de sacralización muestran heterogeneidades. Como advirtió Martín (2007: 49) para el caso de Gilda en Argentina, esas prácticas son reconocibles en un proceso social continuo, en un mundo significativo en el cual se van avivando texturas diferenciales “que se activan en momentos específicos y/o espacios determinados y que, lejos de existir en forma abstracta o con un contenido universal, son reconocidas y actuadas por los nativos en diferentes situaciones”.

Este reconocimiento diferencial lo apreciamos el 5 de marzo, cuando los creyentes suben a rezar a la capilla, visitan el Cuartel de la Montaña, visten atuendos con la imagen del líder político, participan del ritual y organizan jornadas reflexivas en los barrios populares, para debatir sobre el legado de Chávez. De esta forma, mis interlocutores en el barrio mantienen viva la memoria de a quien consideran “santo-presidente” y “comandante eterno y supremo”, afianzando las características que lo ratifican como “excepcional”.

Estas prácticas se ven reforzadas por algunos actos ritualizados que vienen a distinguirse, en los términos que hemos tomado prestados de Bell (1992), situacional y estratégicamente de otros en los que participan las personas rutinariamente, como ocurre con la conmemoración popular del 5 de marzo. Durante esta ceremonia, los participantes generan emociones poderosas y resignifican el mundo a través de la imagen de Hugo Chávez. Incluso, según la misma

Elizabeth Torres, ese encuentro representa para ellos el “verdadero socialismo” y la “renovación” de algunos creyentes que, al finalizar la ceremonia, bajan del 23 de enero con sus convicciones revolucionarias renovadas. Elizabeth afirmó que es como volver a “bautizarse” y reafirmar el compromiso con Hugo Chávez, lo que los llevaría a defender la revolución hasta con su propia vida.

Sin duda, el 5 de marzo es de suma relevancia para el calendario de la devoción y la adhesión litúrgica a Hugo Chávez. En este día, gente de todas las edades y distintas regiones, entre devotos/solicitantes, militantes o simpatizantes de Chávez, experimentan un sentimiento de igualdad al separarse de sus prácticas cotidianas y sumergirse en un mundo totalmente “liminal” en el que experimentan profundamente la solidaridad social, en la cual se diluyen diferencias de todo tipo. Esa fiesta es al mismo tiempo religiosa y política. Desde el punto de vista del culto, existe una vivencia en donde Chávez es al mismo tiempo una figura suprahumana sacralizada y una figura humana que se rememora por sus actos políticos desarrollados en vida.

Desde el punto de vista de la organización, la ceremonia incluye esos dos espacios en la propia capilla cuidada por Elizabeth Torres, y el espacio del culto secular encarnado en el Cuartel de la Montaña, ambos espacios e infraestructuras entre los cuales los frequentadores circulan. Si bien no se genera un consenso sobre temas vinculados al proceso revolucionario, la crisis política nacional y la propia figura suprahumana de Chávez, se afianza la convicción revolucionaria, esa renovación de la que Elizabeth habla, que de alguna manera los fortalece y compromete en defender, hasta con su propia vida, el proceso bolivariano que inició el líder que veneran.

Referencias bibliográficas

- Ammerman, Nancy** (2007). *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford, Oxford University Press.
- Bell, Catherine** (1992). *Ritual theory, ritual practice*. Oxford, Oxford University Press.
- Blázquez, Gustavo**. (2011). “Hacer belleza: género, raza y clase en la noche de la ciudad de Córdoba”, *Astrolabio* (6), pp. 127-157.
- Brown, Peter** (1982). *The cult of the saints*. Chicago, University of Chicago.
- Cannell, Fenella**. (2007). “How does ritual matter?”, *Questions of Anthropology* (pp. 105-136). Oxford-New York: Berg.
- Carozzi, María** (2003). “Carlos Gardel, el patrimonio que sonrío”, *Horizontes Antropológicos*, 9 (20), pp. 59-82.
- Carozzi, María** (2004). “Rituales en el horario central: sacralizando a Gardel en los homenajes televisivos”, *Ciencias Sociales y religión*. 6, (6), pp. 11-29.
- Da Matta, Roberto** (1979). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Deleuze, Gilles & Guattari Félix** (1980). *Mil Mesetas*. Barcelona, Pre-Textos.
- Durkheim, Émile** (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal,
- Flores Martos, Juan** (2014). “Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados”, *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 9 (2), pp. 115-140.
- Franco, Francisco** (2011). “El culto de los muertos milagrosos en Venezuela: ¿santos, espíritus o héroes?”, *Márgenes*, 9, pp. 25-34.
- Frigerio, Alejandro** (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”, *Cultura y representaciones sociales*, 12, (24), pp. 51-95.
- Hernández, Luis** (2018). “El culto a Hugo Chávez en Venezuela: ¿santo, ser vergatario o muerto poderoso?”, *Ciencias Sociais e Religião*. 20. (28), pp. 114-128.
- Kertzer, David** (1988). *Ritual, Politics and Power*. New Haven, Yale University Press.

Martín, Eloísa (2007) "Gilda, el ángel de la cumbia", *Religiao e sociedade*. 27 (2), pp. 30-54.

Menezes, Renata. (2009) "San Antonio de Rio de Janeiro: dimensiones de la santidad y devoción", *Catolicismo Plural. Dinámicas contemporáneas* (pp. 109-133). Renata Menezes (Compiladora). Rio de Janeiro: Vozes.

Orsi, Robert. (2005). *Between Heaven and Earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton, Princeton University Press.

Peirano, Martiza (2006) "Temas ou teorías? O estatuto das noções de ritual e de performance", *Campos. Revista de Antropología* 7 (2), pp. 9-16.

Plotkin, Mariano (1995). "Rituales Políticos, Imágenes Y Carisma: La Celebración del 17 de octubre y el Imaginario Peronista 1945-1950", *Anuario del IEHS*, VIII, pp. 153-174.

Taussig, Michael (2015) [1997]. *La magia del Estado*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Turner, Victor. (1974). *Dramas, fields, and metaphors*. New York, Cornell University Press.

Tweed, Thomas. (2015). "After the quotidian turn: Interpretive categories and scholarly trajectories in the study of religion since 1960s", *The Journal of Religion* 95(3), pp. 361-385.

Religión, *by any means necessary*

Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor



por **Alejandro Frigerio**

Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales
UCA/CONICET

orcid.org/0000-0003-0917-3103

alejandrofrig@yahoo.com.ar

RESUMEN

Debemos esforzarnos por reconceptualizar la manera en que estudiamos la(s) religión(es) en Latinoamérica, ya que con el paradigma catococéntrico dominante estamos llegando a un punto de retornos decrecientes en nuestros análisis y argumentaciones. Propongo la necesidad de un *paradigma de la diversidad religiosa*, que muestre su relevancia contemporánea y antigüedad mayor de la pensada en nuestras sociedades. Para lograr esta reconceptualización es necesario dejar de creer en la unidad casi monolítica del monopolio católico que solamente se habría resquebrajado en las últimas décadas. Para ello, habría que considerar que la producción de creencias y prácticas religiosas ocurre no solamente por dentro de las instituciones religiosas socialmente reconocidas como tales, sino también por fuera de ellas. Por ejemplo, en *espacios de sociabilidad religiosa* y en una cantidad de organizaciones de movimientos religiosos de muy distintas características donde se producen y transmiten significados y prácticas religiosas que son muy relevantes para la vida cotidiana de las personas. Esto no es un desarrollo reciente, sino que tiene una antigüedad mucho mayor que la que usualmente le asignamos en la dinámica religiosa de nuestras sociedades. En este texto ofrezco múltiples ejemplos que intentan visibilizar este multifacético mundo social (religioso).

Palabras clave: *Religión, espiritualidad, teoría social, curanderos, organizaciones de movimientos religiosos*

ABSTRACT

We must strive to reconceptualize the way we study religion(s) in Latin America, since through the use of the dominant Catholic-centric paradigm we are reaching a point of diminishing returns in our analyses and arguments. I propose the need for a *paradigm of religious diversity*, which shows its contemporary relevance but also its historical depth. To achieve this reconceptualization, it is necessary to stop believing in the monolithic unity of the Catholic monopoly that has only been cracked in recent decades and consider that the production of religious beliefs and practices occurs not only within (socially recognized) “religious” institutions but also beyond them. These take place in *spaces of religious sociability* and in a number of *religious movement organizations* of very different characteristics where religious meanings and practices that are highly relevant to



people's daily lives are produced and transmitted. This is not a recent development, but is much older than what we usually think in the religious dynamics of our societies. In this text I offer multiple examples that try to make this multifarious social (religious) world visible.

Key words: *Religion; spirituality; social theory; healers; religious movement organizations*

RECIBIDO: 13 de marzo de 2021

ACEPTADO: 4 de junio de 2021

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Frigerio, Alejandro (2021) "Religión, *by any means necessary*. Ejemplos de toda esa diversidad religiosa a nuestro alrededor", *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 270-299.

He discutido en varios trabajos la necesidad de esforzarnos por reconceptualizar la manera en que estudiamos la(s) religión(es) en Latinoamérica, ya que con el paradigma catocéntrico dominante estamos llegando a un punto de retornos decrecientes en nuestros análisis y argumentaciones. He propuesto en vez, la necesidad de un *paradigma de la diversidad religiosa*, que muestre su relevancia contemporánea y antigüedad mayor de la pensada en nuestras sociedades. Para lograr esta reconceptualización es necesario dejar de creer en la unidad casi monolítica del monopolio católico que solamente se habría resquebrajado en las últimas décadas y considerar que la producción de creencias y prácticas religiosas ocurre no solamente por dentro de las instituciones religiosas socialmente reconocidas como tales sino también por fuera de ellas. Y que esto *no* sería un desarrollo reciente, sino que tiene una antigüedad mucho mayor que la que usualmente le asignamos en la dinámica religiosa de nuestras sociedades.

En un trabajo anterior (Frigerio, 2020), argumenté que, nuestra vinculación de la actividad religiosa, casi exclusiva con la existencia de *determinados* tipos de grupos con cierto nivel de organización, perduración en el tiempo y que producen *identificaciones* religiosas, se debe al predominio en nuestros análisis de perspectivas excesivamente catocéntricas y sobre-institucionalizadas de la misma, así como a la vigencia de una epistemología "modernista" (que asume que la diferenciación funcional, el individualismo y el racionalismo son

la manera “en que las cosas son” –ver Ammerman 1997 y Semán 2001). Abogué entonces por la necesidad de ir más allá de estos grupos (que habitualmente caracterizamos como “iglesias” o “sectas”) y examinar los numerosos *espacios de sociabilidad religiosa* y la gran cantidad posible de *organizaciones de movimientos religiosos* donde se producen y transmiten significados y prácticas religiosas que son muy relevantes para la vida cotidiana de las personas, pero que suelen pasar por debajo de nuestro radar teórico-analítico por no corresponderse con la tipología avanzada por Weber y Troeltsch (Frigerio, 2020). En este texto deseo desarrollar los ejemplos empíricos de estas instancias de producción religiosa que no pude presentar adecuadamente en el trabajo anterior. Visibilizar la rica producción y circulación de creencias y prácticas religiosas por fuera de las instituciones religiosas –y sugerir la relativa antigüedad de este fenómeno– brinda más credibilidad a la afirmación de que el mentado “monopolio católico” habría sido *apenas* sobre las creencias y prácticas *socialmente legítimas*. Las personas siempre creyeron en, y se relacionaron con, seres suprahumanos de muy diversa índole –lo que rejerarquizó y resignificó a voluntad los propuestos por el catolicismo o propuso nuevos—*aunque al hacerlo siempre se arriesgaban a, o sufrían, diferentes grados de condena social*.¹

Esta producción y circulación no se puede explicar adecuadamente con los presupuestos teórico-conceptuales que subyacen usualmente a las ideas de “religiosidad popular” o de “espiritualidad”. La primera no resulta adecuada porque presupone determinados cortes de clase social que limitan innecesaria y arbitrariamente la popularidad de visiones cosmológicas y de nociones holistas de las personas (en una reformulación a Semán, 2001) y no da cuenta de la riqueza y profundidad de las diferentes ontologías que pueden subyacer a las relaciones que las personas establecen con seres suprahumanos (Frigerio, 2019a). La segunda, porque insiste mayormente en una visión infrasocializada de los individuos, y que sobrevaloriza su “autonomía” individual al ignorar los diferentes contextos y grupos de toda índole a través de los cuales los individuos pasan –de manera más regular o efímera– para elaborar su “espiritualidad” (Frigerio, 2016a). Entre el “individuo” y los “grupos religiosos” (reconocidos y validados socialmente y académicamente como tales) hay un amplio y rico mundo social que solemos invisibilizar por nuestras anteojeras teóricas (Frigerio, 2020). Los múltiples ejemplos que brindaré en este texto intentan visibilizar este múltifacético mundo social (religioso).

1. Por un paradigma de la diversidad

La versión más usual (y, admito, aquí simplificada) del paradigma catocéntrico supone que en el pasado el monopolio religioso católico habría determinado tanto a las *identidades* religiosas como a las *creencias* de los individuos y comprendería todas sus *prácticas* religiosas.² Esta visión dominante funde dimensiones cuya

1 Para una crítica de la idea del “monopolio católico” desde la historia, ver Di Stefano (2013a y 2013b).

2 Escuché por primera vez el término “católico-centrismo” en una exposición de Pablo Semán

correlación no debería darse por sentada, sino que debería ser objeto de examen. En un trabajo anterior (Frigerio, 2007) he propuesto que el catolicismo más bien sólo tendría la incidencia que se le asigna principalmente sobre las creencias y prácticas religiosas *socialmente legítimas*. La fuerte legitimidad social impondría una *identificación social* correspondiente y casi necesaria (la de “católico”), pero este predominio sería mucho menos efectivo sobre las creencias y prácticas religiosas *reales* de los individuos (y no ya socialmente legítimas o establecidas). Además, *esta identificación no necesariamente encontraría una correspondencia efectiva con las identificaciones personales y las identificaciones colectivas de quienes la adoptan*.³

Para la perspectiva dominante sobre el monopolio católico, entonces, el catolicismo era la religión monopólica que brindaba sentido, creencias e identidad a la población. Por una serie de cambios sociales (ocurridos tanto en Argentina, como en otras sociedades latinoamericanas y a nivel global con el advenimiento de la modernidad) se habría quebrado este “monopolio” y se habría creado un “mercado religioso”. En él, cada individuo elegiría a qué grupo pertenecer (o realizaría su propia síntesis de creencias, en una suerte de “religión a la carta”).⁴ Embutida en esta formulación a la vez resumida y muy genérica, hay *otros* presupuestos que conforman parte de nuestro bagaje analítico usual y que he criticado con detalle en otro trabajo (Frigerio, 2018): la ya mencionada exagerada importancia brindada a las identidades religiosas como forma de medir el monopolio y el subsiguiente quiebre de éste (la transición de un estado a otro es usualmente medida y especificada por la cantidad decreciente de personas que se identifican como “católicas”); la (con)fusión entre *identidades y creencias*; la poca atención hacia las distintas maneras de *regulación religiosa* que aún persisten –lo que de esta forma sobreenfatiza el “pluralismo” o la situación de (libre)mercado religioso actual–. También debe ser reevaluada críticamente la idea –más implícita que efectivamente enunciada, ya que tendemos a usar el concepto sin definiciones explícitas– de que la “religión” es principalmente un *sistema* de símbolos –que aluden a realidades últimas de significado o a planos sagrados de la existencia–. Sobre todo, debemos reevaluar críticamente la noción cristianocéntrica de que que la religión se transmite principalmente a través de

en la X Reunión de Antropología del Mercosur (RAM) realizada en Córdoba (2013). Para su versión del católico-centrismo, que es algo diferente de la mía, pero con la cual concuerdo en general, ver Semán (2014).

3 Este acto puntual de identificación ante una pregunta concreta –y no muy frecuente en la vida de una persona– no nos dice nada sobre qué lugar ocupa el ser “católico” en su *estructura de compromisos identitarios* y si ésta identificación tiene alguna relevancia para su *identidad personal* (su *self*). Que una persona haya optado por la identidad social de católico tampoco indica si se siente parte de un “nosotros” católico con la suficiente intensidad como para actuar colectivamente en beneficio de este grupo (“católico” como *identidad colectiva*). Mucho menos nos dice la identidad social de católico sobre sus *creencias*: las *identificaciones* son respuestas a la pregunta “quién soy yo” (y/o cómo me clasifican los otros) y otras a la pregunta “en qué creo yo” (Frigerio, 2007).

4 Sin duda estoy simplificando excesivamente lo que llamo perspectiva dominante del monopolio católico. Confío, sin embargo, en que será evidente para los lectores su familiaridad con estas ideas, así como su popularidad académica. De todas maneras, mi objetivo no es tanto realizar una crítica pormenorizada de este paradigma sino *ofrecer visiones alternativas de análisis*.

grupos religiosos que para serlo deben tomar las formas cristianas de *iglesia* o *secta*.

Enunciadas de manera positiva, estas críticas podrían dar lugar a un paradigma alternativo, el de la diversidad religiosa, que se basaría en las siguientes premisas:⁵

Es preciso comprender que el “monopolio católico” siempre estuvo principalmente sobre las *creencias (socialmente) legítimas* y no sobre las *creencias efectivas* de las personas.

El monopolio religioso implica un prolongado ejercicio del poder, y una alianza entre una religión y el Estado.

El resquebrajamiento del monopolio católico (o la disminución del poder de la Iglesia Católica) no implica la desaparición de la regulación de las religiones –siempre existe algún grado de regulación *social* de las religiones, además del *gubernamental*–.

Antiguamente, la situación no era tan “monopólica”, ni actualmente es tan “libre” el “mercado religioso”.

La existencia de diversidad religiosa no implica pluralismo: éste sería la valoración positiva del hecho de la diversidad.

Las identidades religiosas son mejor conceptualizadas como *identificaciones*: actos puntuales y contingentes de identificación *social*, que pueden tener poco valor o relevancia para las identificaciones *personales* y las *colectivas*. Las identificaciones religiosas no nos dicen nada sobre las creencias de las personas.

Nuestras definiciones usuales (raramente explicitadas) de religión sobreenfatizan su grado necesario de *sistematicidad* y de *institucionalidad*.

Es más productivo considerar a la religión como *los muy distintos tipos de relaciones que los humanos establecen con seres suprahumanos* que enfatizar en exceso que ésta se refiere a los “problemas últimos de la vida”.

Las cosmovisiones encantadas y las visiones holistas de las personas están más extendidas socialmente de lo que pensamos (mucho más allá de los sectores populares).

Nuestra conceptualización de lo que serían grupos religiosos es excesivamente cristianocéntrica y modernocéntrica.

Buena parte de los estudios actuales se debaten entre ontologías grupistas e individualistas, entre visiones hipersocializadas e infrasocializadas de los individuos (contenidas en los conceptos de “religión” y “espiritualidad”, respectivamente).

Es preciso prestar atención al amplio rango de organizaciones de movimientos religiosos y de situaciones de sociabilidad a través de las cuales los individuos adquieren y modifican sus ideas acerca de las maneras de relacionarse con seres suprahumanos. Es necesario tomar seriamente en cuenta la circulación de contenido religioso y de validaciones o críticas de ideas religiosas, en los medios de comunicación, en libros publicados por editoriales seculares, en películas y series de televisión y en las redes sociales.

5 Para una exposición más detallada y teórica y bibliográficamente fundamentada de estas premisas, ver Frigerio (2018 y 2020). En este trabajo estoy más interesado en presentar ejemplos empíricos que sustentan una visión alternativa.

No pretendo insinuar que no hay estudios relevantes ya realizados que puedan tocar estos diferentes puntos. Sin embargo, todo el conocimiento que hemos acumulado que muestra la existencia de distintos espacios de sociabilidad religiosa extra-institucionales, así como la relevancia de agrupaciones de muy diversa índole y permanencia en el tiempo a través de las cuales se transmiten y aprenden maneras de relacionarse con los seres suprahumanos, *no ha sido colocado dentro de una argumentación mayor* que muestre las limitaciones de nuestras formas usuales de visualizar la situación de las religiones. Estos aportes no se suelen concebir como relevantes al estudio o la teorización de la “diversidad religiosa” sino como contribuciones a subáreas específicas, como la “religiosidad popular”, la “Nueva Era” o la “antropología de la salud”. No se piensan como aportes a un replanteo general de la manera en que pensamos la producción religiosa, que sigue siendo eclesiocéntrica, modernocéntrica y catolicocéntrica (ver Semán, 2014 para una de las primeras críticas al respecto, también Parker, 2010).

En lo que resta del trabajo, quiero hacer una exposición transversal a las distintas áreas en que solemos dividir nuestro estudio de la religión (y/o de campos “conexos” a ella) para mostrar cómo circula y se (re)produce conocimiento religioso de manera cotidiana (y más antigua de lo que suponemos) en contextos que no siempre son considerados “estrictamente” (o *legítimamente*) “religiosos”.

2. La variabilidad de espacios de sociabilidad religiosa y de organizaciones de movimientos religiosos

a) Los soportes sociales del circuito alternativo de la espiritualidad Nueva Era

En este muestrario de ejemplos de espacios de sociabilidad religiosa, colectivos religiosos y organizaciones de movimientos religiosos de la más diversa índole, comenzaré por el área donde, al menos localmente, este tipo de espacios y agrupaciones laxas ha sido más reconocido: el de la espiritualidad Nueva Era –quizás porque para muchos no es exactamente “una religión” y entonces no hay que buscarla en las agrupaciones donde tradicionalmente se produce y transmite–.⁶

Siguiendo a Carozzi (2000) y a Heelas (1996), considero que el núcleo principal de ideas del marco interpretativo de la Nueva Era –*que mejor permite construirla como un objeto de estudio claramente distinguible de otros que le son afines*, o de otras prácticas que estarían más bien en su periferia– está comprendido por los siguientes postulados: 1) la idea de la existencia de una chispa divina o un “*self* sagrado” dentro de cada individuo, 2) la idea de *desarrollo* espiritual, como modo de contactarse con o manifestar ese *sacred self*, lo que elimina las barreras del “ego cotidiano” que lo ocultan, 3) dentro de una *cosmovisión holista* que postula relaciones necesarias entre ese *sacred self*, la naturaleza y el cosmos –de modo tal que el desarrollo o la transformación en uno afecta a los demás (Frigerio, 2013)–. La idea de “un interior bueno y sagrado” (Carozzi, 2000) que

6 Recordemos su crítica categorización como “nebulosa mística-esotérica” o su encuadre usual dentro de la “espiritualidad” “posmoderna”.

es necesario contactar o manifestar por distintas prácticas y técnicas es clave para distinguir una cosmovisión *new age* de otras que también pueden ser holistas pero que partirían de una noción de persona más acorde con la vigente en sociedades tradicionales (ver Semán, 2001 para el holismo de los sectores populares) y no, como la de la Nueva Era, especialmente apropiada para sectores medios ilustrados urbanos (Frigerio, 2013).

Más allá de esta definición de las características teológicas *inmanentes* de la Nueva Era, a los propósitos de este trabajo conviene señalar que esta búsqueda y desarrollo del *self* sagrado se da a través de la circulación por (muy) distintos tipos de agrupaciones que componen un “circuito alternativo” (Magnani, 1999; Carozzi, 2000). En este circuito, a través de talleres, seminarios, cursos o participaciones grupales prolongadas, los individuos van aprendiendo cuáles serían las características de este *self* sagrado así como las maneras adecuadas para contactarlo y desarrollarlo y proyectarlo hacia las acciones de su vida cotidiana. Las formas de transitar por este circuito son muy variadas e idiosincráticas, pero como argumentó y mostró localmente Carozzi (1999), es en la *interacción* con estos diferentes tipos de colectivos y sus gurúes y otros participantes que el individuo aprende el vocabulario de motivos (*vocabulary of motives*) que le permitirá sostener y reafirmar su “autonomía”. El individuo *aprende a manifestar* que es “autónomo” al circular por estos espacios de encuentro social –de naturaleza muy diversa– que valoran la enunciación verbal de esta “autonomía” (al tiempo que la *enseñan*) (Carozzi, 1999). Como señala Wood:

En el caso de la sociología de la espiritualidad, un inductivismo naïve ha resultado en que las declaraciones de los individuos de que están ejerciendo autoridad sobre su vida espiritual se ha trasladado a-criticamente a las afirmaciones sociológicas de que este es realmente el caso. Los sociólogos han transformado los discursos nativos sobre el control de la propia vida en pronunciamientos analíticos de que efectivamente se ejerce la autoridad del yo (self-authority.) (Wood 2010: 270)

Entre las varias posibilidades de creación y diseminación de “*las prácticas religiosas conocidas como neoesotéricas*”, Magnani señala: “*consultorios, academias, centros, tiendas, librerías, puestos, escuelas, asociaciones*” (1999: 113; 127). Todas estas modalidades involucran situaciones y niveles de “grupidad” muy diversas, con muy diferentes grados de perduración en el tiempo (desde pocas horas hasta cursos de meses) y grados de organización formal y reconocimiento legal también muy variable.⁷ Pero todas ellas son relevantes porque en ellas se *aprenden*

⁷ Brubaker (2002) señala que en ciencias sociales tendemos a usar irreflexivamente el concepto de *grupo* –sin problematizar su definición ni mucho menos la efectiva existencia de “grupos” en la realidad–. Se refiere principalmente al análisis de la etnicidad, pero su perspectiva puede ser utilizada con provecho para el estudio de la religión. Si por “grupo” se entiende “una colectividad claramente circunscripta, que se reconoce, orienta e interactúa mutuamente, que se intercomunica de manera efectiva, y posee un sentido de solidaridad, una identificación corporativa y la capacidad para un accionar colectivo.” Brubaker propone que resulta más interesante analizar la manera en que se puede (o no) llegar a este grado de integración grupal. Asimismo, resulta más interesante y realista ver y comprender los distintos y variables niveles

maneras de conceptualizar y relacionarse con los seres suprahumanos (o, en estos casos, de desarrollar el propio *self sagrado inmanente*).⁸ Por las características del circuito, probablemente no se produzcan ni sugieran *identificaciones* religiosas (salvo, quizás, la identificación personal de “buscador”). Estas distintas formas de reunión e interacción social han sido notadas pero poco teorizadas y prácticamente nunca consideradas como parte de *una tipología de grupos religiosos* (probablemente porque ellos tampoco se identifican como “religiosos”). Los estudiosos prefieren brindar explicaciones más macrosociológicas para dar cuenta del atractivo y la expansión de este movimiento.⁹

b) La creciente eclesificación de las devociones a santos populares

Más arriba, sostuve que la religiosidad popular ha sido el lenguaje analítico más común con el que más hemos intentado diferenciarnos de los estudios académicos anglófonos y francófonos de la religión. Las particularidades históricas del proceso de conquista y colonización de Latinoamérica, los substratos indígenas y africanos de nuestras culturas y sociedades han dado como resultado “modernidades alternativas” diferentes a la europea o norteamericana que es preciso comprender de maneras diferentes. Para interpretar las particularidades de nuestra “religiosidad popular” usualmente se recurrió a conceptos como “matrices culturales sincréticas” o “lógicas simbólicas” (Ameigeiras, 2008 y 2011; Parker, 1993), que invocaban un contexto cultural y un desarrollo histórico específico pero que no se engarzaban suficientemente bien con los estudios de caso para ver la agencia individual y colectiva que actuaban por debajo de (o más allá de) la sobredeterminación de “clase” y “cultura”.¹⁰

Aún en los contextos celebratorios que patrocina la Iglesia Católica –las grandes fiestas en los días de los santos por ella reconocidos– se puede ver cómo los propios fieles hacen utilizaciones heterodoxas del tiempo, el espacio y los símbolos propiciados por la institución que revelan la vigencia de ontologías muy diferentes de la católica. Un buen ejemplo es la celebración en Buenos Aires de San Cayetano, el muy popular patrono del trabajo, cada 7 de agosto.¹¹

intermedios de “*grupidad*” (*groupness*) posibles –en vez de presuponer la existencia lisa y llana de “grupos” constituidos en el mundo real (Brubaker 2002: 168-169; 2003)–.

8 Las posibilidades son innumerables, habría que agregarles, como mínimo, los *eventos masivos* y las *ferias de espiritualidad* (ver Vargas y Viotti, 2013 para un revelador análisis de caso).

9 Semán y Battaglia señalan que en la última década “las ideas de la Nueva Era han cambiado su estatuto [...] De un conjunto de prácticas y representaciones que se instalaban, legitimaban y desarrollaban en instituciones específicas y en círculos de entendidos ha pasado a ser un lenguaje cotidiano y masivo. Mientras durante los años 1990 ciertas ideas circulaban en talleres restringidos [...] en la actualidad están omnipresentes en el lenguaje cotidiano e inscriptas en circuitos de prácticas menos exigentes” (Semán y Battaglia, 2012: 449). Actualmente estaríamos transitando “la nueva era de la Nueva Era” (Semán y Viotti, 2015)

10 No pretendo en este breve apartado hacerle justicia a las múltiples reflexiones latinoamericanas sobre religiosidad popular –para reseñas específicas y agudas al respecto ver Carozzi, 2005; Martín, 2007 y 2009; De La Torre, 2012 y De La Torre y Martín, 2016–.

11 Desde mediados de la década de 1980 hasta la actualidad, asistí en múltiples oportunidades a la festividad de San Cayetano en el barrio de Liniers, en la ciudad de Buenos Aires. La doble fila de fieles (una mucho más larga para tocar al santo, otra bastante más corta para las misas) es un rasgo que se mantiene a través de los años. La presencia de sacerdotes

Desde al menos la década de 1980, y probablemente antes, la iglesia que alberga la imagen milagrosa del santo está rodeada de santerías donde, junto con las de los santos católicos, se venden también imágenes de “santos populares” –no reconocidos por la Iglesia–. De manera aún más importante, se comercializan también conspicuamente las imágenes de *caboclos*, *pretos velhos*, *exús* y *orixás* que se veneran en los miles de templos de religiones de origen afro que hay en la ciudad y el Gran Buenos Aires. De hecho, en la década de 1980 cuando la presencia de estas religiones era casi invisible, la cantidad de imágenes que se encontraban en estas santerías daban cuenta de su indudable existencia. Así, la casa del santo católico más popular en Argentina (seguido de cerca actualmente por San Expedito) está desde hace décadas asediada por evidencias de una visible e importante diversidad religiosa, propiciada por agentes populares seculares que, al producir y vender distintos tipos de imágenes y al educar a sus clientes en los usos de los productos que venden, cumplen un importante y académicamente ignorado rol en la dinámica de la economía religiosa popular de la ciudad (afroumbandista, católica).

Tradicionalmente se realizan dos colas para entrar a la iglesia el día de la festividad, una para tocar al santo, la otra para asistir a la misa. La cola para tocar al santo tiene varias cuerdas de largo (hay gente que se instala con más de una semana de anticipación para ser los primeros en entrar) y es mucho mayor que la de las misas. Esto evidencia una ontología popular muy diferente a la oficial: tocar la imagen es mucho más relevante para los fieles que participar del sacramento eclesial. Los sacerdotes han intentado remediar esta situación en los últimos años. Han salido de la iglesia, instalado un escenario en la calle donde se realizan oficios religiosos, y ubican sacerdotes en distintos puntos de los alrededores para que la gente pueda confesarse o charlar con ellos. Además de las santerías –poco ortodoxamente “católicas”–, las calles están pobladas de pequeños puestos cuyos dueños, pequeños *entrepreneurs* (también) religiosos, venden toda clase de imágenes, católicas o no (aunque preponderen las del festejado, claro). Así, los espacios circundantes a la iglesia (todos los días en las santerías; el día de festejo del santo también en la calle y veredas) se transforman en ámbitos de sociabilidad religiosa alternativa a la propuesta por la Iglesia, en los cuales los fieles pueden escuchar de sus pares testimonios de milagros y aprender formas adecuadas de relacionarse con el santo –el manejo de sus imágenes, formas de realizar pedidos, conexiones holistas existentes entre la salud física-psíquica-espiritual, entre otras–. La propia Iglesia reconoce esta realidad, e intenta controlarla a través de la salida de sus sacerdotes a la calle y la ocupación de estos espacios alternativos por sus propios rituales y clérigos.

Dentro de las mismas celebraciones oficiales de la Iglesia, por lo tanto, los fieles y los agentes religiosos populares crean espacios de sociabilidad religiosa en los cuales puedan manifestar (y aprender con sus pares) ontologías diferentes que pueden involucrar relecturas radicales de símbolos católicos y maneras

confesando en las calles fue particularmente notoria en la celebración de 2017 (aunque puede haber comenzado antes). En otros días, que no eran de fiesta, recorrí las santerías vecinas a la iglesia, para relevar las imágenes que allí se venden.

diferentes de relacionarse con los seres suprahumanos, que abarcan una cantidad mayor que la propuesta desde el mundo “católico”.

Estas relecturas, disputas y la manifestación de ontologías diferentes son mucho más evidentes, todavía, en las actividades llevadas a cabo en los numerosos altares domésticos a santos (reconocidos o no por la Iglesia) y principalmente en las cada vez más numerosas capillitas que se construyen en las esquinas y calles de los barrios (generalmente populares).¹² También, y en mucha mayor medida, en los santuarios públicos dedicados a santos populares que se construyeron en diversas localidades del Gran Buenos Aires y que funcionan como verdaderas iglesias del Gauchito Gil o de San La Muerte.¹³

De la situación más “tradicional” en la que un altar doméstico podía abrirse a los vecinos o parientes cuando fuera necesario, y al vecindario en general en la fiesta del santo, hemos pasado a un creciente proceso de eclesificación de (al menos algunas de) las devociones populares (Fidanza y Galera, 2012; Frigerio, 2016b).¹⁴ Esto es evidente cuando se erigen templos abiertos al público cuyos dueños se transforman en mediadores privilegiados con el santo e intentan crear una asistencia fidelizada a través de actividades regulares de muy distinto cuño, mensuales, semanales y diarias (en este caso, generalmente consultas o “atención espiritual”). Por ejemplo, uno de los templos de San La Muerte en Buenos Aires ofrece bautismos y casamientos, consultas “espirituales” diarias, fiesta con procesión, música y misa el día del santo y crecientemente suma devociones a otros santos populares (San Jorge, la propia Santa Muerte mexicana) como forma de tener un calendario religioso anual del cual los devotos pueden participar.

Los templos más grandes del Gauchito Gil y de San La Muerte en el Gran Buenos Aires se caracterizan por ser amplios espacios abiertos con uno, dos o más galpones con imágenes, altares, espacios de curaciones, mesas para comer asado y escenarios musicales (Frigerio, 2016b). Funcionan, además, como lugares de reuniones semanales o mensuales para escuchar y bailar chamamé –música de la provincia de Corrientes, de donde viene originalmente el culto a estos santos, que en las fiestas religiosas es también bailado pero ya como una ofrenda al santo celebrado–.

Existen actualmente, entonces, toda una gama de altares donde los devotos pueden rendirles culto y, sobre todo, interactuar con otros devotos; consultar y ser sanados por los mediadores privilegiados con el santo, o simplemente “estar” con su santo –orat, dejar ofrendas, o comer y escuchar música–. Los antiguos pequeños altares al borde de las rutas –espacios originales de la devoción más individual, que eran “no lugares” libres del control policial o eclesial– siguen vigentes pero se complementan ahora con pequeños altares en las esquinas de

12 Un estudio de Suárez (2016) muestra que un 55% de su muestra de creyentes residentes en villas miseria tenían altares domésticos.

13 Estudios recientes realizados en México también dan cuenta de la importancia de los altares domésticos (De la Torre y Salas, 2020; Gervasi, 2020), así como de la creciente eclesificación de cultos populares como los de La Santa Muerte y el Niño Fidencio (Hernández, 2016; Gervasi, 2020).

14 He realizado trabajo de campo en altares de San La Muerte y el Gauchito Gil desde el 2000 en la ciudad de Buenos Aires y desde 2013 en altares del Gran Buenos Aires.

los barrios; con altares domésticos de cierto tamaño que devienen semi-públicos y cuyos dueños pueden oficiar de curanderos; con casas transformadas en altares públicos con días de consulta, de fiesta y de otros oficios. También con grandes fiestas los días de los santos realizadas en pequeños campos –ya más donde el Gran Buenos Aires se disuelve en la Pampa– en los cuales también se realizan festejos, en otras fechas más seculares, como el Día del Niño o recitales de chamamé –que permiten utilizar el espacio regularmente–. En todos estos espacios y encuentros colectivos, los devotos pueden reafirmar su condición de “promeseros” (del Gauchito Gil, de San La Muerte, o de ambos), que crecientemente pasa a ser su identificación religiosa *personal* más importante –aún cuando su identificación *social* pueda seguir siendo la de “católicos”–.¹⁵ En estos muy variados espacios de sociabilidad, que en su forma más organizada entran muy claramente en la categoría de organizaciones de movimientos religiosos, aprenden las cualidades de los seres suprahumanos a los que rinden devoción, así como las formas apropiadas de relacionarse con ellos. Esto se hace a través de la interacción pedagógica con otros devotos y/o con los mediadores privilegiados –los dueños de los santuarios o sus acólitos ayudantes–.

c) Las “consultas individuales” como espacios de sociabilidad religiosa

En un trabajo pionero, Carozzi (1993) mostró como la consulta individual con una *mãe de santo*, aún cuando se realizara sin tener idea de estar ante un especialista “religioso” (muchos creían estar ante una “adivina” o una “bruja”) tenía un efecto significativo en la manera en que la persona se concebía a sí misma, a sus circunstancias y a su relación con determinados poderes suprahumanos. Las consultas podían volverse periódicas, ser complementadas con “trabajos espirituales”, con la asistencia a “sesiones de caridad” y quizás, eventualmente, con el ingreso al grupo de médiums del templo (Carozzi y Frigerio 1997). Aún sin llevar a una conversión religiosa, si la consulta inicial tenía algún éxito y otras la seguían, la visión de la (o el) consultante del tipo y calidad de seres suprahumanos existentes con los cuales relacionarse para su propio beneficio podía verse modificada significativamente.

En este caso se trata de un especialista religioso de un grupo minoritario que crea identificaciones religiosas (“umbandista”). Como he señalado más arriba, las “consultas espirituales” individuales también son frecuentes en los nuevos santuarios públicos para el Gauchito Gil o San La Muerte. Además de organizar las fiestas multitudinarias anuales, los dueños o cuidadores de santuarios suelen brindar dos, tres o cuatro días a la semana consultas espirituales a los devotos, que recurren a ellos por problemas de salud, dinero o amor. Estos mediadores privilegiados con el santo y/o sus ayudantes se transforman en “otros significantes” que transmiten visiones holistas –o confirman las de sus pacientes– que concatenan la salud física, con la psíquica y con la espiritual y prescriben maneras apropiadas de mantener relaciones benéficas con los seres suprahumanos. La relación con estos mediadores privilegiados puede llevar

15 Ver Frigerio (2007) para una discusión de los niveles de identificación (“identidades”): personal, social y colectiva.

a que sus consultantes adopten la identidad de “devoto” –o, de manera aún más comprometida, la de “promesero”– de sus santos (algo particularmente importante para devotos del Gauchito Gil y de San La Muerte). Esta identificación puede ser muy relevante a nivel de la *identidad personal*, y aún de la *colectiva* –los promeseros se reconocen como tales, y emprenden viajes conjuntos a los santuarios más conocidos en Corrientes, o visitan los santuarios del Gran Buenos Aires en las fechas correctas, dejan ofrendas y bailan chamamé en honor a sus santos–. En la mayor parte de los contextos de interacción cotidiana, su identidad social seguirá siendo la de “católico”, pero para su identidad *personal* la condición de promesero será particularmente importante.

Hay otros casos en los cuales las consultas espirituales parecen no afectar de manera alguna las identificaciones religiosas (en ninguno de los tres niveles: personal, social colectivo) pero sí pueden tener incidencia, de todas formas, en las maneras en que las personas se relacionan con los seres suprahumanos. Esto sucede con los especialistas a los cuales solemos considerar “tan sólo” “curanderas”, “adivinas” o “brujas” (y que también pueden así denominarse) y a quienes solemos ubicar, de manera bastante imprecisa y no siempre debidamente justificada, dentro de los campos del “ocultismo”, el “curanderismo”, entre otros. Como estas interacciones suelen ser meramente individuales y no crean congregaciones de creyentes (sino apenas una clientela) solemos asignarlas –siguiendo una tradición que nos viene al menos desde Durkheim– al rubro de la “magia” y no de la “religión”.

Sin embargo, casi siempre estas/os especialistas tienen símbolos religiosos o altares de manera muy visible en los lugares donde brindan consultas y recetan trabajos, oraciones o comportamientos relacionados con santos u otros seres poderosos que promueven nuevos significados y maneras de relacionarse con estos seres suprahumanos. Aunque no proponen identificaciones religiosas, fomentan interpretaciones heterodoxas de símbolos religiosos provenientes de las iglesias instituidas o de religiones minoritarias.

De manera más específica, podemos afirmar que:

- Pluralizan el espectro de seres suprahumanos con los cuales sus consultantes pueden relacionarse (añadiendo, por ejemplo, al Gauchito Gil a Iemanjá o a la Pomba Gira de las religiones afrobrasileras, aunque descontextualizadas de las cosmovisiones originales).
- Rejerarquizan los seres suprahumanos católicos (le pueden otorgar más importancia a San Jorge o a San Expedito o a cualquier santa de su preferencia sobre Jesucristo o la Virgen).
- Promueven nuevas maneras de relacionarse con ellos.
- Generan o reafirman nociones holistas de la persona, que vinculan los planos físico-psicológico-espiritual-social y hasta cósmico en la búsqueda de la salud o el bienestar de sus consultantes.
- Validan o incentivan visiones encantadas de la realidad.
- Confirman la existencia de seres y energías negativas que los consultantes deben evitar o combatir.

Las interacciones frecuentes con estos especialistas –que pueden ser puntuales y acotadas, o frecuentes y regulares hasta durar años– pueden no producir

cambios en las *identificaciones religiosas* de las personas, pero sin duda acarrearán modificaciones de las *creencias y prácticas religiosas* de sus consultantes.

Este tipo de consultas individuales en las que intervienen símbolos religiosos y seres suprahumanos para resolver todo tipo de problemas (y no sólo de salud) tienen una larga historia en la Argentina, pero han sido poco estudiadas. Cuando aparecen en estudios académicos, lo hacen principalmente y solamente como “curanderas/os”, cuya relación con el campo religioso de la época es cuanto menos tenue –siempre se resalta en cambio su relación con la medicina biomédica y su relación de competencia con los médicos profesionales.

La presencia de estos practicantes en nuestro país es visible desde al menos 1869, cuando el primer censo realizado en ese año mostró que el número de curanderos existentes duplicaba al de los médicos.¹⁶ Lejos de perderse en la irrelevancia con el avance de la medicina científica, las adivinas/curanderas continuaron populares en la ciudad de Buenos Aires durante toda la primera mitad del siglo XIX –lo que causó la preocupación de varios medios de comunicación de la época (Bubello, 2008a)– y llegan hasta nuestros días, donde los medios más que incentivar campañas en su contra resaltan, de manera periódica su extrañeza ante su presencia. Casi con la regularidad de un reloj, periodistas de los principales medios cada tres o cuatro años realizan notas sorprendidos ante “la moda de las brujas” –como si no tuvieran una tradición centenaria en nuestra ciudad.

Académicamente, las adivinas y brujas han caído dentro del subcampo de estudios del ocultismo y las curanderas, previsiblemente, dentro del de “curanderismo” (área que parece haberse ubicado dentro de la antropología de la salud o de los estudios históricos). Son escasos, por no decir casi nulos, los estudios de antropología o sociología de la religión que en Argentina hayan abordado estos temas (por una división algo arbitraria de las subáreas de incumbencia, como argumenté en otro trabajo) (Frigerio, 2019b). Es claro que la división entre “adivinas”, “brujas” y “curanderas” (y sus símiles masculinos) es absolutamente arbitraria: frecuentemente sus actividades se sobrepone o es muy difícil distinguirlas empíricamente –más allá de cómo algunas practicantes se autoidentifican o qué nombres, también arbitrarios, utilizan los medios que los estudiosos analizan para pesquisarlas–.

Varios de los trabajos sobre el tema realizados por historiadores o por antropólogos señalan la relación estrecha que se suele establecer entre curanderos y religión, ya sea porque éstos se sienten portadores de, o beneficiados por, un don divino, porque curan por la gracia de Dios, porque utilizan símbolos u oraciones religiosas (mayormente católicas) o porque invocan a santos y vírgenes católicas. Esta relación ha sido encontrada tanto en estudios históricos como en estudios contemporáneos, en el interior del país, en contextos rurales (Idoyaga Molina y Sarudiansky, 2011; Strasser, 2014; Bubello, 2008b; Dahhur, 2019a), pero también en contextos urbanos (Fleitas 2007, Oliszewski 2016) y en el Gran

16 El Censo de Población de 1869 identificó para todo el territorio de Argentina 1047 curanderos, más del doble de los médicos contados, que llegaron a 458 (Rodríguez, Carbonetti y Andreatta, 2013).

Buenos Aires (Viturro 1998, Prelorán et al. 2001). Pocos trabajos, sin embargo, se focalizan en esta relación, quizás porque la consideran de carácter impuro e interesado o como una mera forma de evitar acusaciones de ejercicio ilegal de la medicina, etc (Oliszewski, 2010). Buena parte de los análisis que señalan algún tipo de relación entre curanderismo y religión no la examinan en profundidad, ya que están más preocupados por temas relacionados con la salud: la efectividad simbólica, la relación con los médicos, el tipo de hierbas o medicinas utilizadas, las modalidades del pago. Por el encuadre subdisciplinario de los estudios, el aspecto terapéutico está siempre enfatizado por sobre el religioso (ver: Idoyaga Molina, 2015 y Dahhur, 2019b). No hay nada necesariamente malo en este tipo de énfasis, pero es hora de considerar la relevancia de estos agentes mágico-religiosos también para la economías religiosas de nuestras sociedades –y no sólo para los “sistemas terapéuticos”–.¹⁷

d) Diferentes espacios de sociabilidad y niveles de grupidad en religiones minoritarias

Para el caso de la Umbanda y las religiones de origen afro en Argentina, es difícil establecer los espacios de sociabilidad religiosa más informales así como las distintas formas de *grupidad* posibles, ya que el límite entre la formalidad y la informalidad es impreciso. La experiencia etnográfica actual muestra una multiplicidad de situaciones que constituyen un *continuum* de espacios de sociabilidad que comprende “casas familiares - casas templos - templos constituidos”.¹⁸ Este *continuum* va desde templos establecidos, con inscripción en el Registro Nacional de Cultos y carteles a la calle que los identifican como tales y que no funcionan como viviendas de los líderes religiosos (los menos), a casas-templos con espacios diferenciados entre el templo y la vivienda doméstica –ya sean en la misma construcción, o a través de otra en el jardín o el patio–, a casas con un par de cuartos dedicados a la religión (uno que funge como cuarto de santo y otro como salón para las ceremonias públicas), a casas comunes con un altar pequeño cuyos muebles del living se corren semanalmente para realizar las sesiones regulares de Umbanda o Quimbanda.

Aún cuando muchos de los templos establecidos comenzaron como meros espacios domésticos, sus líderes ahora critican la informalidad y la poca seriedad de esta práctica hogareña. Para muchos practicantes, sin embargo, esta es su primera experiencia en la Umbanda o Quimbanda, en grupos que son constituidos por familias extensas y amigos más íntimos. Es un primer paso en un largo camino que podrá (o no) culminar en iniciaciones formales y en la inauguración de templos más organizados. Este tipo de experiencia, denostada por los practicantes, también pasa por debajo de nuestro radar teórico-conceptual.

17 Siguiendo a Stark y Finke (2000: 193) considero a la “economía religiosa” como “*el total* de la *actividad religiosa* aconteciendo en una sociedad”. Prefiero esta expresión a la de “campo religioso” porque veo a este concepto demasiado sesgado hacia las creencias y prácticas que los especialistas socialmente legitimados consideran “religión” –o, al menos, en su utilización local–. Como argumenté en otro trabajo, sin embargo, mi definición de “religión” es diferente de la de Stark y Finke (Frigerio, 2020).

18 He realizado trabajo de campo en templos afroumbandistas de la Capital y el Gran Buenos Aires desde 1985.

Son este tipo de proto-colectivos, generalmente en barrios muy populares, los que también irradian alguna forma de las creencias afroumbandistas hacia las devociones populares (practicadas por ellos mismos o sus parientes y vecinos) llevando a novedosos “sincretismos” y a la superposición de lógicas devocionales (ver Frigerio, 2016b para la creciente interrelación entre la devoción de San La Muerte y la Umbanda).

La historia del Espiritismo en el país muestra que esta práctica doméstica no es patrimonio exclusivo de la Umbanda ni tampoco una forma reciente. Los estudios sobre su desarrollo en Argentina dan cuenta de la cantidad de “centros familiares” de práctica que luego evolucionaron a “escuelas” –y muchos otros que no–. En la casi única historia comprehensiva del kardecismo local, Gimeno, Corbetta y Savall (2013: 135-138) brindan varios ejemplos que atraviesan muchas décadas de su práctica. Es interesante ver cómo las sociedades más establecidas en un principio alientan estos “centros familiares”, posteriormente, en un segundo momento, intentan controlarlos, los condenan y prohíben a sus miembros participar de ellos bajo pena de expulsión para luego, a mediados del siglo XX, al notar un estancamiento en su membrecía, volver a reivindicarlos como una manera de dinamizar la cruzada espiritista. La existencia de estos grupos es antigua y prolongada, ya que fue común tanto en la historia del kardecismo local (comenzando a fines del siglo XIX) como en la de la variante de espiritismo vernáculo conocida como la Escuela Científica Basilio desarrollada a partir de la década de 1920.¹⁹

Pese a las críticas de los espiritistas y umbandistas ahora ya más “establecidos” e institucionalizados, estas situaciones hogareñas y cuasi-públicas (a las que asisten la familia extensa, los amigos y también amigos de los amigos) cumplieron un rol crucial en la expansión de ambas religiones por el país. Para el caso de la Umbanda, que sigue creciendo, es probable que estos templos-casas informales todavía sean, numéricamente hablando, más importantes que los templos establecidos que públicamente se reconocen como tales.²⁰

La multiplicidad de colectivos con diferente grado de “grupidad” (*groupness*) y de espacios de sociabilidad en los cuales se crea y transmite “religión” también se evidencia dentro de *otras* tradiciones religiosas como el pentecostalismo; en ocasiones, como parte del funcionamiento más periférico o de extensión de grupos más “tradicionalmente” religiosos con distintos grados de autonomía de los mismos. Pensemos en las actividades que suceden fuera de los templos evangélicos, en contextos “seculares” más íntimos o más públicos: los grupos de oración o de estudio bíblico, las células hogareñas, las campañas evangelizadoras o de sanación –una variedad que en mucho ayuda a entender el crecimiento de este movimiento religioso–.

Pablo Semán (2010: 17) ya ha señalado la importancia de las pequeñas iglesias barriales en la expansión del pentecostalismo. Según el autor,

19 Fundada en Buenos Aires en 1917, para ser precisos. Ver Ludueña (2013) para un panorama del desarrollo de los distintos tipos de espiritismo y de su estudio en Argentina.

20 Otro ejemplo antiguo que merece ser mencionado es la “logia teosófica” que describe someramente el periodista y escritor Roberto Arlt en 1920 (Arlt, 2014).

Se trata de pequeños locales que no pertenecen a ninguna denominación o red de iglesias, que muchas veces son liderados por mujeres, que realizan escaso proselitismo y cuentan entre su feligresía un gran porcentaje de vecinos y familiares. Cuanto más pobre es el barrio, más abundan estas pequeñas iglesias.

Ocho de las nueve iglesias estudiadas por Semán en un barrio del sur del conurbano bonaerense funcionaban en la casa del pastor –“muchas veces, prolongación de su living” (Semán 2010: 31)–, de manera llamativamente similar a los ejemplos que ya mencioné para la Umbanda y el Espiritismo.

Otro tipo de espacio de sociabilidad pentecostal que ha recibido poca atención en la bibliografía local (y regional) es el de los *grupos celulares* que suelen funcionar en hogares, pero que pueden extenderse, al menos inicialmente, a ámbitos (“seculares”) de los más diversos. La desatención académica a estas reuniones que son utilizadas por la mayor parte de las iglesias pentecostales –y que según los propios nativos cumplen un rol fundamental en su expansión (ver Marzili 2019)– es otra muestra de la atención desmedida brindada a grupos estables, públicos, más numerosos en desmedro de los grupos más informales y semipúblicos.²¹ Estos grupos están generalmente insertados dentro de la estructura formal de las iglesias, pero se hallan a cargo de líderes laicos y el control que puedan tener los pastores sobre sus actividades es muy variable. Las iglesias incentivan la existencia de estos grupos –porque están muy conscientes del rol que cumplen en su expansión– pero a la vez intentan mantenerlos bajo su control en la medida de lo posible a través de diferentes manuales y talleres (Marzilli, 2019). Son una buena muestra de la variedad de posibilidades organizativas del mundo pentecostal, que va de grupos domésticos a grupos públicos y cerrados dentro del espacio físico de la iglesia, a una cantidad de actividades (sociales y evangélicas) en las calles y a eventos multitudinarios como campañas de sanación y liberación –un espectro variado y complejo de alternativas del cual aún no hemos dado cuenta del todo en nuestros estudios–.

e) La religión a través de la industria cultural y los medios de comunicación

Si en la búsqueda de las maneras en que se transmiten los postulados sobre las formas posibles y efectivas de relacionarnos con seres suprahumanos prescindieramos de la necesidad de hacer referencia casi obligatoria y exclusiva a grupos religiosos con características muy específicas, a contextos (social y académicamente considerados) “apropiados” o a actores sociales “legitimados”, podríamos ver que una manera significativa en la cual estos postulados y relaciones se crean y circulan en nuestra sociedades incluye también la industria cultural, los medios de comunicación y las redes sociales e internet. No me refiero aquí a la “industria cultural religiosa” (Semán ,2014), a las editoriales y medios de comunicación íntimamente ligadas a, o propiedad de, grupos

21 Aunque hay que reconocer que sin duda es más difícil realizar trabajo de campo en estas reuniones más pequeñas y domésticas, el trabajo pionero de Mabel Prelorán (1994; 1995) muestra que no es imposible hacerlo.

religiosos –ni a la utilización que ellos hacen de redes sociales e internet–.²² En este apartado hablo de editoriales y medios de comunicación que se presumen –y son identificados por otros como– “seculares”, que no reconocen ninguna conexión con iglesias, grupos o confesiones religiosas. Sus productos y discursos, por ello, no estarían “espiritualmente marcados” –para utilizar una expresión de Algranti, Ruffa y Castro (2020)–.

Sin embargo, estos ámbitos “seculares” también producen y difunden y, sobre todo legitiman socialmente –o, por el contrario, deslegitiman– ideas y prácticas religiosas que tienen profundo impacto en cómo los individuos visualizan a, y se relacionan con, los seres suprahumanos en su vida cotidiana. Como esta producción no se origina en agentes religiosos, son rara vez, o mucho menos de lo deseable, considerados parte de lo que los académicos de la “religión” deberían estudiar –pero ciertamente participan de lo que Besecke (2005) denomina *conversación social* acerca de la religión–.

Quiero hacer referencia aquí a un ejemplo significativo para la Argentina que no ha sido estudiado como se merece (tampoco pretendo hacer justicia con esta breve reseña). Es el caso de Víctor Sueiro, un conocido periodista devenido autor de *best sellers*, conductor de un programa de televisión y editor de una colección de fascículos para una importante revista semanal. Es un ejemplo poco común, pero revelador, de la producción de significados religiosos de gran alcance y de la interacción que se puede establecer entre los diferentes dominios de la industria cultural. Resulta relevante, también, porque la escasa producción sobre “literatura” y “religión” en el país enfatizó principalmente casos relacionados con la “espiritualidad contemporánea” –quizás porque, como señala Semán (2002: 270) el contexto específico de la Nueva Era ofrece uno de los escenarios más vitales donde se pueden concretar estas potencialidades” (de intersección entre literatura y religión)–. El caso de Sueiro, sin embargo, muestra que hay otras posibilidades de entrecruzamiento.

Luego de tener una experiencia cercana a la muerte en junio de 1990, Sueiro escribe un exitoso libro en el que relata su “vuelta” de una muerte clínica y la compara con numerosos testimonios similares aportados por otros argentinos (la repercusión de *Más Allá de la Vida* hace que al año siguiente continúe con los relatos en un segundo volumen denominado *La Gran Esperanza*). A partir de este éxito, comienza a publicar casi un libro por año (14 entre 1990 y 2006) que venden en total más de un millón de ejemplares. En *Curas Sanadores* (1993) narra las experiencias de sanación de diversos sacerdotes al visibilizar una actividad que la Iglesia, generalmente más sobria y secularizada respecto de la posibilidad de milagros, se esforzaba por mantener disimulada. La aceptación popular del libro, y del término en su título, prácticamente legitima socialmente a la Renovación Carismática Católica, que crecía de manera rauda pero mayormente inadvertida en ese momento.

En volúmenes subsiguientes trata de los ángeles (en dos oportunidades), de los milagros y apariciones de la Virgen o de exorcismos. Su obra promueve un

22 Ver los interesantes estudios al respecto en la compilación de Algranti (2013).

catolicismo encantado al valorizar experiencias extraordinarias de gente común que suelen ser parte de lo que consideramos “religiosidad popular” y que por eso previamente tan sólo habían circulado en revistas o diarios dirigidos a sectores populares. Gracias a Sueiro estos hechos son narrados en libros que devienen *best sellers*, editados por las principales casas editoriales argentinas (primero Planeta, luego Atlántida), exhibidos en todas las librerías y promocionados en medios de comunicación dirigidos a la clase media y media alta. En 1994, Sueiro edita una colección de 12 fascículos denominada “La Argentina Sobrenatural” para la revista semanal *Gente* (uno de los semanarios más importantes en la época).²³ En el 2003, con el material de sus libros y fascículos, produce y conduce un programa de televisión, “Misterios y Milagros”, que se exhibe en uno de los principales canales en horario de *prime time* con gran éxito, siendo apenas superado en audiencia por la telenovela más exitosa del momento. Su rating oscila entre 15 y 17 puntos y es visto por un millón y medio de telespectadores.²⁴

A diferencia de otro caso interesante estudiado por Semán y Battaglia (2012), el de Claudio María Domínguez, Sueiro no se propone como mediador privilegiado entre enseñanzas de líderes espirituales reconocidos y sus seguidores. Tampoco muestra una “actitud de omnivoridad espiritual” (2014: 448), más bien, si mide, lo hace entre las experiencias extraordinarias de gente común que recopila o le hacen llegar a la audiencia que lo mira por televisión o su legión de lectores. Aunque lo acusan de que sus libros y su programa tiene un tinte Nueva Era, no participa del marco interpretativo de la misma. Si algunos quieren encasillarlo dentro del género autoayuda es más por su énfasis en la “esperanza” (de distintos tipos de ayuda celestial o de que la muerte no es el fin) que por lo psicologizado de su mensaje. Lo suyo es más una validación mediática de una visión encantada del mundo afín a la religiosidad popular, lo que le trae críticas desde un periodismo secularizado y obtiene una dispar recepción por parte de la Iglesia. El mismo año de su programa televisivo (2003) recibe uno de los premios anuales “Juntos Educar”, otorgado por la Vicaría de Educación de la Arquidiócesis de Buenos Aires (encabezada por su amigo Jorge Bergoglio, entonces arzobispo de la Ciudad y ahora Papa Francisco I), otro obispo, de la Comisión de Fe Cultura del Episcopado, afirma que él “no leería sus libros y tampoco se los recomendaría a mis fieles. Eso no es religioso, es otra cosa. Es fácil tener una Virgen que llora, yo prefiero la sobriedad de la fe”. Estas palabras reflejan la posición usualmente adoptada por la Iglesia argentina, que es muy cauta y hasta reticente respecto de los milagros.²⁵

23 En 2007, luego del fallecimiento de Sueiro, su hija editará una segunda colección –ahora de librillos– para la misma revista que lleva el nombre “La fe de los argentinos: las vírgenes y los santos que ayudan a la gente”. La “corrección católica” es mayor aún en esta colección que en la anterior: sólo aparecen santos reconocidos por la Iglesia.

24 Como prueba de su popularidad mediática, debemos consignar que la revista *Gente* lo incluye en la tapa anual de “personajes del año” en 1993, 1994, 1995, 1996, 2000 y 2003, y como uno de los “personajes del siglo” en 1999.

25 El obispo crítico es Mario Poli, actual sucesor de Bergoglio como Arzobispo de Buenos Aires. Sus palabras aparecieron en la nota de tapa de la revista Veintitrés dedicada a Sueiro: “El marketing de la fe” (13/2/2003).

Aún más que otros *bestsellers* espirituales actuales como Claudio María Domínguez y Ari Paluch, que según Semán y Battaglia (2012: 449) “realizan su exploración espiritual en terrenos extracatólicos” pero “recentran sus contribuciones dentro de lo católicamente correcto”, Sueiro no busca en otras corrientes espirituales y no se cansa de destacar su propia catolicidad (algo “rebelde”, quizás, en la medida en que reconoce que su énfasis en milagros no es bien recibido por toda la Iglesia). Si bien no todos los misterios y milagros relatados en sus libros, fascículos y programas de televisión suceden dentro de contextos católicos, la mayoría sí lo hace, y tiene como protagonistas a vírgenes, santos o sacerdotes de esa religión. Es muy difícil que alguno de los milagros que relata suceda dentro de otras religiones socialmente identificables (no parecen poder causar milagros ni los judíos, ni los islámicos, evangélicos o afrobrasileros).²⁶

Si bien se declara respetuoso de todas las religiones, Sueiro claramente delimita una frontera entre los milagros auténticos, que son los que él muestra, y los falsos, promovidos por otras iglesias, apenas en busca de dinero de los fieles. Esta posición queda clara y es enunciada frecuentemente en las muchas entrevistas que le realizan en programas de televisión, de radio o en medios gráficos de amplia circulación nacional con motivo de la salida de cada nuevo libro.

Un ejemplo, tomado de una entrevista al diario *La Nación* (28/11/2004):

—Mi enfoque de las cosas es inevitablemente cristiano, ya que eso soy y, como tal, también guardo gran respeto y amor por las otras religiones serias”.

—¿Hay otras religiones que a su juicio carecen de toda seriedad?

—Sí, hay muchísima chantada.

—¿Cómo se pueden distinguir las unas de las otras?

—El primer punto para advertir la chantada es que quien representa la supuesta religión te pida dinero para formar parte de ella. La Iglesia Católica, que es la mía, también pide en la misa; pero el que quiere pone, y el que no, no. Todas las religiones tienen que alimentarse de alguna manera. Pero lo importante es ver en qué gastan la plata. Yo sé en qué lo gasta mi Iglesia: Cáritas es el nombre y apellido de aquello en lo que se utiliza el dinero. Hay otras creencias a las que sólo les interesa sacarle plata a la gente. Estamos cansados de verlas por televisión; fueron apareciendo como hongos. (N. del A: en obvia referencia a los pastores neopentecostales de la IURD que ocupan las trasnoches televisivas)

—¿Por qué tienen tantos fieles?

—Porque la gente está desesperada, necesita creer en algo. Y éstos ofrecen todos los milagros del mundo.

—¿Por qué no acude a las religiones tradicionales esa gente ávida de fe?

—No puedo hablar en nombre de todas las religiones tradicionales, pero sí de la mía, que es la que amo y con la que tengo problemas personales a menudo. Cuando empecé a hablar de los milagros, hubo más de un obispo que en vez de

26 En este sentido, su obra es comparable con la de otra personalidad mediática de los años 70s, el sacerdote jesuita González Quevedo, que en múltiples programas televisivos y de radio de la época, así como en entrevistas para medios gráficos, utilizaba su condición de “parapsicólogo” “científico” para proclamar que “milagros verificables, sólo dentro de la tradición católica, apostólica, romana”.

darse cuenta de que yo estaba apuntalando la religión, me juzgaba como new age. Tuvieron que pasar catorce libros para que dejaran de desconfiar de mí, *que estoy en la misma trinchera que ellos*. (mi énfasis)

Más allá de su sostenida visibilidad y presencia mediática durante casi una década y media (entre 1990 y 2006, año que fallece) la relevancia de la obra de Sueiro está dada también por el hecho de que el éxito de sus libros abrió el camino para que las grandes editoras del momento (Planeta, Sudamericana Atlántida, Bruguera) publicaran otros volúmenes sobre milagros, *también exclusivamente dentro de la tradición católica*. Siguiendo la línea trazada por Sueiro, estos libros tratan de apariciones de la Virgen en la Argentina, sanaciones milagrosas por sacerdotes católicos argentinos como el Padre Mario y el Padre Ignacio o el sacerdote carismático colombiano Darío Betancourt.

Fuera de esta rama de publicación de textos más afines a una tradición católica –que repito, comenzó con el éxito de Victor Sueiro– hay otras dos variedades de textos con características bastante dispares pero que muestran el sesgo catolicocéntrico por detrás de las políticas editoriales. Por un lado, desde la década de 1990, las grandes editoriales también han promovido toda clase de libros de espiritualidad Nueva Era. No sólo los grandes gurús (Coelho, Chopra, Shankar) sino también sus representantes o mediadores locales, como Claudio María Domínguez o Ari Paluch. Esta literatura puede operar transversalmente a las denominaciones religiosas establecidas produciendo mixturas y renovaciones (como señalan Seman y Battaglia 2012: 441) o produciendo comprensiones heterodoxas de premisas católicas, *pero no altera las identificaciones religiosas* –no se pasa del catolicismo a la Nueva Era–.

Por otro lado, es necesario señalar que los grupos religiosos que sí producen transformaciones religiosas –que intentan llevar adelante procesos de conversión que buscan modificar las identificaciones personales sociales y colectivas de los fieles– prácticamente no aparecen protagonizando libros de las grandes editoriales seculares y cuando lo hacen, la imagen que se presenta de ellos no es positiva. De manera similar a la planteada por Sueiro en la cita más arriba, parece que las grandes editoriales también les niegan a las religiones no católicas la capacidad de lograr intervenciones sobrenaturales en la realidad cotidiana. Pese a que la posibilidad de sanaciones milagrosas es uno de los grandes atractivos de las iglesias evangélicas que han crecido hasta abarcar la identificación social religiosa de un 15% de la población, sólo la industria editorial *evangélica* edita libros pregonando sus milagros. Las editoriales seculares mayormente ignoran a los evangélicos y los pocos libros que sobre ellos han aparecido –que intentan explicar su popularidad– presentan visiones bastante negativas. A fines de la década de 1980, cuando su ocupación de espacios seculares de la Ciudad de Buenos Aires (estadios de fútbol, teatros y cines de barrio, plazas) se hizo muy evidente, aparecieron libros que los consideraban parte de una “invasión de las sectas”. Rasgos como la práctica religiosa emocional, su énfasis público y continuo sobre las sanaciones, la solicitación del diezmo, las vestimentas de algunos de los pastores, la utilización de programas de radio y televisión y la realización de oficios religiosos en espacios seculares, iban todos

en contra del modelo social de lo que sería una “religión”, basado en la Iglesia Católica (Frigerio y Wynarczyk 2008).

Varios libros sobre el peligro de las “sectas” del conocido líder de una agrupación anti-sectas tuvieron mucha circulación a fines de los años 80 y principios de los 90 y fueron vitales para justificar y encauzar el “pánico moral” sobre las sectas que se produjo en los medios durante 1992 y 1993, y que afectó distintos ámbitos sociales (Frigerio y Oro, 1998). Los primeros fueron dedicados íntegramente a los pentecostales, tomado entonces como “el modelo” de secta, hasta que otros grupos más pequeños y más desviantes tomaron su lugar (Frigerio, 1993). Pasado el pánico moral sobre las sectas, en esta última década los pocos libros que han salido sobre pentecostales o sobre judíos ortodoxos, por ejemplo, pintan un cuadro bastante negativo de ellos.

A través de todos estos ejemplos, debería quedar claro que la industria cultural es una arena relevante donde se lleva a cabo la *conversación social* acerca de la religión, para usar el término de Besecke (2005). A través de libros, películas, programas o series de televisión se transmiten ideas acerca de cuáles son las maneras posibles, correctas o eficaces de relacionarse con seres suprahumanos.²⁷ Los ejemplos que hemos reseñado brevemente muestran que, al menos en la Argentina, las editoriales han difundido visiones encantadas del mundo que van en la dirección de la propuesta por la religiosidad popular. Para que ello sucediera, fue necesaria la presencia de un autor de éxito, que hizo de mediador entre las experiencias populares y la industria cultural y los medios de comunicación gráficos y televisivos. La espiritualidad Nueva Era también fue incentivada por grandes editoriales, ya fuera publicando las obras de reconocidos gurús internacionales (Coelho, Osho, Chopra, Sai Baba) o de sus mediadores locales.²⁸ Por el contrario, los grupos religiosos que promueven la conversión y la adopción de nuevas identificaciones sociales y personales son ignorados o retratados de manera peyorativa. También es necesario apuntar, siguiendo a Semán y Battaglia, que la lectura de libros no se agota necesariamente en la lectura individual, sino que para el caso de la autoayuda “lejos de ser una lectura

27 También, acerca de las *consecuencias sociales favorables o desfavorables* de un tipo de relación u otro con seres suprahumanas. Los medios masivos de comunicación y la industria cultural “seculares” juegan un rol importante en la *regulación social* de las religiones. A la ya mencionada preocupación sobre “sectas” expresadas en libros de buena venta hay que agregarle los numerosos casos de películas extranjeras y series de televisión producidas localmente que usaron contextos y personajes “sectarios” para hacer más atractivas y emocionantes sus tramas y poner en peligro a sus protagonistas reforzando y promoviendo estereotipos negativos sobre religiones minoritarias (ver ejemplos y análisis en Frigerio, 2000). La imagen poco favorable que los medios de comunicación brindan sobre distintos tipos de nuevos movimientos religiosos ha sido abordada por Frigerio (1993), Carozzi (1995), Viotti (2015) y Carbonelli y Mosqueira (2008).

28 Los principales diarios sacaron colecciones de libros de los mismos autores. El diario *Clarín* editó colecciones de Paulo Coelho (2020), Osho (2016) y Deepak Chopra (2017), y *La Nación* de Paulo Coelho (2006), y publicitó abundantemente una de Osho (2013) y otra del Dalai Lama (2013). Por otro lado, Viotti (2018: 244) muestra cómo las revistas de grandes editoriales dedicadas a un público femenino pueden promover “versiones masivas de un tipo de psicología centrada en el entusiasmo y la positividad (que) se pliegan con la espiritualidad Nueva Era en una configuración que se extiende entre lo estrictamente psicológico, lo espiritual y lo moral.”

solitaria es profundamente colectiva desde la recomendación que origina el recorrido de los libros, durante el proceso de comprensión de los mismos y en su asimilación” (2012: 445).²⁹

Por otro lado, la relación entre religión/espiritualidad y literatura no es un desarrollo de la segunda mitad del siglo XX. Ya en las últimas décadas del siglo XVIII espiritistas, teósofos y los primeros orientalistas (por no hablar de Rosacruces o masones) se basaban en una creciente y cada vez más diversificada producción bibliográfica para expandir sus ideas.³⁰ Por nuestra arbitraria división de “temas”, quienes estudian esta producción lo hacen bajo el rubro de “ocultismo (o espiritualismo) y literatura” –quitándolos del “campo (legítimo) de la religión”– pero en todos estos libros también se hace referencia a las relaciones que se deben establecer con seres suprahumanos –en teologías trascendentes o inmanentes (Frigerio, 2016)– y por ello deberían ser considerados, con provecho, como parte de la (antigüedad de la) diversidad religiosa. La diversidad temática de toda esta producción de libros aún no ha sido visibilizada adecuadamente, y el rol relevante de editoriales no ligadas a grupos específicos (y que equivaldrían a nuestras editoriales seculares actuales) como Kier, por ejemplo, recién comienza a ser estudiado y valorado (Parra, 2021).

Conclusiones

He propuesto que la utilización reiterada y continua del paradigma dominante del monopolio católico ha comenzado a brindar retornos decrecientes en nuestros análisis. Por las anteojeras teóricas que conlleva, el paradigma reduce a la diversidad religiosa a una irrelevancia epifenoménica, reconociendo apenas su existencia reciente. En momentos en que la homogeneidad (étnico-racial y cultural) de las naciones es deconstruida y puesta en duda, la vigencia de una supuesta homogeneidad religiosa hasta hace sólo pocas décadas atrás permanece incuestionada.

He planteado la necesidad de un paradigma alternativo, que permita visualizar la relevancia y antigüedad de la diversidad, buscándola para ello mayormente por fuera de grupos “religiosos” social (y académicamente) legitimados, en una variedad de organizaciones de grupos religiosos y de situaciones de sociabilidad, a través de los cuales se crean y reproducen múltiples maneras de relacionarse con seres y poderes suprahumanos por más que no sean los ámbitos considerados estrictamente o legítimamente “religiosos”.

La búsqueda y teorización de estos ámbitos debe ser transversal a las categorías en las que usualmente dividimos el conocimiento específico en el estudio de lo religioso: “religión”, “espiritualidad”, “religiosidad popular”, “esoterismo”, “salud”. Debe, asimismo, abarcar áreas de la cultura que solemos considerar seculares (como la industria cultural no confesional, los medios de comunicación masivos e internet y las redes sociales). En todas ellas, en organizaciones con distinto nivel de “grupidad” y de permanencia en el tiempo, vehiculizadas por

²⁹ Los autores se refieren específicamente al caso de la lectura de libros de autoayuda pero es seguro que lo mismo ocurre con otros géneros de libros religiosos o espirituales.

³⁰ Para varios estudios de caso en Argentina, ver la compilación de Wright (2018).

agentes que pueden no definirse como religiosos, se crean ideas acerca de la cantidad de seres suprahumanos existentes, sus características, o su distancia radical de –o íntima con– la vida cotidiana y su carácter trascendente o inmanente.

Varios de los ejemplos que mostré (hay muchos más posibles) también sugieren que la producción religiosa a través de espacios de sociabilidad y colectivos con distinto grado de “grupidad” (que pueden conceptualizarse, sobrepasado cierto umbral de organización, como un espectro muy amplio de “organizaciones de movimientos religiosos”) *no* es un fenómeno reciente, está presente en nuestras sociedades desde fines del siglo XIX y ciertamente durante todo el siglo XX, a través de agrupaciones usualmente consideradas (meramente) “espiritistas”, “espiritualistas”, “esotéricos” u “ocultistas” –que, según la conceptualización propuesta en este trabajo, también entrarían dentro del campo de incidencia de la “religión”–. Similarmente, las especialistas que proponían visiones holistas de la salud física-psíquica-espiritual y recomendaban maneras de entrar en relaciones provechosas con poderes suprahumanos (“adivinas”, “curanderas”, “brujas”, “tarotistas”), también creaban espacios de sociabilidad que deberían ser considerados parte de las economías religiosas de nuestras sociedades.

La argumentación hasta aquí realizada no debe llevar a la conclusión de que las instituciones religiosas (social y académicamente legitimadas) sean poco importantes, ya que lo siguen siendo y mucho. Debemos, sin embargo, ampliar nuestros horizontes teóricos para poder visualizar mejor la cantidad de diversidad religiosa que está presente en nuestras sociedades, invisibilizada por nuestros estrechos parámetros, catolicocéntricos y modernocéntricos, de lo que sería “auténticamente”, “realmente” y “legítimamente” “religioso”. Buscar las formas de relacionarse con seres suprahumanos que se producen, practican y transmiten en muy diferentes tipos de espacios de sociabilidad religiosa y en colectivos de distinto grado de “grupidad” es una de las maneras posibles, y deseables de expandir nuestros horizontes interpretativos y de ponerlos más en sintonía con las experiencias cotidianas de personas comunes.

Referencias bibliográficas

Algranti, Joaquín (2013). *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires, Biblos.

Algranti, Joaquín; Ruffa, María Julieta Ruffa y Monjeau Castro, Catalina (2020), “El gusto por las cosas religiosas: aproximaciones cuantitativas al consumo de bienes culturales y objetos espiritualmente marcados en la Argentina”, *Sociedad y Religión* No. 55, pp. 1-26.

Ameigeiras, Aldo (2011). “Matrices culturales: una clave para el abordaje de las culturas populares en la sociedad actual”, en A. Ameigeiras; B. Alem (eds.), *Culturas Populares y Culturas Masivas*, Buenos Aires, Imago Mundi/UNGS, 25-34.

Ameigeiras, Aldo (2008). *Religiosidad popular: Creencias Religiosas Populares en la Sociedad Argentina*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional/UNGS.

Ammerman, Nancy (1997). “Organized Religion in a Voluntaristic Society”, *Sociology of Religion* Vol 58, No. 3, pp. 203-215.

Arlt, Roberto (2014) (1920). *Las ciencias ocultas en la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Interzona.

Besecke, Kelly (2005). “Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning”, *Sociological Theory*, Vol. 23, No. 2, pp. 179-196.

Brubaker, Rogers (2002). “Ethnicity without groups”, *European Journal of Sociology*, Vol. 63, No. 2, pp. 163-189.

Brubaker, Rogers,(2003). “Neither individualism nor ‘groupism’”, *Ethnicities* Vol. 3, No. 4, pp. 553-557.

Bubello, Juan Pablo (2008). ““Caras y Caretas y “esa infame comparsa de malas mujeres...” Notas sobre la estigmatización cultural de las prácticas de curanderismo, hechicería y adivinación durante el Centenario (Buenos Aires, 1900- 1910)” “. En Bravo, María Celia, Gil Lozano, Fernanda y Pita, Valeria (comps.). *Historias de luchas, resistencia y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX*, Editorial de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, pp 335-360.

Bubello, Juan Pablo (2008b). “Magia, milenarismo y represión judicial en una sociedad de frontera del norte patagónico: el juicio a Gerónimo Solané (1871-1872)”, *Revista de Historia* No. 11, pp. 73-93.

Carbonelli, Marcos y Mosqueira, Mariela (2008). “Luis Palau en Argentina”: Construcción mediática del cuerpo evangélico, disputa por el espacio público y nuevas formas de territorialidad”, *Enfoques*, Vol. 20, No. 1-2, pp. 153-175.

Carozzi, María Julia (2005), “Revisitando *La Difunta Correa*: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América”, *Revista de Investigaciones Folklóricas* No. 20, pp. 13-21.

Carozzi, María Julia (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo Significados en el Discurso y la Interacción*. Buenos Aires, EDUCA.

Carozzi, María Julia (1999). “La autonomía como religión: la Nueva Era”, *Alteridades* Vol. 9, No. 18, pp. 19-38.

Carozzi, María Julia. (1995). “La Nueva Era en la prensa de Buenos Aires”, *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, No. 6, pp. 61-65.

Carozzi, María Julia. (1993). “Consultando a una Mãe de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico”, *Revista de Investigaciones Folklóricas*, No. 8, pp. 68-78.

Carozzi, María Julia; Frigerio, Alejandro (1997). “Não se nasce batuqueiro: A conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires”, *Religião e Sociedade*, Vol. 18, No. 1, pp. 71-94.

Dahur, Astrid (2019). “La medicina popular bajo la lupa. Concepciones, discursos y prácticas de un arte de curar en la provincia de Buenos Aires (1870-1944)”. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Universidad Católica Argentina.

De La Torre, Renée (2012). “La religiosidad popular como “entre medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, *Civitas* Vol. 12, No. 3, pp. 506-521

De La Torre, Renée y Eloísa Martin (2016). “Religious Studies in Latin America”, *Annual Review of Sociology* Vol. 42, pp. 473-492.

De la Torre, Renée y Salas, Anel Victoria (2020). “Altares vemos, significados no sabemos: sustento material de la religiosidad vivida”, *Encartes*, Vol. 3, No. 5, pp. 206-226.

Di Stefano, Roberto (2013a). “El monopolio como espejismo”, *Corpus*, Vol. 3, No 2 | 2013, Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 12 de julio de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/577>

Di Stefano, Roberto (2013b), “Reflexiones de los autores sobre el dossier”. *Corpus* [En línea], 3(2). Publicado el 20 diciembre 2013, consultado el 12 de julio de 2019. URL: <http://corpusarchivos.revues.org/617>

Fidanza, Juan Martín; Galera, Cecilia (2012). “Religiosidad popular en el siglo XXI: transformaciones de la devoción a San La Muerte en Buenos Aires”, *Revista Estudios Cotidianos* No. 1, pp. 6-12.

Fleitas, Mirta (2007). “¿Queremos a Mano Santa!: actores y significados de una revuelta popular acontecida en 1929 en San Salvador de Jujuy”, *Salud Colectiva*, Vol. 3, No. 3, pp. 301-313.

Frigerio, Alejandro (2020). “Encontrando la religión por fuera de las “religiones”: Una propuesta para visibilizar el amplio y rico mundo social que hay entre las “iglesias” y el “individuo””. *Religião e Sociedade*, Vol. 40, No. 3, pp. 21-47.

Frigerio, Alejandro (2019a). “Sobre la importancia de los agentes no-humanos y supra-humanos”. Blog DIVERSA, consultado el 2 de marzo de 2021 en

<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/el-giro-ontologico-en-el-estudio-de-la-religion-1-opinan-toniol-altman-cosso-y-frigerio/>

Frigerio, Alejandro (2019b). “Nuestra arbitraria y cada vez más improductiva fragmentación del campo de estudios de la religión”. Blog DIVERSA, consultado el 28 de febrero de 2021 en <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/4651-2/>

Frigerio, Alejandro (2018), “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma catococéntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Cultura y Representaciones Sociales*, No. 24, pp. 51-95

Frigerio, Alejandro (2016a). “La ¿‘nueva?’ espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”, *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, No. 24, pp. 209-231.

Frigerio, Alejandro (2016b). “San La Muerte en Argentina: Usos heterogéneos y apropiaciones del ‘más justo de los santos’”. En Hernández Hernández, Alberto (comp.), *La Santa Muerte: espacios, cultos y devociones*, Tijuana, México: El Colegio de la Frontera Norte y El Colegio de San Luis, pp. 253-274.

Frigerio, Alejandro (2013). “Lógicas y límites de la apropiación New Age: Donde se detiene el sincretismo”, en De La Torre, Renée, Zuñiga, Cristina G. y Huet, Nahayeilli J. (comps.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México, DF: Casa Chata/CIESAS/ColJal, pp. 47-70.

Frigerio, Alejandro (2007). "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina", en Carozzi, María J. Carozzi y Ceriani, César, (comps.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*. Buenos Aires: BIBLOS, pp. 61-86.

Frigerio, Alejandro (2000). "No será una secta?": Imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción". *Cuadernos de Antropología Social*, No. 11, pp. 387-404.

Frigerio, Alejandro (1993). "La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina". *Sociedad y Religión*, No. 10, pp. 24-51.

Frigerio, Alejandro y Oro, Ari (1998). "Sectas satánicas" en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil", *Horizontes Antropológicos* No. 8, pp. 114-150.

Frigerio, Alejandro; Wynarczyk, Hilario (2008). "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos (1985-2000)", *Sociedade e Estado*, Vol. 23, No. 2, pp. 227-260.

Gervasi, Francesco (2020). "¿Quién no lo va a querer, si nos saca de muchos apuros?": Formas cotidianas de expresión de la devoción hacia el Niño Fidencio en la Ciudad de Saltillo", *Estudos de Religião*, Vol. 34, No. 1, pp. 33-59.

Gimeno, Juan; Corbetta, Juan; Savall, Fabiana (2013). *Cuando hablan los espíritus: Historias del movimiento Kardeciano en la Argentina*, Buenos Aires, Antigua.

Heelas, Paul (1996). *The New Age movement*. Oxford, Blackwell.

Idoyaga Molina, Anatilde (2015). "Enfermedad, terapia y las expresiones de lo sagrado. Una síntesis sobre medicinas y religiosidades en Argentina", *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, No. 22, pp. 15-37.

Idoyaga Molina, Anatilde y Sarudiansky, Mercedes (2011). "Las medicinas tradicionales en el Noroeste Argentino: Reflexiones sobre tradiciones académicas, saberes populares, terapias rituales y fragmentos de creencias indígenas" *Argumentos*, No. 66, pp. 315-335.

Ludueña, Gustavo (2013). "Estudios sociales contemporáneos sobre el espiritismo argentino. Ciencia, religión e institucionalización del espíritu", *Cultura y Religión* No. 6, pp. 42-59.

Magnani, José Guilherme (1999). *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neoesotérico na metrópole*. São Paulo, Livros Studio.

Martín, Eloísa (2007). “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”, en Carozzi, María J. y Ceriani, César (comps.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina*, Buenos Aires, BIBLOS, pp. 61-86.

Martín, Eloísa (2009). “From popular religion to practices of sacralization: approaches for a conceptual discussion”, *Social Compass*, Vol. 56, N° 2, pp. 273-285.

Marzilli, Pablo (2019). “Cambios, desafíos e incógnitas en la iglesia que conocemos (Influencia y expansión de la Nueva Reforma Apostólica en las iglesias evangélicas)”. Tesis de doctorado, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, Universidad Católica Argentina.

Oliszewski, Denisse (2010). “La figura de Dios como estrategia legitimadora de las prácticas terapéuticas de los curanderos”, *Eä*, Vol. 2, No. 2, pp. 1-20.

Oliszewski, Denisse (2016). “La reproducción del curanderismo urbano en el Gran San Miguel de Tucumán, Argentina”, *Andes*, No. 27, pp. 1-23.

Parker, Cristián (1993). *Otra Lógica en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

Parker, Cristián (2010), “El eclesiocentrismo en los clásicos de la sociología occidental”, en Gutiérrez Martínez, D. (ed.), *Religiosidades y Creencias Contemporáneas*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, pp. 47-69.

Parra, Alejandro (2021). “Editorial Kier: su impacto en la constitución del esoterismo en Argentina (1): 1907-1955”. Blog DIVERSA, disponible en:

<http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/editorial-kier-su-impacto-en-la-constitucion-del-esoterismo-en-argentina-1-1907-1955/>

Prelorán, Mabel (1994). “A Dios rogando y con el mazo dando”: grupos de oración en La Matanza”, *Revista de Investigaciones Folklóricas*, No. 9, pp. 41-47.

Prelorán, Mabel (1995). *Aguantando la caída*, Buenos Aires, Mutantia.

Prelorán, Mabel; Maravankin, Alicia; Hirsch, Silvia; Pianca, Marina y Kuntz, María Elena de las Carreras (2001). “Margarita Ruales, historia de vida y videncia: una lectura desde la antropología interpretativa”, *Revista de Investigaciones Folklóricas*, No. 16, pp. 87-98.

Rodríguez, María Laura; Carbonetti, Adrián y Andreatta, María Marta (2013). “Prácticas empíricas y medicina académica en Argentina. Aproximaciones para un análisis cuantitativo del Primer Censo Nacional (1869)”, *Historia Crítica*, No. 49, pp 81-108.

Semán, Pablo (2014). “Industrias culturales y religión en las institucionalizaciones emergentes del creer”, en Oro, Ari y Tadvald, Marcelo (comps.), *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidade*, Porto Alegre, Cirkula, pp. 40 - 58

Semán, Pablo (2010). “De a poco mucho: las pequeñas iglesias Pentecostales y el crecimiento pentecostal”, *Cultura y Religión*, No. 4, pp. 16-33.

Semán, Pablo (2001). “Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, No. 3, pp. 45-74.

Semán, Pablo y Battaglia, Agustina (2012). “De la industria cultural a la religión: Nuevas formas y caminos para el sacerdocio”, *Civitas*, Vol. 12, No. 3, pp. 439-452.

Semán, Pablo; Rizo, Valeria (2013). “Tramando religión y best sellers: La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas”, *Alteridades*, Vol. 23, No. 45, pp. 79-92.

Semán, Pablo; Viotti, Nicolás (2015). ““El paraíso está dentro de nosotros”: La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”, *Nueva Sociedad*, No. 260, pp. 81-94.

Stark, Rodney; Finke, Roger (2000). *Acts of Faith: Explaining the human side of religion*, Berkeley: University of California Press.

Strasser, Georgina (2014). “La eficacia terapéutica desde el punto de vista de los sujetos en un contexto de pluralismo médico. El papel de la fe más allá de la cura religiosa”, *Scripta Ethnologica*, Vol. 36, pp. 78-106.

Suarez, Ana Lourdes (2016). “Devociones, promesas y milagros. Aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares”, *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, No. 24, pp. 54-70.

Suarez, Hugo J. (2008). “Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato: agentes paraeclesiales”, *Archives de sciences sociales des religions*, No. 142, pp. 87-111.

Vargas, Patricia; Viotti, Nicolás (2013). “Prosperidad y espiritualismo para todos’: un análisis sobre la noción de emprendedor en eventos masivos de Buenos Aires”, *Horizontes Antropológicos*, No. 40, pp. 343-364.

Viotti, Nicolás (2018). “Psicología positiva y cultura de masas. Una mirada descentrada sobre los saberes del yo en la Revista Ohlalá”, en Plotkin, Mariano Ben Plotkin; Daniel, Claudia; Caravaca, Jimena (comps.), *Saberes desbordados. Historias de diálogos entre conocimientos científicos y sentido común (Argentina, siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, IDES, pp. 244-264.

Viotti, Nicolás (2015). “El affaire Ravi Shankar: Neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina”, *Sociedad y Religión*, No. 43, pp. 13-46.

Vituro, Mariana (1998). “Complementary alternatives in medicine: the case of a religious healer in Buenos Aires, Argentina”, *Scripta Ethnologica*, Vol. 20, pp. 129-141.

Wood, Matthew (2010). “The sociology of spirituality: Reflections on a problematic endeavor”, en Turner, Bryan (comp.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. London, Wiley-Blackwell, pp. 267-285.

Wright, Pablo (2018). *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires, Biblos.

RESEÑAS

Where the River Ends

Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta

Shaylih Muehlmann

1st Ed Duke University Press, Durham; London

2013, 240 pp.



por **Rocío Andrade**

Universidad Nacional de Río Negro, Centro Interdisciplinario de Estudios Sobre Derechos, Inclusión y Sociedad, Argentina.¹

orcid.org/0000-0003-4632-1443

andradebelenrocio@gmail.com



Cómo citar esta reseña: *Where the River Ends. Contested Indigeneity in the Mexican Colorado Delta* de Shaylih Muehlmann. Rocío Andrade, *Etnografías Contemporáneas*, 7 (13), pp. 302-305.

Shaylih Muehlmann, explora las intersecciones entre el conflicto ambiental y la producción de identidades colectivas en el norte de México. Muestra cómo en el contexto de la crisis del agua en el delta del Colorado, la identidad indígena se articula y se disputa a través de diversas formas de lucha, mientras que al mismo tiempo se reproducen sistemas sociales de diferencia. La autora entiende al medio ambiente como un espacio político y lugar donde el género, la clase, la etnia, la lengua y el nacionalismo están en tensión en la construcción social de las personas con respecto a su relación con el territorio.

El libro se organiza en cinco capítulos, con una introducción y una conclusión. En la introducción la autora cuenta cómo se propuso realizar el trabajo de campo antropológico entre los cucapá, una población indígena de Baja California (México). Explicita el marco teórico que sustenta su investigación y muestra cómo recupera y se aleja del concepto de “articulación” propuesto por Stuart Hall. Presenta una síntesis de la disposición del libro y contextualiza geográficamente, socialmente e históricamente a la comunidad de Cucapá.

¹ Las opiniones y/o ideas expresadas no representan necesariamente las opiniones y/o posiciones de la UNIVERSIDAD NACIONAL DE RÍO NEGRO.

Uno de los aspectos más relevantes de este trabajo es el sustento empírico en el cual se sostiene. Su trabajo implicó la observación participante, entrevistas a múltiples actores, trabajo voluntario en una ONG y análisis de documentación de archivos. En sus argumentos metodológicos detalla un amplio trabajo de campo. Este, en primera instancia, comprende entrevistas en los Estados Unidos a ganaderos, ingenieros hidráulicos y funcionarios gubernamentales; vistas y recorridas a las principales represas y embalses, asistencia a cumbres sobre el agua y archivos, entre ellos las oficinas del Bureau of Reclamation y las colecciones de archivos especiales de Colorado Plateau en la Universidad de Arizona, Flagstaff y San Diego. En un segundo momento, en el delta del Colorado en México, participó en viajes de pesca, programas de trabajo del gobierno, reuniones con las cooperativas de pesca y con sus abogados y organizaciones de conservación, eventos sociales y comunitarios; visitó los archivos de la Universidad Autónoma de Baja California y el Archivo Nacional en la Ciudad de México y asistió al Foro Mundial del Agua en la Ciudad de México, en marzo de 2006. Si bien el trabajo de campo lo realizó durante doce meses, entre el 2005 y 2006, las narrativas del presente libro también comprenden otros periodos.

El objetivo de su investigación se centraba en los conflictos por el agua en el río Colorado, pero a partir de su trabajo de campo se fue redefiniendo hacia los procesos económicos, políticos, sociales y ambientales más amplios que constituyeron y tensionaron la vida de la población cucapá. La autora problematiza este punto de autenticidad indígena, supuestos hegemónicos sobre las diferencias culturales y étnicas, y el Estado a partir de políticas ambientales de México sobre la identidad étnica. Analiza cómo los argumentos de los cucapá sobre los derechos de pesca han sido facilitados y limitados por los discursos ambientales vigentes que imponen medidas implícitas de autenticidad indígena en ellos. La identidad étnica de los cucapás es inseparable de sus luchas por los recursos naturales en el delta del río Colorado

En el primer capítulo, Muehlmann analiza cómo los mapas, la literatura y la cobertura de los medios construyen una representación del río Colorado que borra el delta y sus habitantes en el norte de México y cómo la gente experimenta los efectos materiales de estas oclusiones discursivas. Detalla desde la cartografía comunitaria la tensión entre la forma en que se representan los lugares en los mapas oficiales y en las historias orales de los cucapás, recuperando las historias narradas por Bárbara, Esperanza y Don Madeleno. Hace énfasis en el discurso dominante que se sustenta a partir de la matriz hegemónica de la conquista y que hace su correlato al río feroz, salvaje y conspirador que necesitaba ser domesticado por el hombre. La conquista del río Colorado en lo que respecta a las agencias de EE.UU, se lleva a cabo a partir del Tratado de Agua firmado con México en el año 1944 y por las posteriores construcciones y explotaciones de represas.

En el segundo capítulo, problematiza las múltiples razones que impiden a los cucapás pescar. Analiza cómo los argumentos de las cooperativas pesqueras de cucapá, sobre los derechos de pesca en el delta, se han facilitado y restringido dentro de los términos de los discursos ambientales vigentes. Analiza, también, cómo las ONG ambientales locales y los organismos estatales, que a través de

varios proyectos buscan acercarse a este pueblo, se han negado a respaldar sus reclamos de pesca tradicional al imponer medidas esencialistas, coloniales y estereotipadas de autenticidad a las que los cucapás no se ajustan completamente e imponen una noción particular de indigeneidad. Para desplegar este punto, la autora analiza los supuestos neoliberales sobre el multiculturalismo y la indigeneidad en juego en el conflicto pesquero; plantea que, si bien están vinculados, no necesariamente promueven ni garantizan el bienestar de los pueblos indígenas y sus derechos reconocidos en plexos normativos internacionales y nacionales. Visibiliza las tensiones que se producen a partir de los diferentes intereses y miradas: las ONG se interesan por una política conservacionista, el gobierno mexicano impone sus políticas de ordenación pesquera que niegan e invisibilizan al pueblo cucapá, mientras este sigue luchando por mantener sus medios de vida tradicionales.

En el tercer capítulo, explora cómo ha disminuido la calidad de vida de las personas cucapá a partir de la criminalización de la pesca, su principal actividad de subsistencia, advirtiendo las presiones sobre dicha actividad de los cambios estructurales y ambientales. En consecuencia, surge como alternativa económica producida por estas limitaciones el narcotráfico. La autora comparte diferentes historias de vida y problematiza sobre la mirada de personas que ven al narcotráfico como una forma de resistencia a la dominación estadounidense y mexicana, aunque una resistencia multidimensional moldeada por la política interna. Problematiza cómo la narco-economía ha reconocido los límites del territorio cucapá: “indios que conocen la tierra”, el Delta “es un lugar indígena”, así como las habilidades específicas que ha formado un pueblo a partir de su ocupación prolongada en esa parte del territorio. Expone los argumentos de quienes deciden convertirse en contrabandistas, y muestra la narco-cultura que glorifica esa economía. Examina el machismo mexicano y las relaciones de género, donde se cuestionan las luchas locales sobre la identidad, especialmente con las relaciones de género. Muehlmann, a partir de la historia de Cruz y Ana, expone una visión particular de género que enfatiza el poder de las mujeres, que a menudo se articula en oposición al machismo mexicano. Visibiliza la agencia de las mujeres, su movilidad, su trabajo como pescadoras y su participación política que no habían sido problematizadas en estudios previos.

En el último capítulo, la autora se propone abordar la situación de la lengua cucapá. Problematiza por qué no se habla la lengua materna, los pocos hablantes que quedan en el pueblo, la transmisión de los/as mayores en las generaciones venideras y cuáles son las palabras que más usan los/as jóvenes, desde una mirada histórica, política y social. Ubica a el pueblo en el proceso de conquista y conformación del Estado mexicano, trae los conflictos de autenticidad de la identidad indígena, tensionando la identidad cucapá entre lo que “deberían” ser a partir de un discurso dominante y lo que ellos/as mismos/as construyen y recortan como su identidad. Resulta significativo el análisis que hace del uso de ciertas palabras por las generaciones más jóvenes, donde el vocabulario funciona como una crítica y un desafío a la imposición cada vez más formalizada de la capacidad lingüística indígena como medida de autenticidad y como criterio formal e informal para el reconocimiento de los derechos indígenas. A partir de

las propias voces e historias de los jóvenes indaga sobre qué implica para ellos/as la identidad cucapá, cómo se ubican en su lengua materna, en la conciencia de una historia compartida de las injusticias de la colonización y el legado continuo de indiferencia estatal.

En las consideraciones finales, Shaylih expone que es de suma importancia reconocer que las categorías sociales abordadas en esta etnografía –indigeneidad, género, clase y lengua– no dan simplemente forma a los contornos del conflicto ambiental, sino que es a través del conflicto que se articulan y producen las subjetividades locales. Ser una mujer cucapá o un pescador está íntimamente ligado a las luchas contemporáneas por los reclamos de los recursos y el derecho a vivir bajo sus propias condiciones culturales. Desde una mirada general, es una etnografía que aporta y posibilita interrogantes al campo de la antropología, a los estudios sobre pueblos indígenas, a los de género, a los de fronteras y los ambientales, entre otros. También, es un trabajo que contribuye una mirada sobre la historia de lucha de un pueblo, circunstancia que los/as jóvenes no han elegido y como los mismos realizan sus propios recortes de identificación en ese proceso identitario. Finalmente, se trata de una etnografía sólida, rigurosa, que refleja los imponderables y la reflexividad dentro del propio trabajo de campo.

Para finalizar, como mujer mapuche que reivindica la lucha de su pueblo, destaco de esta etnografía el rol de la mujer indígena en los procesos de lucha y reivindicación territorial. La relación desigual, colonial y de negación entre el Estado mexicano con el pueblo cucapá no está alejada de lo que pasa en el resto de los países de América Latina, en los cuales se continúa negando e invisibilizando la identidad indígena, parte de la conformación de sus sociedades.

Meteorologistas e profetas da chuva

Conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera

Renzo Taddei
São Paulo, Terceiro Nome
2017, 240 pp.



por **María Inés Carabajal**

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras
(ICA, FFyL UBA) – CONICET
orcid.org/0000-0002-2956-0314
micarabajal@gmail.com



Cómo citar esta reseña: *Meteorologistas e profetas da chuva. Conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera* de Renzo Taddei. María Inés Carabajal, *Etnografías Contemporâneas*, 7 (13), pp. 306-309.

Desde hace algunos años, el cambio climático se ha convertido en el símbolo y el síntoma de nuestra época actual, que algunos científicos han propuesto llamar Antropoceno. El clima, su cambio y variabilidad, conforma un elemento central de los campos sociales y políticos a escala local y global. Construir conocimiento sobre el clima y el mundo tiene múltiples aristas, epistemológicas, ontológicas e involucra configuraciones sociales, culturales, políticas y religiosas. Nuestro entendimiento y relación con la atmósfera está mediada por la narrativa científica. La meteorología a través de modelos matemáticos, ecuaciones y herramientas computacionales representa al clima como una abstracción, compuesto por elementos químicos, carente de vida e intencionalidad. El discurso científico es presentado por los medios de comunicación masivos como la única narrativa, lo que afecta nuestras percepciones sobre el clima, cómo imaginamos la atmósfera y cómo decidimos vivir en ella disociada de nuestra existencia. Sin embargo, esta es una mirada, una interpretación de la atmósfera y del (los) mundo(s). Hay poblaciones que entienden y experimentan la naturaleza de manera distinta, como agente y producto de intercambios de sujetos, tanto humanos y no humanos. Mediante perspectivas relacionales, se considera que los fenómenos del universo tienen agencia y subjetividad y por lo tanto es necesario construir relaciones de

cuidado y alianzas entre humanos y no humanos para mantener el buen funcionamiento y equilibrio del mundo. Considerar seriamente estas perspectivas en el Antropoceno, ya sea como ejemplos o herramientas conceptuales y analíticas, se torna crucial para reflexionar sobre el lugar de los seres humanos en el mundo y transformar las relaciones hacia otras nuevas prácticas, representaciones éticas, políticas y ontológicas.

La obra del antropólogo Renzo Taddei aborda estas cuestiones al instalar grandes interrogantes: ¿Quién tiene autoridad para hablar del clima, la atmósfera, la naturaleza y la realidad del mundo? ¿Cómo se imbrica el conocimiento científico, el “tradicional” y la dimensión política en las diversas formas de representar y darle sentido al clima? ¿De qué manera las sociedades lidian con los altos niveles de incerteza e indeterminación del futuro a través de las previsiones climáticas? Las diversas formas de componer y darle sentido al clima, la atmósfera y su construcción social y política es uno de los temas centrales de este libro que presentamos. *Meteorologistas e profetas da chuva* es un compendio de diez capítulos que reúne investigaciones etnográficas que realizó el autor en la región semiárida del nordeste brasilero llamada el Sertón. El libro está dividido en dos partes –fuerza y flujo– y cada una comprende cinco capítulos que dan cuenta de la centralidad del clima y la atmósfera para las poblaciones locales y retrata analíticamente las diversas formas de vida social y política del clima y las previsiones climáticas.

La primera parte tiene su eje central en la seca y su construcción social. Muestra las relaciones de poder y las disputas de autoridad por la previsión del futuro, conflictos que involucran a meteorólogos, “profetas de lluvia”, y al Estado. Las previsiones son prácticas que los seres humanos realizan para imaginar y organizar no solo el futuro sino también el presente. A través de ellas podemos anticiparnos y lidiar con la incertidumbre de los fenómenos climáticos, como también representar formas estables de la atmósfera y el ambiente. En este sentido, el autor destaca el carácter performativo de los pronósticos ya que una vez diseminados pertenecen al mundo, son resignificados e interpretados de múltiples formas que es imposible de controlar, de aquí su carácter altamente politizado.

Renzo Taddei realizó su trabajo de campo en el Sertón, una de las regiones semiáridas más pobres de Brasil marcada por la sequía, tanto en su organización social y política, como en la identidad del lugar. En sus análisis, Taddei siguió la trayectoria de las previsiones climáticas, las realizadas por las ciencias del clima y los profetas de lluvia. Los profetas son líderes comunitarios, personas con capacidad para observar y experimentar la naturaleza, sentir e interpretar sus señales. A partir de la observación, la experiencia y el conocimiento rural construyen sus previsiones que son diseminadas a las comunidades locales. Para lidiar con la seca, el Estado utiliza el conocimiento científico y el tradicional de manera indistinta y conveniente a sus propios intereses de activar (o no) la maquinaria estatal para enfrentar la sequía. De esta forma, la distribución de recursos por parte del Estado, las relaciones de poder y las estrategias de las poblaciones locales para lidiar con la crisis de falta de agua, nos muestran que la seca lejos de ser un desastre natural, es un desastre político que visibiliza las desigualdades sociales, étnicas, de clase y raza.

En la segunda parte del libro, “flujo”, el autor, nos invita a reflexionar desde otra perspectiva, “no desde la mente y la razón, sino desde el cuerpo”, los sentidos, desde la “visceralidad de nuestra existencia”. La crisis climática que atravesamos en la actualidad difumina las certezas y nos invita a pensar otras formas de entender y plantear los problemas del Antropoceno. A través del relato y el análisis de otras formas de vivir y sentir la naturaleza, Taddei nos conecta con la corporalidad del mundo, con las dimensiones sensibles, donde la experiencia de la naturaleza se da a través de flujos energéticos, producto de la relación entre los cuerpos y la materia.

A través de los cinco capítulos, el autor sostiene que la narrativa científica es una lente a través de la cual componemos el mundo, una forma de entender y producir conocimiento, una ontología entre otras. El conocimiento científico describe y representa al clima como una realidad abstracta dissociada de los contextos locales. En este sentido, nuestras percepciones sobre la naturaleza se asientan sobre esta narrativa hegemónica, que afecta cómo se distribuyen las culpas y se asumen las responsabilidades de la crisis ecológica y climática. Entonces, el autor se pregunta: ¿qué otros modos de experimentar la vida podemos (re) imaginar para transformar nuestra existencia en la entrada al Antropoceno?

Mediante su trabajo de campo en el Sertón, Taddei nos brinda ejemplos de otras formas de experimentar el clima y vivir la atmósfera. Incluso, destaca la dimensión corporal de la etnografía, como forma de transformación de las prácticas de investigación y de los propios sujetos y su repertorio conceptual. Asimismo, el autor reivindica a los profetas de lluvia y su corporalidad en la producción de conocimiento sobre el mundo. A través de la experiencia y la mimetización, los sertanejos experimentan el ambiente a través de flujos y movimientos. Pensar las bases de nuevas conexiones con el mundo requerirá poner en el centro de la escena la visceralidad de la vida y la existencia.

El último capítulo del libro presenta diversas experiencias de “manipulación de la atmósfera”. Por un lado, discute sobre la geoingeniería, como solución tecnológica para transformar el clima frente a las grandes dificultades de abordarlo desde los ámbitos políticos y sociales. Por otro lado, narra dos experiencias “no modernas” de comprensión del mundo y la atmósfera. La primera es la de las sociedades amerindias, con el libro: *La caída del cielo* de Kopenawa y Bruce Albert. La perspectiva amerindia entiende al mundo como una red de relaciones basadas en políticas éticas y morales. Como nos relata Taddei de kopenawa, el trabajo de los chamanes y los espíritus asociados es fundamental para el mantenimiento del cielo sino fuera por la actividad de los chamanes la devastación del mundo ya sería efectiva. La segunda experiencia que nos trae el autor es la de la Fundación Cacique Cobra Coral (FCCC), una entidad espiritual que controla y modifica las condiciones atmosféricas con la asistencia de meteorólogos profesionales, de esta forma nos muestra la coexistencia y articulación de mundo(s) distinto(s). A partir de estas experiencias el autor se pregunta si es posible afirmar la (im)posibilidad de que algo suceda o exista en el mundo porque este fuera de nuestro alcance perceptivo o fuera del repertorio conceptual basado en la ciencia positivista.

Consideramos que la lectura de este libro es indispensable para aquellas personas interesadas en los debates actuales sobre el tiempo y el clima en el Antropoceno. Las ideas de complejidad e incertidumbre se encuentran en la base de la comprensión del clima y el cambio climático y en la imbricación de la ciencia, la política y la sociedad. Las historias que contamos del cambio climático, del tiempo y el clima en el Antropoceno, configuran nuestras percepciones y crean mundos, de esta forma, las narrativas que usamos para representar y definir esta época son cruciales para crear e imaginar futuros distintos.