

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

CONTEMPORÁNEAS

AÑO 9 / 16 / JUNIO 2023

DOSSIER

**Salud y cuidados: intersecciones
entre las prácticas públicas y las
dimensiones domésticas**

Coordinadoras

Mariana Lorenzetti y Alfonsina Cantore

ARTÍCULOS

Escriben

Paz Cabral, Agustina Altman, Brián Ferrero,
Andrea Bonvillani

RESEÑAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN

Rector: Carlos Greco

Vicerrectora: Ana María LLois

ESCUELA INTERDISCIPLINARIA DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES

Decano: Ariel Wilkis

Fundador y Director Honorario: José Nun

Director Consulto: José Emilio Burucúa

Secretario Académico: Lucía Álvarez

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

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

Asistencia Editorial

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

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

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

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

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

Editor responsable: Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales

Redacción: 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

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

ARTÍCULOS

- La violencia en las interacciones sociales barriales*** 8
Un estudio sobre conflictos entre jóvenes varones de sectores populares
Paz Cabral
- “Los Hermanos Sean Unidos...”*** 36
Procesos de Fisión y Fusión al Interior del *Evangelio Moquit*
Agustina Altman
- La lucha isleña*** 64
Periodización del conflicto socioambiental en el
Parque Nacional Islas de Santa Fe (Argentina)
Brián Ferrero
- “Dejar el cuerpo en casa”*** 86
Etnografía digital de una protesta antirrepresiva en tiempos de COVID-19
Andrea Bonvillani

DOSSIER SALUD Y CUIDADOS. INTERSECCIONES ENTRE LAS PRÁCTICAS PÚBLICAS Y LAS DIMENSIONES DOMÉSTICAS

Coordinadoras: Mariana Lorenzetti y Alfonsina Cantore

- Presentación*** 114
Mariana Lorenzetti y Alfonsina Cantore
- Pandemia, prácticas e vida cotidiana*** 124
Paulo César Alves
- Desigualdades de género en la producción del cuidado*** 140
Narrativas de trabajadores/as de salud pública durante la pandemia
en Mar del Plata
Valeria Alonso, Sonia Fuertes, Paula M. Romero y Laura P. Sánchez
- Desigualdades, salud y el barrio*** 164
Etnografía desde la ventana de un kiosco en tiempos de pandemia
Horacio Pereyra
- Restituyendo formas mapuche de parir y nacer en territorio recuperado*** 184
Andrea Szulc
- Conversando sobre cuidados*** 210
Diálogo entre Dolors Comas-d’Argemir y Eleonor Faur
- Cuidar: Un concepto fluido para compromisos adaptables*** 232
Annemarie Mol y Anita Hardon

RESEÑAS

- El Smartphone Global: Más allá de una tecnología para jóvenes*** 260
de Daniel Miller, Laila Abed Rabho, Patrick Awondo, Maya de Vries, Marilia Duque, Pauline Garvey, Laura Haapio-Kirk, Charlotte Hawkins, Alfonso Otaegui, Shireen Walton y Xinyuan Wang
Victoria Irisarri
- La fuerza de la no violencia***, de Judith Butler 264
Eliana Millán
- Dolores, experiencias, salidas. Un reporte de las juventudes en el AMBA*** 268
de Pablo Semán y Fernando “Chino” Navarro (orgs)
Ulises Ferro

ARTÍCULOS

La violencia en las interacciones sociales barriales

Un estudio sobre conflictos entre jóvenes varones de sectores populares



por **Paz Cabral**

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,
Universidad Nacional de La Plata
orcid.org/0000-0002-9232-5325
paz.cabral@hotmail.com

RESUMEN

En el presente trabajo analizo diferentes conflictos y violencias protagonizados por jóvenes –principalmente varones cisgénero– de la periferia de La Plata. Reconstruyo diversas situaciones conflictivas y exploro cómo la violencia es significada por los jóvenes, así como los recursos que utilizan para responder a ella. Asimismo, investigo cómo se articulan estas violencias y conflictos con sus construcciones de género. De este modo, muestro cómo para algunos varones ciertas prácticas violentas y delictivas constituyen un recurso fundamental para construir *respeto*, lo cual, a su vez, se asocia a la posibilidad de evitar la victimización y proteger a familiares, amigxs y allegadxs, que son cuestiones claves en la construcción de sus masculinidades. En línea con esto, indago en el rol de los lazos y relaciones sociales en la producción y gestión de ciertos conflictos, y el lugar del género en tanto organizador central de esta trama. De esta manera, abordo temas relativamente poco explorados por los estudios previos sobre delitos y violencias cometidos por jóvenes de barrios populares, y brindo nuevas perspectivas para la interpretación de estos fenómenos.

Palabras clave: Violencias, conflictos, jóvenes, género, masculinidades.

Violence in neighborhood social interactions.

A study on conflicts between lower-class young males

ABSTRACT

This paper examines different conflicts and violence involving young people –mainly cis-gender males– in the outskirts of La Plata. I inquire into the meanings that young people give to violence and the resources they use to respond to it. I also explore how this violence and conflicts are articulated with their construction of gender. I show how for some young men certain violent and illegal practices are important resources to earn *respeto*, which in turn is associated with the possibility of avoiding victimization and protecting family members, friends and acquaintances, which are key issues in the construction of



their masculinities. I explore the role of social relations in the production and organization of certain conflicts, and the role of gender as a central aspect in these interactions. Thus, I address diverse issues that have been relatively unexplored by previous studies about crime and violence committed by young people from low-income neighborhoods, and provide new perspectives on the interpretation of these phenomena.

Keywords: Violence, Conflicts, Youth, Gender, Masculinities.

RECIBIDO: 28 de mayo de 2022

ACEPTADO: 5 de octubre de 2022

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Cabral, P. (2023). “La violencia en las interacciones sociales barriales. Un estudio sobre conflictos entre jóvenes varones de sectores populares”, *Etnografías Contemporáneas*, 9 (16), pp. 8-35.

Introducción

El presente trabajo estudia diferentes conflictos y violencias protagonizados por jóvenes –principalmente varones cisgénero– de la periferia de La Plata. Este análisis forma parte de un estudio más amplio realizado en el marco de la investigación para mi tesis doctoral titulada “Conflictos, violencias y delitos en perspectiva de género. Un estudio etnográfico sobre varones y mujeres jóvenes de la periferia de la ciudad de La Plata”. En tal investigación me dediqué a analizar, desde una perspectiva de género, diversas conflictividades, delitos y violencias que protagonizaban y/o experimentaban lxs jóvenes –principalmente varones y mujeres cisgénero– habitantes del barrio Los Mirasoles¹ y sus alrededores. Y más puntualmente, busqué indagar por el rol que el género ocupa en las violencias, así como también el lugar que éstas tienen en la construcción social del género.

Desarrollé dicha investigación en la localidad de Melchor Romero a partir de un trabajo etnográfico que comenzó a mediados de 2016 y finalizó a fines de 2018. La elección de esta localidad fue realizada siguiendo un criterio de “accesibilidad” (Guber, 2005), pero también teniendo en cuenta ciertas características de la misma pertinentes al problema de investigación: ella se ubica en la periferia del partido de La Plata y, si bien es heterogénea en su interior, en líneas generales es posible decir que presenta condiciones socioeconómicas precarias y elevados niveles de conflictividad (Cabral, 2020).

La localidad de Melchor Romero se encuentra ubicada al sudoeste del partido de La Plata. Su surgimiento se remonta a fines del siglo XIX, aunque recién a partir de mediados de la década de 1990 su población creció exponencialmente con migrantes provenientes del Norte de Argentina y de países limítrofes, como Paraguay y Bolivia. Lxs pobladores se establecieron fundamentalmente en

¹ Los nombres de los barrios en los que realicé mi trabajo de campo han sido modificados para resguardar el anonimato. Sin embargo, he mantenido la referencia a la localidad –Melchor Romero– en la que se encuentran ubicados, ya que dicha referencia contribuye a contextualizar y caracterizar en términos amplios la investigación.

terrenos fiscales, aunque también en algunas zonas privadas, lo que posibilitó la conformación de nuevos barrios y asentamientos al interior de la localidad como, por ejemplo, el barrio Los Mirasoles al que pertenecen la mayoría de lxs jóvenes que conocí.

Melchor Romero y sus barrios son identificados en la actualidad con ciertas mejoras materiales e infraestructurales respecto a lo que era hace una década y media atrás. Pero, si bien en la localidad se evidencia el progreso asociado al proceso de urbanización de los últimos años, aquellas no fueron suficientes para revertir ciertas desigualdades estructurales de más largo alcance y, especialmente, en la cuestión del hábitat y la vivienda se ponen de manifiesto la persistencia de precariedades y exclusiones. En la actualidad subsisten elevados índices de NBI, dificultades en el acceso a la tierra y la vivienda, y grandes deficiencias en cuanto a la provisión de servicios públicos.

Lxs jóvenes protagonistas de este trabajo tienen entre 14 y 23 años, pero algunxs pasan los 25. La mayoría son varones, aunque también se analizan relatos de algunas mujeres. Varixs están estudiando, tratando de terminar el nivel secundario, haciendo el FinEs2² e incluso algunxs están haciendo carreras universitarias o terciarias, como es el caso de Matías.³ Algunxs, como Nicolás, no habían podido terminar la primaria y no se encontraban estudiando, ni trabajando de manera fija, aunque eventualmente conseguían alguna *changa*.⁴ Ciertxs jóvenes interrumpieron su escolarización y su situación oscila entre trabajos precarios y temporales y momentos de desempleo. Otrxs solo trabajan, pero la mayoría combina estudios con trabajos ocasionales, principalmente *changas* ligadas a la construcción en el caso de los varones. A su vez, suelen participar en instituciones diversas, programas educativos, organizaciones políticas, barriales o religiosas, programas sociales, así como en clubes, espacios o actividades deportivas o recreativas. Algunxs jóvenes pasan más tiempo en sus hogares y no se interesan demasiado por la sociabilidad barrial; otrxs, si bien tienen amigxs y sociabilizan con gente de la zona, no suelen juntarse en su espacio público; y otros –en especial, varones–, participan u ocasionalmente transitan por *juntas*, es decir, ámbitos de sociabilidad casi exclusivamente masculina que les permiten a los jóvenes divertirse, hacer amigos y establecer vínculos y formas de pertenencia.

Conocí especialmente a muchxs de lxs jóvenes a partir de mi participación en el espacio de los talleres realizados por La Organización,⁵ un colectivo de

2 El FinEs2 es un programa de terminalidad educativa que tiene como destinatarixs a jóvenes y adultxs mayores de 18 años y se propone la finalización del nivel secundario. El mismo depende de la Dirección de Educación de Adultos y suele implementarse en distintas sedes educativas en los barrios a partir de la articulación de organizaciones sociales con organismos estatales.

3 Los nombres de lxs diversos actorxs presentes en este trabajo han sido modificados para resguardar su anonimato.

4 Trabajo ocasional e informal, generalmente de poca monta.

5 El nombre ha sido modificado para mantener el anonimato de mis interlocutorxs. La Organización es un colectivo de trabajo barrial que forma parte de una organización nacional que se define como nacional, popular y latinoamericana, y que fundamentalmente tiene presencia en agrupaciones universitarias.

trabajo barrial conformado principalmente por jóvenes universitarix⁶ que no eran de la zona y que desarrollaban talleres con niñxs y jóvenes en el barrio Los Mirasoles. Privilegié las técnicas de la observación participante y las entrevistas en profundidad, destacando la prioridad etnográfica del “estar ahí” (Guber, 2001), compartiendo, dialogando e interactuando con lxs jóvenes en el barrio y participando en distintas instancias de su cotidianidad. De todos modos, ese “estar ahí” no implicó posicionarme como una observadora externa que recoge datos ni tampoco como una nativa más, sino más bien como investigadora que interactúa con lxs sujetxs y que co-construye los datos a partir de dicha relación (Frederic, 1998).

En este artículo reconstruyo diversas situaciones conflictivas y exploro cómo la violencia es significada por los jóvenes –fundamentalmente varones–, así como los recursos que utilizan para responder a ella. Asimismo, exploro cómo se articulan estas violencias y conflictos protagonizados por los jóvenes con sus construcciones de género. Particularmente, muestro cómo para algunos varones ciertas prácticas violentas y delictivas constituyen un recurso fundamental para construir *respeto*, lo cual a su vez se asocia a la posibilidad de evitar victimizaciones y proteger a familiares, amigxs y allegadxs, que son cuestiones claves en la construcción de sus masculinidades. En línea con esto, indago en el rol de los lazos y relaciones sociales en la producción y gestión de ciertos conflictos y el lugar del género en tanto organizador central de esta trama. De este modo, abordo temas relativamente poco explorados por los estudios previos sobre delitos y violencias cometidos por jóvenes de barrios populares y brindo nuevas perspectivas a la interpretación de estos fenómenos.

Conflictos entre varones por *respeto*. Claves para la construcción de masculinidades

La violencia: un recurso diferencialmente articulado según el género

Tal como ha sido señalado por varixs autorxs (Riches, 1988; Isla y Míguez, 2003; Garriga y Noel, 2010), existen diferentes legitimidades en torno al uso de la violencia. Mientras dicha práctica puede ser considerada legítima para ciertxs actorxs en determinado contexto, puede no serlo para otrxs. Siguiendo a Garriga (2015), la violencia solo puede ser un recurso si para sus actúantes es una acción legítima, y si bien la violencia puede ser usada para obtener *respeto*, es un recurso diferencialmente articulado según el género. Así, el género constituye un clivaje central para comprender el modo en que muchos de los conflictos y las violencias están organizados, ya que de la mano de las construcciones de masculinidad y feminidad se establecen normas y consideraciones en torno a sus usos. Pero también a partir de estas prácticas diferenciales se construyen tales géneros. En función de representaciones en torno a lo que implica ser “un verdadero hombre” o “una mujer” se ponen en juego una serie de prescripciones

6 Parto de la necesidad de utilizar un lenguaje inclusivo, que cuestione los usos actuales, androcéntricos y sexistas. En esta línea, opté por utilizar la “x” –por ejemplo, “lxs jóvenes”– para referirme de manera genérica a ciertos grupos de personas, conservando el uso del masculino y del femenino solo con valor específico.

en torno a comportamientos adecuados o no, y en los cuales la violencia ocupa un lugar central. Es a partir de tales comportamientos y prácticas que lxs actorxs se construyen como varones o mujeres, más o menos legítimos, más o menos acordes a las expectativas de masculinidad y feminidad hegemónicas en cada contexto. En este sentido, el género aparece como un aspecto constitutivo de la violencia, pero al mismo tiempo producido por ella.

En tanto no es una esencia ni es natural, la masculinidad es algo que se debe construir y conquistar, y para ello los varones deben orientarse según ciertos imperativos acordes a los modelos de masculinidad dominantes en cada contexto. Según Olavarría (2001), este modelo se basa en la construcción de cuerpos fuertes para defenderse de otros varones y proteger a las mujeres. Por lo cual, uno de los recursos de poder que otorga a los varones es la capacidad de ejercer violencia a través de la agresión física. A su vez, este modelo se erige en oposición a la feminidad, así como también a la niñez y a la homosexualidad (Bonino, 2002; Olavarría, 2001; Nascimento, 2011). Pero la masculinidad hegemónica supone el ejercicio de violencias no solo hacia las mujeres, niñxs y disidencias sexuales, sino también hacia otras masculinidades (Olavarría, 2001). Dichas violencias deben ser interpretadas en función del sistema de género que produce relaciones desiguales de poder no solo entre varones y mujeres, sino también intra-género.

A su vez, otros clivajes se cruzan con el género, tales como el sector social, la etnia y la edad, y configuran sujetos productos de múltiples entrecruzamientos y atravesados por diversas subordinaciones. Especialmente, la violencia ha sido señalada como uno de los elementos centrales en las formas de sociabilidad de los sectores populares (Isla y Míguez, 2003; Míguez y Semán, 2006; Garriga Zucal, 2007). Al intentar profundizar en las especificidades históricamente situadas de lo popular, Míguez y Semán (2006) afirman que “un rasgo de las culturas populares es la creación de sistemas alternativos de representación en los que los capitales desvalorizados por otros sectores sociales pueden ser puestos en juego para la obtención de prestigio social” (2006: 28) de modo que “bajo diversas categorías de honorabilidad, se inscribe y se valora la violencia, así como se normalizan en códigos orales, de mucha mayor vigencia que los escritos, sus usos legítimos e ilegítimos justificando y racionalizando formas específicas de violencia. Desde el punto de vista de estos actores hay prácticas violentas que son necesarias y que prestigian a quien las desarrolla o cuya recusación implica un demérito” (2006: 30). En esta línea, se ha afirmado la productividad del uso de la violencia como medio para la adquisición de recursos, la obtención de bienes simbólicos, el establecimiento de identificaciones y la regulación de relaciones sociales (Isla y Míguez, 2003; Rossini, 2003; Kessler, 2004; Garriga Zucal, 2007; Míguez, 2008).

Tal como muestro en los próximos apartados, para algunos jóvenes de Melchor Romero, ciertos usos de la violencia física —particularmente en enfrentamientos con otros varones—, la portación de armas, la comisión de ciertos delitos y/o el tránsito por centros de detención y cárceles, la participación en ámbitos de sociabilidad juvenil masculina como las *juntas* y/o el consumo de drogas o alcohol, pueden resultarles productivos para construir *respeto* y un *nombre grande*, abonando a una construcción de sí acorde con ciertos elementos asociados a la masculinidad.

Ser “un gil” o “hacerse respetar”

La categoría de *respeto*⁷ resulta fundamental para comprender las dinámicas de interacción barrial, y especialmente la sociabilidad juvenil masculina. En muchas ocasiones a lo largo de mi trabajo de campo, los jóvenes varones que conocí explicaban diversas prácticas, pero principalmente su involucramiento en determinadas peleas y conflictos, alegando que lo hacían con el objetivo de *hacerse respetar*. *Hacerse respetar* supone la construcción de una imagen de sí valorada, reconocida y, por ende, que no es victimizada. Dicha idea aparece como opuesta a la de ser un *gil*, es decir, un joven que no merece *respeto* y, por lo tanto, es posible de ser víctima de diversas violencias, ya sean agresiones verbales, físicas o robos.

Mateo: Te empiezan a tirar palazos,⁸ yo cuando vine acá... eh, te tiraban palazos, a ver si te plantabas de manos,⁹ si eras piola, o si era un gil, como dicen ellos en la calle, viste. Te bardean¹⁰ y si vos no decís nada es porque sos un gil y si decís algo te tenés que agarrar a las piñas.¹¹ Te agarrás a las piñas, pero te ganas el respeto de los pibes. Después no te rompen las bolas.¹²

Especialmente, muchos jóvenes resaltan la importancia de la construcción de una imagen *respetable* para evitar diversos tipos de victimizaciones. Así, resulta fundamental “no dejarse pasar por arriba” o “no dejarse faltar el respeto” porque de lo contrario otros jóvenes “te agarran de gil” y “te verduguean”:

Matías: En la esquina tenés que tener cierta picardía para hablar para... para que no te pasen por arriba [...] si vos no vas y te ponés en pillo¹³ de lo que es la esquina, te agarran los pibes y te agarran de gil. Te roban, te verduguean, los pibes ¿me entendés?

El término nativo *verdugueo* se refiere a la práctica de agredir, burlar o humillar a otra persona. Hay diferentes formas en las que es posible hacerlo: puede ser a partir de agresiones verbales o insultos, descritas por los jóvenes como “boconeos” o “ataques con la lengua” e incluso también a partir de miradas desafiantes; puede ser a partir de violencias físicas, es decir, “tocando” a otro o “agarrándolo a las piñas”; así como también a partir de los robos.

En repetidas ocasiones a lo largo de mi trabajo de campo, los jóvenes que conocí protagonizaron situaciones de violencia física, las cuales se habían producido a raíz de que otros jóvenes los provocaban y les “buscaban peleas”, cuestiones que también a veces hacían ellos mismos. Frente a este tipo de provocaciones, humillaciones o agresiones, para muchos jóvenes aparecía como fundamental el hecho de *responder* para *hacerse respetar*: “se trata de bancar, de bancar la presión, de si tenés

7 Uso el término *respeto* en tanto categoría nativa, mientras que retomo la categoría analítica de “honor” de Pitt-Rivers (1979).

8 Burlas.

9 Disponerse a pelear, pelear.

10 Molestan, insultan, agreden verbalmente.

11 A golpes.

12 No te molestan más.

13 Astuto.

problemas o algo, dar la cara” (Matías). *Responder* supone, frente a una agresión o insulto, devolverlo. En este sentido, para los jóvenes uno de los aspectos claves para construir *respeto* es “pararse de manos” o “agarrarse a las piñas”, es decir, recurrir a la violencia física para hacer frente a las agresiones y no ser considerado un “cobarde”. Así, los jóvenes construyen clasificaciones y diferencias en el barrio, especialmente entre los *giles*, aquellos que se quedan callados frente a los hostigamientos, y los jóvenes que *se hacen respetar*, es decir, que *responden* y se atreven a la disputa y el enfrentamiento. Tales divisiones no son rígidas sino más bien ambiguas y complejas, cobran sentido y se reelaboran en los contextos específicos de interacción.

Retomando el análisis en torno al honor desarrollado por Pitt-Rivers (1979),¹⁴ es posible comprender este tipo de conflictos como disputas por el honor, guiadas por los códigos y lógicas de este sistema. Tal como señala dicho autor, tanto las afrentas físicas como las “burlas” atentan contra la reputación de la persona, creando una situación en la que su honor se pone en peligro, de modo que exigen una “satisfacción” para volver a su condición normal. Dicha satisfacción puede obtenerse por medio de una disculpa de quien cometió la agresión, lo cual constituye un acto de autohumillación y caso contrario, requiere venganza. Por su parte, “dejar una afrenta sin venganza es dejar el propio honor en estado de profanación y, en consecuencia, eso equivale a cobardía” (1979: 24). En el caso de los jóvenes de Melchor Romero, quienes no responden a las provocaciones de otros pueden ser tildados de “gatos”, “giles” o jóvenes que “no se hacen respetar” e incluso de “cobardes” o “cagones” y sufrir acusaciones por no ser lo suficientemente hombres o “machos”. Así, resultar víctima de diversas violencias, e incluso sufrir robos, puede ser motivo de vergüenza. Y esto explica por qué, en ciertas ocasiones, mis interlocutores evitaban divulgar el hecho de que habían sido robados o violentados. Siguiendo a Fonseca (2004), es posible decir que el varón asaltado muchas veces no se siente indignado sino humillado, en tanto es la virilidad la que se pone en juego en tales interacciones.

Los desafíos por honor o por *respeto* solo pueden ser realizados por iguales conceptuales (Pitt-Rivers, 1979), por lo cual las mujeres así como también lxs niñxs y las disidencias sexo-genéricas, no suelen ser consideradxs contrincantes (Cabral, 2015; Cabral, 2020). Según las concepciones de la masculinidad hegemónica, estxs son inferiores por lo cual, para los varones, disputar con ellxs por *respeto* implica rebajarse: “la competencia de un hombre, según el modelo referente, es con otros hombres: compite por mayor poder, prestigio, fuerza, inteligencia y especialmente, por las mujeres” (Olavarría, 2001: 107). Los jóvenes se involucran en disputas por *respeto* contra otros varones –cisgénero– ya que éstos son concebidos como iguales conceptuales con capacidad para desafiarlos. Y estas rivalidades resultan performativas: por medio de ellas los varones construyen determinadas masculinidades.

A partir del uso de la violencia física y de la competencia, algunos jóvenes van construyendo cuerpos fuertes, resistentes y valientes. Estas prácticas constituyen una forma en que los varones van construyéndose como tales ante la mirada de

¹⁴ Este tipo de análisis se inspira en desarrollos como los de Fonseca (2004) o Cozzi (2018) quienes utilizan la noción de “honor” de Pitt-Rivers como herramienta analítica para estudiar relaciones, interacciones y violencias en sectores populares.

otros, es decir, produciendo determinada masculinidad, la cual al no constituir algo que se posee de una vez y para siempre, debe ser conquistada y reactualizada permanentemente (Bonino, 2002; Connell, 2003; Kimmel, 1997). El uso de la violencia puede resultar productivo a los varones para construir *respeto* y obtener mayor poder en el entramado barrial, lo cual permite interpretar diversos conflictos. En el siguiente apartado explico esta cuestión en profundidad retomando las experiencias de Matías y la importancia que este joven le da a la construcción de un *nombre grande*.

“Quería tener un nombre grande”

Muchos de los jóvenes que conocí hablan de ciertos deseos que aparecen como orientadores de sus prácticas y que se vinculan con la idea de “ser alguien”, obtener cierto reconocimiento o prestigio. En contraposición, en sus discursos aparecen algunas personas identificadas como “don nadie”. Muchos jóvenes justifican su deseo de estudiar y terminar la escuela secundaria con el objetivo de conseguir un buen trabajo y “ser alguien” poder tener un futuro. Orientados por lógicas similares, muchos se interesan por la participación en espacios políticos, en la música, en el deporte, así como también se preocupan por cultivar buenas relaciones y ampliar sus redes de relaciones sociales, ganando amigos y conocidos. Pero también, algunos jóvenes –o incluso los mismos, en otras situaciones– buscan “ser alguien” y obtener reconocimiento a partir de sus enfrentamientos con otros varones, de la participación en acciones delictivas –particularmente robos– y/o de trayectorias en cárceles y centros de detención. Con ello quieren construir *respeto* y así obtener prestigio y reconocimiento en el ámbito de la sociabilidad barrial masculina juvenil, “hacerse un nombre grande”. Pero también, ese *respeto* les permite evitar ser victimizados y a la vez proteger a sus familiares, amigxs y allegadxs. Me detendré en el análisis de estas cuestiones porque ellas resultan claves para entender algunos aspectos de las dinámicas de interacción barriales y particularmente, la configuración de ciertos conflictos entre jóvenes.

Matías es uno de los jóvenes que desde su adolescencia participa de *juntas*, para quien dicho ámbito tiene una gran centralidad en la vida. Matías nació en el año 1994 y vivió durante casi toda su vida en Punta Verde, barrio aledaño a Los Mirasoles. Cuando lo conocí tenía 21 años, se encontraba estudiando Ciencias Jurídicas en la Universidad Nacional de La Plata y era uno de los jóvenes que formaba parte de La Organización,¹⁵ es decir, del colectivo de trabajo que realizaba los talleres en Los Mirasoles. Durante nuestras charlas, Matías contaba que en su adolescencia quería imitar a sus hermanos mayores, los cuales solían frecuentar *la calle*, robar, “andar a los tiros” y “terminaron todos presos”. Éste veía con admiración las experiencias de sus hermanos y quería “ser como ellos”:

Matías: En la adolescencia me pasó mucho de querer ser parecido a mis hermanos o andar en lugares bastante turbios...¹⁶ Por eso, en su momento estuve

15 La Organización estaba principalmente conformada por jóvenes universitarixs que no eran del barrio -en su mayoría habitaban en el casco urbano platense- pero que realizaban talleres en el mismo. El único joven del barrio que formaba parte de ella era Matías.

16 Sospechosos, que dan miedo.

muy relacionado con el barrio, lo que es la calle, la noche, la joda. Yo quería ser como mis hermanos, además que por ahí en el círculo del barrio era bueno ser como mis hermanos, ¿me entendés? Andar en la joda, andar en el robo... [...]. Yo era un pibe que tomaba cocaína de lunes a lunes, todos los días me drogaba. Estaba todos los días en la esquina, no tenía perspectivas de seguir, de ingresar a la facultad, me chupaba todo un huevo¹⁷ digamos, y también quería ser como mis hermanos, como te digo, que en el barrio estaba bien visto. Que se yo... quería ser chorro, quería tener un nombre en el barrio.

Matías dice que en su juventud temprana quería “hacerse conocido” y “quería tener un nombre en el barrio” y más específicamente, un *nombre grande*. Y ello lo fue logrando en la medida en que fue conociendo más gente, haciéndose amigos, frecuentando “la esquina”, conociendo “la calle” y “andando en la joda”, es decir participando en ciertos ámbitos de sociabilidad juvenil masculina, así como en peleas y enfrentamientos con otros jóvenes:

Matías: En la adolescencia me lo hice el nombre, me gané el respeto de mucha gente, me peleaba cada dos por tres, me lastimaban cada dos por tres. Y ese fue un tiempo en el que me puse como loco y conocí mucha gente, conocí mucho la calle, empecé a formar mi propio grupo de amigos.

Pero también, ese nombre lo fue construyendo a partir de “andar en el robo” y “conseguir plata”, es decir, de ciertas prácticas delictivas. Del mismo modo, cuenta que, a partir de sus experiencias en robos y peleas con otros jóvenes, sus hermanos fueron construyendo un *nombre grande* que generaba admiración y reconocimiento en los varones más chicos:

Matías: Mis hermanos andaban robando, se agarraban a los tiros. En su momento eran lo más grande que podían tener los pibes.

También relata sobre otros jóvenes del barrio más grandes que él, los cuales generaron su reconocimiento y valoración a partir de su participación en diversas experiencias con uso de la violencia en enfrentamientos con otros jóvenes. Además, menciona la presencia de personas “de peso” en el barrio, vinculadas a ciertos ilegalismos tales como los robos, la venta de drogas y/o el negocio de las armas. Asimismo, sus relatos dan cuenta de la existencia de representaciones sociales difundidas entre los jóvenes que valoran las experiencias en cárceles y centros de detención:

Matías: A mí también me pasó de querer caer [en la cárcel] porque estaban en cana mis hermanos cuando era pendejo, ¿viste? [...] Yo sentía que tenía que estar ahí. Que se yo, es más, pensaba que cuando salga iba a salir también hecho otro hombre o más hombre de lo que era antes de caer.

Paz: ¿En qué sentido?

Matías: En cana también te hacés, en cana te cagás a palos, te agarrás a las puñaladas. Es otra cosa, es mucho más heavy. [...] [Los que salen de la cárcel] salen y piensan que son Dios. Es otra cosa salir de estar en cana. [...] Salen de

17 No le importaba.

otra manera, se piensan que se llevan el mundo por delante [...], que son más.
Paz: ¿Pero más que qué?
Matías: Más que los pibes de la esquina, o más que cualquier guacho de otro barrio.

Dentro del grupo de pertenencia barrial de Matías se construyen ciertas clasificaciones en función de las cuales algunos jóvenes aspiran a “ser más” que otros, especialmente “más hombres”. En estas clasificaciones la violencia ocupa un lugar central y, asociado a ello, algunas experiencias en torno a lo carcelario y lo delictivo aparecen como representaciones sociales valoradas. En este sentido, ellas constituyen formas de abonar a la construcción de un *nombre*. Como, por ejemplo, Matías dice de David: “el chabón estuvo en cana y en cana se hizo un nombre grande”.

Del mismo modo, a partir de sus experiencias en *la calle* y de la participación en ámbitos de sociabilidad juvenil masculina como las *juntas*, algunos jóvenes varones van haciéndose conocidos, construyendo *respeto* y obteniendo un *nombre grande* en el barrio. En los barrios por los que transitó es frecuente observar grupos de jóvenes varones en las veredas, esquinas y plazas del barrio. Estos jóvenes se encuentran para charlar, “pasar el rato”, escuchar música, fumar tabaco o marihuana y consumir alguna bebida, ya sea una gaseosa o bebida alcohólica. Algunos también consumen otras drogas, como cocaína o pastillas.¹⁸ Así, conforman *juntas*: ámbitos que consisten principalmente en agrupamientos¹⁹ de jóvenes amigos, conocidos y familiares que se juntan, principalmente en la calle y los espacios públicos del barrio y socializan entre sí. Los jóvenes ocupan estos espacios y los hacen propios, pertenencia que se refuerza en la medida en que transforman esos lugares a partir de la instalación de ciertos elementos –bancos, garitas del gauchito Gil, banderas, estampitas, botellas, capillas, murales– que los convierten en lugares habitables y agradables para su encuentro.

En esta investigación, las *juntas* aparecen centralmente como ámbitos de sociabilidad casi exclusivamente masculina (Rossini, 2003; Medan, 2011; Previtali, 2014; Cozzi, 2018), como una “forma lúdica de la asociación” y “del estar juntos” (Tonkonoff, 2007), que sirve a la diversión y para pasar el tiempo, así como también para pertenecer, hacer amigos y establecer vínculos. El encuentro en las esquinas, canchitas y plazas del barrio, y el hecho de frecuentar o ser parte de una *junta*, no solo les permiten a los jóvenes hacer amistades y hacerse conocidos en el barrio, sino también forma parte de una serie de prácticas que abonan a la construcción de su masculinidad (Nascimento, 2011; Previtali, 2014; Cabral, 2020).

En los encuentros puede suceder que algunos jóvenes salgan a robar, así como también, en ocasiones, se producen peleas o conflictos, ya sea al interior de estos grupos, como con jóvenes de otras *juntas* y de otros barrios. Pero a diferencia de lo que ha sido señalado por otros trabajos que tematizaron sobre la violencia en sectores populares, tanto a nivel local como de otras regiones (Kessler, 2004; Míguez, 2008; Grillo, 2013; Bourgois, 2015), muchas de las violencias y

18 Principalmente ansiolíticos, como el clonazepam, mezclados con alcohol.

19 Siguiendo a Chaves, los agrupamientos “son núcleos de personas con distinto grado de cohesión y organización, pero para entrar en esta categoría debe existir un proceso grupal” (2010: 63).

conflictos entre jóvenes no están vinculadas a la participación en delitos como medio de obtención de recursos. Tanto la participación en *juntas*, el consumo de drogas o alcohol, ciertos usos de la violencia física, la portación de armas, la comisión de ciertos delitos y el tránsito por centros de detención y cárceles, son elementos a partir de los cuales algunos jóvenes pueden construir una imagen valorada dentro de su círculo, un *nombre grande*, el cual aparece en competencia con otros. En línea con esto, muchos conflictos son explicados a partir de la idea de que estos jóvenes “se hacen los malos” y “provocan” o “bardean”, es decir, agreden o violentan a otros:

Paz: ¿Y hay muchas peleas así entre pibes o no?

Damián: Sí, porque se creen mucho, uno se cree más que el otro, qué sé yo... se creen porque se fuman un porro, que son re malos, porque se drogan, que son re malos...

Santiago: Porque algunos son muy jetones,²⁰ algunos se las re creen... empiezan a hablar así fuerte, ‘ehhh, no le tengo miedo a nadie’ empiezan a gritar, hay algunos que son re bardenos... de cualquier cosa puede pintar.²¹ Por ahí vos escuchaste que dijo algo así y vos decís ‘uh, ¿qué onda este?’, se hace el malo este, le vamos a dar masa.²²

Así, en distintos barrios o zonas, muchas peleas son relatadas por conflictos en torno a “quién es más”, “porque uno quiere tener más mafia que otro” o “porque quieren ser conocidos”:

Emanuel: Lo que pasa en mi barrio es que uno quiere ser más que el otro, quiere tener más mafia que el otro [...] Tener más mafia es quién sería dueño del barrio. O quién tiene más junta.

Mis interlocutores comentan de ciertos jóvenes que “se creen más” que otros, ya sea porque tienen armas, porque estuvieron presos, porque salen a robar, porque consumen drogas y/o alcohol, porque tienen “más junta” o porque suelen pelearse y “agarrarse a las piñas”. De este modo, algunos jóvenes aparecen identificados como “nombres grandes”, con “poder”, con “mafia” o como “los que mandan en el barrio” o –desde otras miradas– como quienes “se creen más” y “se hacen los que mandan”. Sus prácticas podían ser concebidas como positivas dentro de ciertos ámbitos de la sociabilidad juvenil masculina, pero fuera de ellos, la mayoría de las veces aparecían fuertemente cuestionadas y estos jóvenes eran criticados.

Estas clasificaciones y jerarquías no están libres de controversias ni se definen de una vez y para siempre. La construcción de ese *respeto* y ese *nombre grande* a partir del uso de la violencia y la demostración de coraje, de “hacerse el malo”, no constituye una esencia sino que es algo que se construye a partir de prácticas reiterativas que la reafirman en el marco de interacciones con otros. Este conjunto

20 Que hablan de más.

21 Surgir.

22 Pegar.

de prácticas diversas, a partir de las cuales es posible construir un *nombre grande*, así como las lógicas mencionadas en torno a la competencia entre varones por *respeto*, tienen en común que abonan a una construcción de sí acorde con ciertos elementos de la masculinidad (Nascimento, 2011; Bonino, 2002; Olavarría, 2001), especialmente ligados a la producción de ciertas masculinidades “belicosas”, rudas o fuertes. Tal como han señalado Fonseca (2004), Previtali (2014) y Cozzi (2018), la bravura, el coraje y la valentía serían las claves en las que se apoyan las estrategias de ciertos varones jóvenes de sectores populares para enaltecer la propia imagen y obtener prestigio social, por lo cual, la violencia y el delito se encuentran asociadas a la virilidad y masculinidad.

“Los problemas se arreglan en la calle”

Ciertos imperativos asociados a la masculinidad, tales como la invulnerabilidad, jerarquía y competencia, permiten interpretar no solo enfrentamientos entre jóvenes pertenecientes a *juntas*, barrios o familias enemistadas, sino también conflictos producidos al interior de estos ámbitos. En ocasiones, los jóvenes se involucran en peleas dentro del propio grupo de amigos o compañeros de *juntas*, así como con hermanos o primos de su familia. Algunas de ellas habían llevado a conflictos de gran envergadura y derivado en lesiones graves, e incluso una de esas peleas había terminado en la muerte de uno de los jóvenes a partir de un enfrentamiento con el hermano de uno de mis interlocutores. Según los jóvenes que participaban en este tipo de sociabilidades, muchos de estos conflictos habían sucedido a partir de causas banales o “discusiones estúpidas”:

Matías: El mejor amigo del chabón le dio una puñalada en el brazo. El chabón tiene una mano así de corta, y una así de larga. La mano que tiene más corta, ¿sabés por qué la tiene más corta? Porque el mejor amigo le dio una puñalada acá en el brazo y le tuvieron que apuntalar el brazo y le quedó más corto.

Paz: Y él, ¿por qué le hizo eso?

Matías: Por una discusión estúpida del barrio.

Sin embargo, tales peleas no deben ser interpretadas a partir de los eventos puntuales que habían dado lugar a las mismas, sino en función de las lógicas que orientaban este tipo de interacciones, los modos en que son procesadas ciertas discusiones y las cuestiones que se disputan en ellas. Justamente, muchos de estos conflictos están orientados por la máxima de “no dejarse faltar el respeto”. Muchas veces estos jóvenes me relataron conflictos que habían surgido a raíz de que otros los *bardeaban* en los cuales no se acordaban el contenido preciso de las agresiones, justamente la importancia radicaba más bien en la intencionalidad contenida en tales prácticas: ellas representan una *provocación* y a partir de ello se pone en juego el *respeto* de los implicados.

Especialmente en ámbitos de homosociabilidad, determinados chistes, burlas, malentendidos o desencuentros pueden dar lugar a discusiones y, en la medida en la que los jóvenes se ven insultados o humillados y consideran necesario *responder* mediante la violencia para que “no te pasen por arriba” y no ver vulnerada su imagen, ello puede derivar en enfrentamientos físicos. Tal como señala Nascimento (2011), “la presencia de bromas entre los adolescentes revela la tensión presente en las relaciones de amistad masculinas. Si, por un lado, las

amistades son vistas como relaciones basadas en la “reciprocidad” y “espontaneidad”, por otro lado, el sentido de masculinidad trae al escenario de las amistades entre hombres la “competencia” (2011: 110).²³ Especialmente, el juego de competencia y aprobación mutua se acompaña de acusaciones a los demás de no corresponder al modelo de la masculinidad, lo cual autoriza al chiste incisivo, el desprecio, la humillación o la subordinación de los otros, y en ocasiones habilita la violencia (Faur y Grimson, 2016). En este sentido, tales aspectos de las dinámicas de homosociabilidad resultan fundamentales para comprender no solo violencias y enfrentamientos entre distintos grupos de jóvenes sino, además, conflictos o peleas que se desarrollan al interior de los propios grupos de amigos, conocidos, parientes o allegados.

Tanto en relación a los conflictos producidos al interior de estos grupos, como a los enfrentamientos producidos entre jóvenes pertenecientes a *juntas*, barrios o familias enemistadas, existen códigos de sociabilidad masculina barrial que plantean que “si llamás a la policía es que no te sabés defender solo” (Nicolás), “en el barrio no va esa de hacer la denuncia”, “los problemas se arreglan en la calle” (Matías). Es decir, son los mismos jóvenes y/o su grupo de allegados quienes tienen que *responder* para resolver el problema y restaurar el *respeto* vulnerado.

Las lógicas mencionadas en función de las cuales pueden producirse conflictos al interior de los propios grupos de amigos o conocidos también pueden ser puestas en cuestión por los propios jóvenes. Por ejemplo, en la actualidad Matías critica este tipo de violencias producidas dentro del propio grupo de pertenencia y resalta la importancia de tener códigos de compañerismo. Matías señala que él ahora está más *rescatado*²⁴ y se interesa en poder construir amistades en la *esquina*. Dicho de otro modo, quiere generar lógicas que promuevan la solidaridad y el acompañamiento afectivo por sobre la competencia y la violencia en los espacios de homosociabilidad que habita. Y en este sentido, muestra la existencia de visiones alternativas en torno a los modos en que es posible construirse como varón y relacionarse entre pares en estos ámbitos.

No todos los jóvenes varones del barrio construyen su masculinidad a partir de la competencia por *respeto*; por el contrario, muchos se rehúsan a participar de este tipo de enfrentamientos y ponen en cuestión los elementos que orientan tales disputas. Incluso algunos practican estas acciones en ciertas ocasiones y no en otras. Tal como señala Garriga (2015), es posible decir que el uso de la violencia es un recurso que los actores usan de manera situacional. En ocasiones, muchos jóvenes cuestionan el hecho de que otros se creyeran “Dios”, “Superman” o “más” que cualquier otro joven por hacer uso de la violencia o por el hecho de haber estado presos. Por ejemplo, Matías en la actualidad cuestiona aspectos que otros,

23 Traducido del original: “A presença de brincadeiras jocosas entre os rapazes revela a tensão presente nas relações de amizade masculinas. Se por um lado, as amizades são vistas como relações baseadas em “reciprocidade” e “espontaneidade”, por outro, o senso de masculinidade traz para o cenário das amizades entre homens, a “competição”.

24 El término nativo *rescate* puede tener varios sentidos, los cuales remiten principalmente a tres cuestiones: dejar el consumo de drogas, abandonar las prácticas delictivas, y/o no meterse en peleas y conflictos con otros jóvenes. La categoría nativa de *rescate* es explorada con mayor profundidad en otro trabajo (Cabral, 2020).

o que él mismo durante su adolescencia, valoran: “¿vos te pensás que sos pillo²⁵ porque caíste en cana? Pillo soy yo que nunca me encané”, había señalado en una de nuestras charlas, debatiendo las valoraciones positivas sobre las experiencias carcelarias y revirtiendo ideas que anteriormente sostenía. Asimismo, algunos jóvenes tienden a deslegitimar a aquellos otros que “se creen más”, que “se hacen los malos” y que “les buscan peleas”, y se rehúsan a participar en las mismas.

A su vez, tal como analizo en el próximo apartado, resulta fundamental considerar dos cuestiones centrales que permiten comprender con mayor profundidad las lógicas que orientan muchos de los conflictos y violencias producidos en el barrio: por un lado, la construcción de identificaciones y grupos de pertenencia que comparten un honor o *respeto* común y, por otro lado, la importancia que reviste para muchos varones la capacidad de defensa y protección —en última instancia anclada en la posibilidad de hacer uso de la agresión física—, no solo de sí mismos, sino también hacia otrxs, particularmente a partir de las relaciones que implican la pertenencia a tales ámbitos colectivos.

Tener “espalda para los quilombos”.

El rol de los lazos sociales en la organización de los conflictos

“Yo me hago cargo de vos”

Mientras otros estudios se han centrado en jóvenes que participan en el mundo del delito popular y han destacado las formas de construcción de honor, prestigio social, poder y producción de un nombre al interior de ese *ambiente* (Cozzi, 2018), en la presente investigación el *respeto* es concebido como un bien buscado no solo por quienes participan de actividades delictivas, sino por diferentes residentes de estos barrios. Especialmente la obtención de *respeto* asociada a la construcción de una imagen de sí ligada a la fuerza, la rudeza, la valentía, la virilidad y la posibilidad de hacer uso de la violencia en el enfrentamiento con otros, pueden servirles a muchos varones como estrategia de prevención frente a eventuales agresiones u hostigamientos, dado el poder disuasivo de la posibilidad potencial de recurrir a dicho recurso. Así, el *respeto* les permite a los jóvenes evitar ser victimizados y, a la vez, proteger a familiares, amigxs y allegadxs, cuestiones claves en la construcción de las masculinidades (Olavarría, 2001; Segato, 2013). Tal como señala Olavarría (2001) la capacidad de ejercer violencia a través de la agresión física es uno de los recursos de poder que otorga el modelo de masculinidad a los varones, íntimamente asociado a la defensa y protección.

Las relaciones sociales constituyen elementos centrales para la protección frente a diversas violencias; en palabras de Matías, estas relaciones constituyen la *espalda* necesaria para la prevención o respuesta ante las mismas. Y la capacidad de protección aparece como un aspecto central en las dinámicas de sociabilidad. Según él:

Hay gente en el barrio que, como te digo, tiene espalda para los quilombos, gente que los defiende. Y hay gente que no. Entonces, si vos no tenés espalda en el barrio para que te banquen los quilombos, no te metás en quilombos. Menos con gente que sabés que tiene espalda.

25 Astuto, inteligente

Para los jóvenes, en el barrio existen diferencias entre *giles* y quienes *se hacen respetar* o, más aun, quienes tienen un *nombre grande*. Pero también, estas diferencias están dadas por la posesión, o no, de *espalda*, es decir, de lazos sociales que brinden protección. Según Matías, “es una falta de respeto” ignorar estas diferencias y “querer ser igual”. Quienes no tienen *nombre y/o espalda*, no deben “boconear”, “bardear” o “verduguear” a quienes sí tienen, es decir “meterse en quilombos” porque tales agresiones probablemente serán respondidas para resguardar ese *respeto* agraviado. Pero una cuestión resulta fundamental, y es que el *respeto* agraviado no es solo del joven concreto que resultó hostigado, sino que puede afectar al *respeto* compartido por sus grupos de pertenencia y, particularmente, a aquellos varones que deberían defenderlo.

Los jóvenes –y de manera más amplia, lxs jóvenxs, adultxs y niñxs– no se perciben a sí mismos de manera aislada, sino en una trama relacional que organiza sus interacciones. Tanto las relaciones entre conocidxs y amigxs, así como los vínculos familiares, parentesco y la pertenencia al barrio, son fundamentales en las dinámicas de interacción inter e intra barriales. Y esto en dos sentidos. En primer lugar, estas relaciones y lazos que conforman los grupos de pertenencia constituyen aspectos claves para comprender el *respeto* individual. Porque, tal como señala Pitt-Rivers (1979), el honor, si bien puede ser un atributo individual, también tiene otro aspecto que refiere a las relaciones y solidaridades sociales, por lo cual es posible hablar de un honor colectivo compartido por los miembros de un grupo social.

En segundo lugar, los lazos sociales son centrales para la protección y defensa frente a diversas violencias, por lo cual resultan claves para comprender y explicar las dinámicas de ciertos conflictos. Especialmente en este trabajo noté la importancia de la familia, la *junta* y el barrio como adscripciones identitarias²⁶ claves a partir de las cuales los jóvenes construyen formas de *respeto* comunes que, a la vez, repercuten sobre sus miembros. Estas imágenes de sí, si bien pueden construirse, también se heredan o imputan a partir de la pertenencia o participación en tales ámbitos. Así, muchos de los conflictos entre jóvenes varones no solo se orientan por la idea de la defensa del *respeto* propio, sino también del de su familia, de su *junta* y de su barrio. Es decir, la defensa del apellido, la defensa de la *junta* y la defensa del barrio aparecen como elementos centrales para comprender y explicar la configuración de los conflictos. Estas cuestiones son analizadas en profundidad en los siguientes apartados.

Defender el apellido

La trama barrial se caracteriza por las relaciones de proximidad y por el conocimiento mutuo de lxs moradorxs, pero además por la presencia de amplias redes de lazos familiares. La pertenencia a determinadas familias –en especial a aquellas numerosas, pero más aún, aquellas identificadas como “con poder” o “las que mandan”– aparece en los discursos nativos como una fuente de reaseguro frente a diversas hostilidades, es decir, como un aspecto clave de la *espalda*. La capacidad de defensa se asocia a una potencial fuente de agresión:

26 Procesos mediante los cuales lxs sujetxs adscriben presencal o simbólicamente a ciertas identidades y en función de los cuales asumen ciertos discursos y prácticas (Reguillo Cruz, 2007).

Liliana: Es una familia numerosa, todos viven en una manzana. Donde sale uno, salen todos.

Damián: Se cree el piola porque los tíos lo defienden... ellos son una banda,²⁷ son un montón, por eso, se creen²⁸ una banda.

Tamara: Juan es sobrino de unos que supuestamente mandan en el barrio, es el sobrino de los Fernández, que son como los que mandan en el barrio. Entonces si Juan se pelea con alguien, ya están los otros atrás y saltan a defenderlo.

Es importante mencionar que, si bien en estos discursos lxs entrevistadxs se refieren a la familia de manera general, en realidad hacen referencia a los varones –jóvenes y adultos– de la misma, que son quienes están más legitimados e incluso demandados para intervenir en este tipo de conflictividades y “responder” ante diversas violencias.

Los vínculos familiares y de parentesco, al tiempo que sirven para la defensa y protección, como contraparte, dadas las expectativas de cuidado recíproco, pueden involucrar a sus miembros individuales en conflictos que, en principio, son ajenos a ellxs. Así, muchos de los conflictos entre varones, tanto adultos jóvenes, se explican a partir de cuestiones vinculadas a la defensa de otrxs miembrxs de la familia: “Gente más grande se pelea por defender a sus hijos, digamos padres, porque saltan por sus hijos, saltan a defender a sus hijos” (Alberto). A su vez, muchos jóvenes tienen conflictos y han protagonizado situaciones de violencia en función de su pertenencia a redes de familiares y de parentesco, particularmente para defender a otrxs miembrxs:

Javier: Muchas veces me peleé por defender a mi primo.

Damián: Ya viene la bronca de chicos porque yo y mi hermano salíamos y siempre le querían buscar pelea a mi hermano, y donde estaba mi hermano, estaba yo. Y ahí ya hubo bronca, le querían pegar siempre a mi hermano y yo saltaba para mi hermano.

Según Pitt-Rivers (1979), los lazos internos, dados por la pertenencia a una misma familia, aparecen representados de cara al exterior como conformando una identidad y honor común y, a la vez, ese respeto u honor común también es atribuido a sus integrantes. Así, las acciones individuales producen consecuencias para lxs otrxs que forman parte de ese honor colectivo. Siguiendo este tipo de aportes, Cozzi (2018) destaca en su trabajo los efectos de la pertenencia a determinadas familias en las biografías personales. La autora señala que las familias funcionan como grupos colectivos ligados por lazos de parentesco, los cuales implican obligaciones y lealtades. La pertenencia a determinadas familias influye en el “cartel” o la reputación de sus miembros individuales. El honor colectivo compartido por la familia se transmite a las futuras generaciones, es decir, se hereda. Pero también en función de estos lazos se pueden heredar conflictos:

Matías: [Cuando era adolescente] me empezó a pasar, en la calle, que también tenía mucha gente que no me quería por ser hermano de tal persona.

27 Muchos

28 Presumen

A Matías, por el hecho de ser de la familia de “los Escudero”, los conflictos o “las broncas”²⁹ de sus hermanos también lo involucran a él, independientemente de su deseo o no de participar de los mismos. Teniendo en cuenta a la familia como ámbito de pertenencia a partir del cual se construye un *respeto* común y las implicancias que este tiene en los miembros que pertenecen a ella, es posible explicar el conflicto de Matías con El Pino, en el cual se involucró para “defender el apellido”:

Matías: El Pino lo quería pelear a mi hermano, a Jorge. El chabón fue y, queriéndolo pelear a Jorge, agarró a patadas el vivero de uno de mis tíos biológicos. Yo no estaba en el barrio cuando el chabón hizo eso. A las dos semanas, el día que yo fui al Local Barrial, lo encontré al pendejo, estaba esperando el micro. ‘Eh Pino veni’ –le digo– ‘¿qué onda boludo que vos fuiste y le agarraste a patadas las plantas de mi tío?’. ‘No’ –me dice– ‘porque yo lo quería pelear a tu hermano’, y agarré y le di un cachetazo al pendejo [...] No lo cagué a palos, le di un par de piñas al pendejo y lo puse pillo de que no tiene que bardear, no tiene que faltar el respeto con mi familia. Ni siquiera es por defender a mi tío, porque yo sé que mi tío como persona es una basura, pero se trata de defender el apellido, el orgullo.

Matías dice explícitamente que él no le pegó al Pino por sus tíos, sino que lo hizo por él, porque al “faltarle el respeto” a su familia, también se lo estaban faltando a él. El *respeto* agraviado aquí no es solo el del tío de Matías que resultó hostigado, sino que afectó al *respeto* colectivo, al honor de los miembros de su familia. En este sentido, Matías sentía que debía *responder* para restaurar ese *respeto* grupal del cual también se compone el suyo individual: “Ni siquiera se trata de que yo lo hice por mis tíos. Yo lo hice por... por mí, porque si bardean a mis tíos, bardean conmigo, como que quedo quebrado³⁰ yo, por lo que es la calle”. Así, los vínculos familiares y de parentesco pueden dar lugar no solo a la construcción de un *respeto* colectivo, asociado a la idea de “apellido”, sino también, y de la mano con ello, a la conformación de vínculos de defensa y protección.

Pero la contraparte de estos lazos familiares que involucran cuidados recíprocos es que, en ocasiones, pueden implicar a sus miembros –a los varones, jóvenes y adultos– en conflictos que, en primera instancia, son ajenos a ellos. E incluso, a veces los conflictos también se extienden en casos en que esas relaciones de parentesco no suponen relaciones de cercanía ni de afecto. Mis interlocutores narraban situaciones donde un joven los había insultado o había querido pegarles solo por el hecho de ser hermano, primo o pariente de otro joven con el que tenía algún tipo de conflicto, independientemente del lazo afectivo con éste:

Javier: Capaz que te ven y dicen ‘no, este es el primo de fulanito’. Y yo capaz que nada que ver, ni me junto con mi primo, nada, y como somos parientes la ligo³¹ también.

29 Peleas, rivalidades

30 Debilitado

31 Refiriéndose a que lo agreden.

Nicolás: Emiliano tuvo bardo con un transa de allá de Rosario y lo querían matar, y ahí me quedó la bronca allá en Rosario, allá en Rosario no lo quiere ver casi nadie y como yo soy muy parecido a mi hermano me tienen bronca a mí.

Tuki: A mí sí, los Fernández me han bardeado, todo, porque ellos tenían bondi³² con mi hermano, entonces a mí como que me querían tirar esa bronca, ¿viste? [...] 'Ah, que vos sos el hermano de tal... que es re gato, que cuantas veces lo agarramos, que esto, lo otro'... todo así, me hablaban de él, de que lo bardeaban a él, todo.

Si existe un *respeto* colectivo compartido al interior del grupo familiar y, si en el caso de los varones, las relaciones de parentesco suponen “solidaridades viriles” (Bourdieu, 2020), es decir, reciprocidades en la protección, la agresión a algún miembro individual puede explicarse en tanto desafío a aquellos otros que deberían protegerlo. Y a su vez, la protección de aquel puede tornarse prescriptiva para la defensa del *respeto* del grupo, del cual participan todos sus miembros. Si bien los jóvenes pueden desentenderse de dichos conflictos y “no pasar cabida”, en ocasiones resultan víctimas de diversas violencias producto de tales lazos, y muchas veces deben involucrarse en enfrentamientos para defender a sus parientes.

Ahora bien, las mujeres no participan de igual modo en este *respeto* compartido. Las implicancias de la pertenencia a una familia no suelen hacerlas heredar rivalidades de sus padres, hermanos, ni familiares; ni sobre ellas pesan las expectativas de defensa de otros miembros. Esto no quiere decir que ellas estén excluidas de las disputas barriales. En el imaginario social, las mujeres, así como también los niños, aparecen como aquello que debe ser protegido, y es a los varones –especialmente a los adultos– a quienes se les exige hacerlo (Olavarría, 2001; Segato, 2013). Dentro del ámbito doméstico, el padre, considerado cabeza de familia, es representado como dominante, por lo cual los otros miembros se encuentran bajo su dependencia y control, y también bajo su protección (Fonseca, 2004; Segato, 2013). El padre de los jóvenes o el varón adulto considerado autoridad dentro de la familia puede involucrarse en diversos conflictos para *responder* ante diversas violencias ejercidas contra sus hijas, especialmente frente a violencias callejeras y de índole sexual.

Paz: Che y acá, ¿han tenido bardos con los vecinos?

Tamara: ¡Sí! Mi papá los cago a trompadas, todo.

Paz: Ah, ¿en serio?

Tamara: Sí, porque el viejo de cincuenta años gustaba de mí. Pasaba yo por ahí y me decía cosas, y mi papá se re enojaba. Fue y le pegó. Después de ahí no me dijo más nada. Pero [antes] cuando pasaba por ahí me decía cosas [...] hasta a mi mamá la miraba. El señor nos decía cosas cuando pasábamos... nos miraba todos los días... Y mi papá... es re... Mi papá lo cagó a trompadas, dijo que conmigo y con mi mamá y mi hermana no se iba a meter nadie.

La sexualidad juega un lugar central en estos intercambios. En tanto el jefe de familia muchas veces pretende regular la sexualidad de su esposa e hijas y es construido como encargado de protegerlas, los acosos y abusos callejeros pueden implicar una afronta hacia él. De este modo, es probable que intervenga para

32 Peleas, conflictos

limitar tales violencias, pero también para restaurar el honor masculino vulnerado a partir de la ofensa. Tal como se evidencia en el relato de Tamara, ello generalmente implica nuevas violencias, amenazas o conflictividades. En ocasiones, a partir de este tipo de intervenciones, el conflicto puede resolverse, pero también puede generar nuevas necesidades de respuestas y venganzas.

De todos modos, el honor que se ve vulnerado a partir de este tipo de violencias no es exclusivamente el del padre o autoridad de la familia, sino que también puede extenderse a otros miembros varones, como novios —o maridos en el caso de las adultas—, hermanos, primos o tíos. Así, muchas de las conflictividades entre varones se explican en función de la protección hacia mujeres que forman parte de sus lazos familiares o de allegadxs. Justamente, la protección de los débiles o vulnerables —es decir, las mujeres y niñxs que son construidxs como tales— resulta un imperativo para resguardar el honor masculino (Segato, 2013).

Por esto mismo, ciertas violencias que se ejercen sobre las mujeres pueden ser interpretadas teniendo en cuenta determinadas conflictividades entre varones. En función de ciertas representaciones tradicionales sobre los géneros, las mujeres aparecen como propiedad de ciertos varones que deben protegerlas para mantener su *respeto*, entonces las violencias contra las mujeres constituyen una forma de enfrentarse a otros varones, de humillarlos o desprestigiarlos. En línea con esto, es posible explicar la pelea de Damián con otro joven de su barrio:

Damián: Porque cuando yo estaba con mi novia [el otro joven] le agarró la mano, le quiso tocar el culo...

Paz [sorprendida]: ¿Le quiso tocar el culo a tu novia?

Damián: Sí, le agarró la mano y le quiso tocar... 'Pará, boludo, ¿qué haces?' Le digo yo [...]. O sea, él vino así para saludarme, me saludó, saludó a mi novia, todo bien, después le agarró la mano y le quiso hacer así [ademanes de tocarla en la cola] y agarro y le digo '¡pará! ¿Qué haces? ¡Pelotudo!'.

Paz: ¿Y por qué hizo eso?

Damián: No sé, capaz que para buscarme pelea a mí.

Del mismo modo, Damián me comentaba situaciones en las que, cuando pasaba caminando con su novia por el barrio, muchas veces los jóvenes de la *junta* “del puente” le chiflaban a ella, lo cual según su visión era entendido como una forma de *provocación* hacia él. *Provocaciones* a las que solía no *responder* para evitar conflictos. Segato (2013) afirma que una de las formas de la derrota contra los varones es la agresión hacia los cuerpos de las mujeres, ya que a través de ellos se desafía y destruye la moral de aquellos que deberían poder protegerlos y cuidarlos. Siguiendo a Femenías “en toda sociedad, aunque con características propias, los cuerpos de las mujeres siempre han tenido un valor simbólico adicional, como garantía de sutura de conflictos o como lugar de ejercicio de poder para humillar, deshonar, negar o enviar mensajes cifrados a otros varones” (2008: 25). Así, no solo las mujeres aparecen como “objetos de deseo que donan sentido a muchas disputas barriales” (Colectivo Juguetes Perdidos, 2014), sino que, al mismo tiempo, en estas disputas sus cuerpos pueden configurarse como escenarios de los mismos, de modo que ellas pueden sufrir distintas formas de violencias producto de conflictos y enfrentamientos entre varones.

Defender a la junta

Otros de los ámbitos centrales de pertenencia de los jóvenes, y particularmente de los varones que participan de la sociabilidad juvenil masculina barrial, son las *juntas* o *banditas*. En los barrios por los que transitó no todas las *juntas* son iguales ni están compuestas por el mismo grupo de edades, y tampoco tienen el mismo peso para los jóvenes en tanto ámbitos de participación, pertenencia e identificación. Hay *juntas* conformadas en mayor medida por adolescentes de alrededor de 13, 14 o 15 años, y otras compuestas por jóvenes más grandes de alrededor de 20 años, con edades que pueden llegar hasta los 25 o un poco más. Algunas son más homogéneas y otras tienen mayor diversidad etaria. Constituyen grupos de amigos, pero también incluyen lazos de parentesco. Así, muchas de las *juntas* y *banditas* están conformadas por hermanos, primos y parientes, e incluso algunas son nombradas o referenciadas a partir del apellido de alguna familia. Por otro lado, algunas *juntas* tienen una dinámica más fluctuante y menor nivel de cohesión, mientras que otras constituyen ámbitos más establecidos e inspiran en sus miembros mayores sentimientos identitarios. Si bien las esquinas y los jóvenes que forman parte de ellas pueden variar, algunas *juntas* constituyen un ámbito fundamental de pertenencia para quienes las integran, a partir del cual se construyen identificaciones colectivas.

El hecho de que muchos jóvenes construyan fuertes identificaciones en torno a su barrio o su *junta* (Bonaldi y del Cueto, 2009; Cozzi, 2013; Cozzi, 2018; Cabral, 2015) es un elemento central para comprender ciertos enfrentamientos entre jóvenes pertenecientes a zonas distintas. La pertenencia e identificación con una *junta* asociada a determinado territorio, a la vez, sirve para establecer delimitaciones con otras zonas apropiadas en mayor medida por otros jóvenes, construyéndose distinciones entre diferentes *juntas*. Las relaciones entre estos grupos pueden ser de conocimiento y/o amistad: en ocasiones, realizan actividades en conjunto como compartir un encuentro o jugar al fútbol. Pero también, muchas veces dan lugar a la configuración de determinados conflictos y rivalidades entre jóvenes, especialmente cuando las *juntas* pertenecen a distintos barrios.

Al transitar por sus barrios, a menudo se encuentran jóvenes de diferentes zonas y se producen conflictos. El desarrollo de peleas puntuales puede desencadenar venganzas que extienden la rivalidad y la reproducen, frecuentemente recreando enfrentamientos entre jóvenes en principio ajenos a ellos. Particularmente, en tanto las *juntas* son identificadas con cierto territorio y los enfrentamientos involucran a *banditas* de barrios lindantes, estos contribuyen al establecimiento de *picas*³³ que trascienden a los miembros individuales en principio implicados en los conflictos.

Algunas *juntas* constituyen ámbitos relativamente consolidados e inspiran en sus miembros sentimientos identitarios como grupo. De la construcción de un “nosotros”, de un ámbito de pertenencia colectivo, también se deriva la construcción de un *respeto* colectivo. Esto puede conllevar a obligaciones recíprocas de protección, lealtad, cuidado y compromisos en el enfrentamiento con otros jóvenes varones o grupos de ellos. Por lo cual, el hecho de pertenecer

33 Rivalidades

a un grupo de jóvenes, a alguna *junta*, constituye otra de las dimensiones de la *espalda*. Así como Matías ha tenido diversos conflictos por defender a su familia, también se ha involucrado en peleas por proteger a sus amigos: “me he metido en muchos problemas por Lucho”. Como, por ejemplo, la pelea de Lucho con otro joven desarrollada en una fiesta. La fiesta era en una casa “del otro lado” de la calle 100, en una zona en la que Matías y sus amigos tienen rivalidades, por lo cual él desistió de asistir para evitar conflictos. Si bien Matías no fue, sus amigos sí. En la fiesta, Lucho se peleó con un joven perteneciente a la “*junta de los Gómez*” –ubicada “del otro lado” de la 100– y perdió. Por lo cual Matías estaba molesto:

Matías: Fueron a la joda. Lucho se terminó agarrando a las piñas y perdió Lucho [...] como te digo, antes de que vaya a la joda le dije que no vaya.

Paz: Pero ¿qué tiene que haya perdido?

Matías: No, porque no, porque no es que pierde él solamente, pierde toda mi... ni siquiera mi esquina, toda la gente que para conmigo, perdemos todos...

Paz: ¿Por?

Matías: Y porque sí. Nosotros somos nosotros, uno todo lo que hace lo hace en representación de alguien.

Matías explica que en esa pelea no estaba involucrado solamente Lucho, sino que “estaba representando al barrio”, refiriéndose principalmente a los jóvenes de su zona, en especial a su círculo de amigos y conocidos que *paran* con él en la *esquina*. Es que, justamente, a partir de la *junta* puede construirse un *respeto* colectivo del que participan todos sus miembros, por lo cual dicha pelea también afectaba a la reputación de Matías. A partir de la pertenencia a *juntas* y grupos de amigos, pueden desarrollarse expectativas de protección mutua. Así, Matías narra numerosas anécdotas en las que tuvo que “agarrarse a las piñas” para defender a algún amigo que se había peleado con un integrante de las otras *banditas*. O viceversa: situaciones en las que alguno de sus amigos o familiares terminó involucrado en un conflicto que había comenzado a raíz de una pelea suya.

De la pertenencia a ciertas *juntas* pueden derivarse tanto peleas individuales entre miembros de distintos grupos, así como también enfrentamientos colectivos. La participación en estos agrupamientos puede estar asociado a responsabilidades colectivas y compromisos mutuos de “respaldar el bondi”, es decir, de participar en ciertos enfrentamientos que envuelven a jóvenes que “*paran*” en la misma *junta* o que forman parte del grupo de amigos y así, involucrarse en conflictos para defenderlos: “No eran míos los quilombos, yo saltaba, la bronca me tenían a mí porque yo me metía y saltaba, saltaba para mi amigo y así defendía...” (Damián).

Así, también Javier muchas veces se vio involucrado en peleas para defender a su primo que formaba parte de su *junta*:

Javier: Porque si vos tenés bardo y te vienen a querer pegar no es que yo estoy acá con vos y te voy a dejar que te peguen, sí o sí te vamos a defender. Y allá capaz que le venían a querer pegar 3 o 4 a mi primo y nosotros que estábamos parando con él nos íbamos a meter. Y capaz que no era quilombo mío y ya después quedaba para mí el quilombo también.

Ciertos grupos de pertenencia, como las familias y *juntas*, pueden dar lugar al desarrollo de “solidaridades viriles”, de relaciones de protección mutua, por lo cual los conflictos de otros miembros pueden extenderse a otros varones del grupo. Y si bien no necesariamente hay una obligación explícita de meterse en conflictos para defender a familiares y amigos, implícitamente la relación de cercanía y parentesco, asociada a la construcción de masculinidad y la importancia de la defensa, conllevan a ello:

Paz: ¿Pero sí o sí te tenían que meter vos para defenderlo?

Javier: Bah, si no querés no, pero como son primos, como éramos primos, ¿viste? Nosotros siempre fuimos así, unidos, digamos, en ese decir. Capaz que yo necesitaba algo, un favor de él y él siempre estaba para mí.

En estas interacciones, la violencia puede tener un rol productivo y servir al establecimiento o consolidación de ciertos lazos y relaciones sociales. Según Garriga (2015), la violencia parece ser, desde algunas perspectivas, ejemplo de lo patológico o anormal, por lo cual ella es expulsada del campo de lo social y aparece como negación de la sociabilidad. Sin embargo, siguiendo al autor, la misma no debe ser comprendida como negación de la sociabilidad o como exterior a la misma, sino como parte de ella. Los conflictos y las violencias pueden tener un rol productivo en el establecimiento de lazos, relaciones e identidades (Isla y Míguez, 2003; Garriga, 2007; Cozzi, 2015), y también en su contracara, es decir, rehusar a la misma también puede tener efectos de desandar lazos sociales y afectivos. Así, no solo algunos jóvenes habían dejado de juntarse con otros porque –según decían– eran *re giles* y *no se hacían respetar*, o sea, que frente a diversas agresiones o robos por parte de conocidos habían rehusado a *responder* y pelearse, sino también algunas amistades se habían terminado dada la no reciprocidad en la defensa frente a otros jóvenes. Por ejemplo, Damián se había distanciado de muchos amigos porque no lo habían defendido en una pelea con otros jóvenes:

Damián: Se armó una pelea y me dejaron solo... los otros, que andaban conmigo [refiriéndose a sus ex-amigos]. Cagué a trompadas al otro, y después vino una banda a agarrarme a mí. Y ellos se fueron a la mierda [...] Y ahí nomás... los dejé ahí nomás, a vos no te quiero acá.

Paz: ¿Te dejaste de juntar?

Damián: Sí, me junto más con Tuki o con Ricardo. Ponele Ricardo me cuenta a mí que tiene una pelea, y ahí al toque le digo ‘cualquier cosa anda para mi casa’ y, al toque. Porque a donde estoy yo, yo sé que está mi familia, mi papá y mis tíos, todo eso, son re locos mis tíos, mi papá también, es bueno mi papá, todo, pero cuando se enoja, un re bondi.

Para estos varones, la participación en ciertos grupos de pertenencia con frecuencia conlleva expectativas de protección recíproca, por lo que tales grupos pueden verse expuestos cuando ellas no son realizadas, es decir, cuando sus miembros no se involucran en conflictos para proteger a sus amigos o a su grupo.

Por otro lado, del mismo modo que comenté en relación a la familia, los vínculos de amistad entre varones y mujeres pueden dar lugar a relaciones de protección de ellos para con ellas. Así, las jóvenes no están ausentes de las disputas

barriales masculinas. Por el contrario, en ocasiones resultan víctimas de violencias producto de conflictos y enfrentamientos entre varones y, al mismo tiempo, ciertas violencias ejercidas por varones contra las mujeres reproducen nuevas conflictividades entre aquellos:

Tamara: Ahora de vuelta se pelearon [Juan y Aníbal], lo quiere agarrar³⁴ Juan a Aníbal.

Paz: ¿Por?

Tamara: Porque a Juan no le gusta que Aníbal me persiga y me diga cosas... él dice que él me va a cuidar, por el tema de que él me conoce hace un par... yo soy su amiga ya. Si Aníbal me hacía algo, el otro lo va a agarrar...

De esta manera, los varones que forman parte de las redes vinculares de las mujeres aparecen en muchas ocasiones como los encargados de protegerlas, por lo cual las violencias contra las mujeres muchas veces dan lugar a conflictividades entre varones.

Defender al barrio

Una lógica similar orienta los conflictos producidos entre barrios. La construcción de identificaciones barriales no solo sirve a la conformación de pertenencias al interior del propio barrio y de un *respeto* colectivo, sino también a la construcción de límites y distinciones con el afuera que pueden ser fuentes de conflictos, dando lugar a rivalidades o *picas* entre jóvenes varones pertenecientes a diferentes barrios.

Muchos jóvenes construyen un *respeto* colectivo a partir de la pertenencia e identificación con el barrio. Este es otro de los espacios centrales a partir del cual ellos establecen lazos que, a su vez, implican relaciones de protección y defensa mutua. En este sentido, representa otra de las dimensiones que adquiere la *espalda*:

Nicolás: Hay broncas que... ponele se agarraron a las piñas, o se tiraron puñaladas, o alguno quedó muerto y se quedan resentidos, ¿me entendés? Y no les gusta.

Paz: Pero la bronca es... ¿de quiénes contra quiénes?

Nicolás: O sea, vendría a ser barrio contra barrio, todos contra todos, porque viste cómo son... acá vos te agarrás a las piñas con uno y se enteran todos. Y corte acá en el barrio son casi todos amigos, re compañeros, todo. Y es obvio que van a saltar para vos. Y de allá también. En todos lados es lo mismo. Se agarran bronca así, así, así, sucesivamente entre todos. Todos los de acá, contra todos los de allá.

Es decir, al igual que como señalamos en relación a los otros ámbitos mencionados –la familia y la *junta*–, también en torno al barrio se construye una identificación colectiva y un *respeto* común, que puede afectar a las experiencias individuales de los jóvenes varones y, principalmente, de aquellos que participan de la sociabilidad barrial masculina juvenil. Esto es así ya que, tanto desde el

34 Agredirlo.

punto de vista interno como desde las miradas externas, presuponen dicha identificación y en función de ella, la existencia de lazos y expectativas de defensa y protección mutua:

Javier: Ven a uno capaz que caminando y dicen 'uh, mirá, este no es de acá, es de allá, vamos a robar'. Van, lo esperan y lo roban. Y después capaz que el pibe ese te agarra bronca con el barrio y después va a buscar a los familiares y vienen a atacar al barrio. Y ya de ahí, digamos, ya se agarran bronca entre barrios. [...] ¿Viste hay un barrio nuevo acá, el Abril?, bueno ponele que hay una joda ahí, dicen 'uh, mirá este es de allá' y capaz que me roban y me cagan a puñaladas porque yo no soy de acá, y nada que ver, porque se tienen bronca. Yo capaz que voy a una joda y dicen 'no, mirá éste es de tal lado, éste tiene bronca, ta, ta, ta', capaz que yo nada que ver y me ligo una puñalada, un tiro, porque se tienen bronca entre barrios. Yo capaz que nada que ver y la ligo también porque soy del barrio.

De este modo, a partir de la identificación con el barrio y la construcción de un *respeto* colectivo, se establecen lazos que producen y/o reproducen diversos conflictos. Pero que, a la vez, también los previenen. Es decir, los organizan. En este sentido, los conflictos y las prácticas violentas que se desarrollan en el barrio deben ser comprendidas teniendo en cuenta el lugar que la trama relacional —especialmente los lazos sociales construidos en grupos de pertenencia— tienen en la organización y gestión de los conflictos, previniendo algunos y produciendo otros, así como también teniendo en cuenta el lugar del género en dicha trama.

Conclusiones

Diversos trabajos que tematizaron sobre la violencia en sectores populares realizaron aportes significativos al enfocar sus análisis en actores —fundamentalmente jóvenes varones— que participaban en actividades delictivas y al dar cuenta de los sentidos de tales prácticas en el contexto más amplio en que tenían lugar (Kessler, 2004; Míguez, 2008; Grillo, 2013; Bourgois, 2015; Cozzi, 2018). Profundizando este tipo de análisis, la presente investigación muestra que diversos jóvenes varones de los barrios analizados —y no solo quienes participan de actividades delictivas— se involucran en disputas y practican violencias, las cuales no se encuentran necesariamente vinculadas a la participación en economías ilegales. A su vez, el foco puesto en las interacciones barriales entre jóvenes permite subrayar el uso situacional y contextual de la violencia.

Para algunos varones, determinadas prácticas violentas y delictivas, fundamentalmente la rivalidad y competencia con otros varones, constituyen un recurso fundamental para *hacerse respetar* y construir una imagen positiva, un *nombre grande*, en el marco de la interacción barrial y principalmente de la sociabilidad masculina juvenil. El *respeto* es concebido como un bien buscado no solo por quienes cometen delitos, sino por diferentes residentes de estos barrios. Justamente, las lógicas en función de las cuales se organizan los conflictos entre varones por *respeto* o por el honor, están íntimamente asociadas a la construcción de ciertas masculinidades.

Como ya ha sido mencionado en otros trabajos (Zubillaga, 2007; Bourgois, 2015), la presente investigación señala la importancia del *respeto* para explicar

ciertas violencias, pero lo hace destacando el rol de la trama relacional en la producción y gestión de ciertos conflictos y el lugar del género en tanto organizador central de esta trama. Las construcciones de masculinidad de los varones dependen de exhibiciones de fortaleza e invulnerabilidad y, en este sentido, para muchos jóvenes la demostración de capacidad de defensa y reacción frente a diversas violencias –ya sean ejercidas contra ellos, como contra sus allegados– es central para resguardar su imagen, su *respeto*. Pero también, a partir de la pertenencia a ciertos ámbitos –como la familia, la *junta* y el barrio– se construyen formas colectivas de *respeto* en las que las “solidaridades viriles” y protecciones masculinas recíprocas son fundamentales.

En esta línea, la presente investigación muestra cómo los lazos sociales construidos a partir de la participación en tales ámbitos dan lugar a relaciones de protección para con otros como, por ejemplo, las mujeres. Particularmente en la trama del amplio interconocimiento barrial, las relaciones sociales son fundamentales en la organización y gestión de diversas conflictividades locales, ya que las mismas pueden implicar compromisos de protección, así como reciprocidades en las discusiones y enfrentamientos con otros. Y en ellas, las construcciones de género resultan centrales para comprender las formas en que estos conflictos se organizan, así como los modos en que ciertos actores resultan o no involucrados en determinada disputa y el rol que les cabe en la misma. Mientras los enfrentamientos entre varones generalmente se resuelven entre ellos, en el caso de violencias ejercidas por varones contra mujeres, es frecuente que sean los familiares y allegados masculinos de las jóvenes quienes se involucren para *responder* a las agresiones, ya que para ellos la protección de las mujeres que forman parte de su círculo íntimo puede resultar un imperativo para resguardar su honor masculino. De este modo, la relación entre masculinidad y protección aparece como otro de los elementos centrales para comprender muchos de los conflictos barriales entre varones.

Referencias bibliográficas

Bonaldi, Pablo y del Cueto, Carla (2009). “Fragmentación y violencia en dos barrios de Moreno”, en Grimson, Alejandro; Ferraudi Curto, Cecilia y Segura, Ramiro (comps.): *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 103-128.

Bonino, Luis (2002). “Masculinidad hegemónica e identidad masculina”. *Dossiers Feministes*, n° 6, pp. 7-35.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, Editorial Anagrama.

Bourgois, Philippe (2015). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Cabral, Paz (2015). Sociabilidades, violencias y conflictos Estudio sobre jóvenes de un barrio periférico de la ciudad de La Plata. (Tesis de grado). - Presentada

en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Licenciada en Sociología. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1155/te.1155.pdf>

Cabral, Paz (2020). Conflictos, violencias y delitos en perspectiva de género: Un estudio etnográfico sobre varones y mujeres jóvenes de la periferia de la ciudad de La Plata (Tesis de posgrado). - Presentada en Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para optar al grado de Doctora en Ciencias Sociales. Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1852/te.1852.pdf>

Colectivo Juguetes Perdidos (2014). *¿Quién lleva la gorra?: Violencia, nuevos barrios y pibes silvestres*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Connell, Robert (2003). *Masculinidades*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cozzi, Eugenia (2013) “De clanes, juntas y broncas”. Primeras aproximaciones a una explicación “plenamente social” de la violencia altamente lesiva y su control, entre grupos de jóvenes de sectores populares, en dos barrios de la ciudad de Santa Fe. Tesis de Maestría en Criminología. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad Nacional del Litoral. Santa Fe, Mimeo.

Cozzi, Eugenia(2015). “De juntas, clanes y broncas: Regulaciones de la violencia altamente lesiva entre jóvenes de sectores populares en dos barrios de la ciudad de Santa Fe”, *Delito y sociedad*, año 24, n° 39, pp. 72-102.

Cozzi, Eugenia (2018). De ladrones a narcos Violencias, delitos y búsquedas de reconocimiento en tres generaciones de jóvenes en un barrio popular de la ciudad de Rosario. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/9987>

Faur, Eleonor y Grimson, Alejandro (2016). *Mitomanías de los sexos*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Femenías, María Luisa (2008). “Violencia contra las mujeres: urdimbres que marcan la trama”, en Élica Aponte Sanchez y María Luisa Femenías (comps): *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*. Buenos Aires: Edulp, pp.13-54.

Fonseca, Claudia (2004). *Família, fococa e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.

Frederic, Sabina (1998). “Rehaciendo el campo. El lugar del etnógrafo entre el naturalismo y la reflexividad”. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, año 6, n° 7, pp 85-103.

Garriga Zucal, José. (2007). *Haciendo amigos a las piñas. Violencia y redes sociales en una hinchada de fútbol*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Garriga Zucal, José (2015); *El inadmisible encanto de la violencia. Policías y barras en una comparación antropológica*. Buenos Aires, Cazador de tormentas.

Garriga Zucal, José y Noel, Gabriel (2010). “Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso”. *PUBLICAR*, año 8, n° 9, pp. 97-121.

Grillo, Carolina (2013). *Coisas da Vida no Crime Tráfico e roubo em favelas cariocas*. Tesis doctoral, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Disponible en: http://www.neip.info/upd_blob/0001/1540.pdf

Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Norma.

Guber, Rosana (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Paidós.

Isla, Alejandro y Míguez, Daniel (2003). “De las violencias y sus modos. Introducción”, en: *Heridas Urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias, pp. 1-34.

Kessler, Gabriel (2004). *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires, Paidós.

Kimmel, Michael (1997). “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”, en Valdés, Teresa y Olavarria, José (eds.): *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Santiago de Chile, Flacso/Isis Internacional, pp. 49-62.

Medan, Marina (2011). “Sociabilidad juvenil masculina y riesgo. Discrepancias y acuerdos entre un programa de prevención del delito juvenil y sus beneficiarios”. *Última década*, n° 35, pp. 61-87.

Míguez, Daniel (2008). *Delito y Cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*. Buenos Aires, Biblos.

Míguez, Daniel y Semán, Pablo (2006). “Introducción. Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales”, en: *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires, Biblos, pp. 11-32.

Nascimento, Marcos (2011). *Improvisáveis relações: produção de sentidos sobre o masculino no contexto de amizade entre homens homo e heterossexuais*. Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social. Rio de Janeiro.

Olavarría, José (2001). “Hombres, identidades y violencia de género”. *Revista de la Academia*, n° 6, pp. 101-127.

Pitt-Rivers, Julian (1979). *Antropología del honor o política de los sexos*. Barcelona, Editorial Crítica.

Previtali, María Elena (2014). Entre bailes, fútbol y evangelios. Una etnografía sobre sociabilidades y violencias en jóvenes de la ciudad de Córdoba. Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Riches, David (1988). *El fenómeno de la Violencia*. Madrid: Pirámide.

Rossini, Gerardo (2003). “Vagos, pibes chorros y transformaciones de la sociabilidad en tres barrios periféricos en una ciudad entrerriana”, en Isla, A. y Míguez, D. (coords.): *Heridas urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias, pp. 71-116.

Segato, Rita. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón.

Tonkonoff, Sergio (2007). “Tres movimientos para explicar porqué los pibes chorros visten ropas deportivas”, en: *Sociología Ahora*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 1-12.

Zubillaga, Verónica (2007). Los varones y sus clamores: los sentidos de la demanda de respeto y las lógicas de la violencia entre jóvenes de vida violenta de barrios en Caracas. *Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, año 16, n° 3, pp. 577-608.

“Los hermanos sean unidos...”¹

Procesos de fisión y fusión al interior del *Evangelio Moqoit*



por **Agustina Altman**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires
orcid.org/0000-0001-5531-9957
agustina.altman@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es comprender algunas de las dinámicas sociales del *evangelio moqoit*, para ello se analiza el culto como unidad social, con particular atención a la construcción de alianzas fluctuantes con otros cultos. También se discute la acción misionera menonita, no sólo en relación a los aborígenes misionados, sino también desde la óptica de su impacto en la propia iglesia matriz, para la cual la misión desempeña el rol de una verdadera utopía cristiana. En este complejo panorama, se analizan las tensiones entre fisión y fusión al interior del *evangelio moqoit* y cómo la acción misionera menonita va a intentar privilegiar los mecanismos tendientes a fomentar la unión, mediante el desarrollo de una serie de dispositivos de regulación.

Palabras clave: dispositivos de unidad, *evangelio*, menonitas, *moqoit*.

“Let the Brothers Be United...”. Processes of Fission and Fusion within the *Moqoit Evangelio*

ABSTRACT

The aim of this paper is to understand some of the social dynamics of the *Moqoit evangelio*. To this end, this church is analyzed as a social unit, paying particular attention to the construction of fluctuating alliances with other churches. Mennonite missionary action is also discussed –not only in relation to the indigenous people missionized– but also from the point of view of its impact on the Mother church itself, for which the mission plays the role of a true Christian utopia. In this complex panorama, I analyze the tensions between fission and fusion within the *Moqoit evangelio* and how the Mennonite missionary action attempts to privilege the mechanisms tending to foster unity, through the development of a series of regulation devices.

Key words: unity devices, *evangelio*, Mennonites, *Moqoit*.

¹ Hernández, 2016 [1882], p. XXXII.



RECIBIDO: 29 de julio de 2022

ACEPTADO: 16 de enero de 2023

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Altman, Agustina (2023) “Los hermanos sean unidos...”. Procesos de fisión y fusión al interior del *Evangelio Moqoit*”. *Etnografías Contemporáneas*, 9 (16), pp. 36-62.

Introducción

El objetivo de este trabajo es comprender algunas de las dinámicas sociales del *evangelio*² –una reapropiación de los aborígenes³ chaqueños del cristianismo pentecostal– entre los *moqoit* del suroeste de la provincia del Chaco, Argentina. Para ello nos proponemos analizar el *culto* como la unidad social de la experiencia evangélica *moqoit*, el cual –siguiendo una lógica fundada en el parentesco– reproduce en buena parte los contornos de las antiguas “bandas” *moqoit*. Por otra parte, prestaremos particular atención a la construcción de alianzas fluctuantes entre los diversos cultos *moqoit*, los cuales conforman unidades mayores y más laxas asociadas a denominaciones del mundo evangélico.⁴ Estas unidades se constituyen en las máximas instancias de alianza política y comunidad histórica. Se caracterizan por ser inestables y fluctuantes, ya que se encuentran sometidas a permanentes procesos de fisión y fusión, en los que se conjugan dinámicas

2 En este trabajo, cuando utilizamos el término *evangelio* en itálica nos referimos a una categoría nativa polisémica que hace referencia a la experiencia socio-religiosa surgida del contacto con una amplia gama de denominaciones protestantes. reconocerse evangelio o creyente, no da cuenta simplemente de una adscripción religiosa, sino que remite a una condición ontológica (Wright, 2003c; 2008a). Se trata de una forma de actuar, pensar, ver el mundo, concebir los vínculos con humanos y no-humanos y construir la experiencia cotidiana del habitar. Institucionalmente hoy día, *evangelio* alude tanto al conjunto de las iglesias de organización indígena como a otras denominaciones en las que los indígenas participan activamente, aunque no tengan el control de la institución.

3 A lo largo de este trabajo vamos a utilizar, siguiendo la tradición de la antropología chaqueña, el término “aborigen”. Se trata de una categoría analítica construida a partir de una categoría *emic*. La misma es la más utilizada por nuestros interlocutores *moqoit* a la hora de hablar de ellos mismos y de otros grupos. Además, dicha categoría aparece en numerosas comunicaciones oficiales, instituciones, nombres de lugares y cargos en el contexto de la provincia de Chaco.

4 Siguiendo a Semán (2010: 73) la definición clásica de denominación hace referencia a “unidades discretas de pertenencia excluyente y carácter sino competitivo, al menos enfrentado en el campo religioso”. Handmann y Opas (2019) destacan la importancia de las denominaciones en las dinámicas del mundo protestante y su rol como *locus* institucional de estilos de culto, credos, derechos legales, infraestructura edilicia, sistemas de cargos, etc. Por su parte, autores como Semán, Sanchis y Hervieu Leger relativizan su peso efectivo en especial en términos identitarios (Semán, 2010). Mientras que en la mayor parte de estos autores las denominaciones son pensadas centralmente en términos de divisiones al interior del cristianismo, en particular del cristianismo protestante, como mostraremos más adelante, para el caso *moqoit* –debido al rol central de la congregación local– se vuelve crucial su rol como instancias unificadoras por encima de la escala local.

propias del pentecostalismo con las de la política *moqoit* basada en el parentesco. En este sentido, y más allá de las discontinuidades, podrían pensarse como organizadas por lógicas que presentan analogías con las que estructuraban la política de parentesco *guaycurú* en el pasado y que han sido observadas por etnografías previas al analizar las dinámicas sociales de las antiguas “tribus” reforzadas por el carácter congregacional⁵ de las iglesias protestantes que misionaron en el territorio chaqueño. En ambos casos se da un rol central de las pequeñas unidades locales y de los procesos de fisión y fusión que las vinculan entre sí.

En el caso de las iglesias que financiaron misiones cristianas, las fusiones, alimentadas por el anhelo cristiano de la unidad universal y moralmente valoradas, se concretan en la constitución de confederaciones o federaciones de cultos. Las fisiones, derivadas de disputas teológicas, morales, disciplinarias y de liderazgo se traducen en la ruptura de estas unidades mayores. Por dicho motivo son valoradas negativamente. Pese a ello tendrán también una relevancia central a la hora de comprender las características propias del *evangelio*.

A lo largo del trabajo nos adentraremos en el análisis de esta búsqueda de la unidad por parte de los misioneros menonitas.⁶ Por un lado, exploraremos cómo la unidad, conceptualizada como una prueba de la verdadera fe cristiana, se convierte en una meta utópica, un sueño sobre la verdadera forma que la comunidad de creyentes alcanzará en la plenitud de los tiempos. Por otro lado, la coyuntura política hace que presentar a las iglesias aborígenes como un frente unido sea un mecanismo crucial para favorecer su legitimación frente al estado argentino.

Al tener en cuenta esta relevancia particular otorgada por los misioneros menonitas a la unidad discutiremos con particular cuidado una serie de “dispositivos de unidad” que los menonitas van a desplegar para tal fin. Junto con ello, analizaremos los conflictos y contradicciones que dichos dispositivos generaron en su interacción tanto con las prácticas de menonitas y *moqoit* como con las concepciones de estos últimos sobre la construcción y disgregación de colectivos.

5 Generalmente se llama congregaciones locales en el contexto del cristianismo protestante a las pequeñas comunidades de fieles en relación cara a cara que comparten actividades litúrgicas periódicas, creencias y una estructura de autoridad local.

6 Los menonitas forman parte de los movimientos cristianos anabaptistas surgidos en el siglo XVI a raíz de la prédica de Ulrico Zuinglio, en el marco de los movimientos de reforma radical. Si bien son contemporáneos de la reforma protestante y comparten con ella algunas características, presentan ciertas particularidades: la relevancia del compromiso personal y voluntario en el seguimiento de Cristo; una concepción de la iglesia como fraternidad de fe; la necesidad de apartarse de aquello signado como mundano y pecaminoso; y la radical separación entre Iglesia y Estado. Estas características, especialmente el rechazo a los lazos entre Iglesia y Estado, les valieron la persecución tanto de católicos como de protestantes. Los menonitas, fundados por Menno Simmons, pertenecen a la rama del anabaptismo conocida como “pacifista trinitaria”. Esta se caracteriza por su rechazo a la violencia y por la prédica activa de la no participación de sus fieles en el servicio militar. Las persecuciones los obligaron a desplazarse, primero a Europa Oriental, luego a Pensilvania en Estados Unidos (1683) y más tarde a Ucrania (1788). Las misiones que dieron origen a la presencia menonita en Argentina tuvieron su origen en los Estados Unidos. Entre las diversas organizaciones menonitas que fueron conformándose a lo largo del tiempo, la que llevó adelante este impulso misionero fue la *Mennonite Church*. Esta es una de las denominaciones más importantes de la Iglesia Menonita en el mundo.

El presente artículo se basa, por un lado, en un extenso trabajo de campo en el suroeste de la provincia de Chaco (Argentina) que se ha desarrollado ininterrumpidamente desde el año 2009 a la actualidad. Dicho trabajo se ha compuesto por un total de nueve campañas etnográficas formales, así como también trabajo de archivo desde el año 2010 tanto en la Argentina como en los Estados Unidos. El objetivo general de la investigación es el abordaje de las experiencias religiosas de los indígenas *moqoit* del Chaco argentino, en el contexto de sus relaciones interétnicas, dando cuenta de los procesos de cambio sociorreligioso que han atravesado, con particular atención a su resignificación de los diversos proyectos “modernos” con los que se han visto enfrentados.

Además, con el análisis aquí presentado de este caso concreto, se busca aportar elementos para el debate que desde la antropología chaqueña venimos sosteniendo (Altman, 2022a) con el programa de investigación autodenominado antropología del cristianismo (Engelke, 2007; Keane, 2007; Robbins, 2004; Robbins, Schieffelin *et al.*, 2014). Entendemos que este programa de investigación tiene una mirada un tanto rígida, dicotómica y estática sobre los procesos indígenas de reapropiación y resignificación que buscamos cuestionar.⁷

Para llevar adelante esa indagación, realizamos una etnografía multisituada que abarca tanto comunidades *moqoit* rurales (Colonia Cacique Catán, Colonia Juan Larrea) como periurbanas (Colonia El Pastoril, San Bernardo) y *moqoit* que viven en contextos urbanos (Villa Ángela, Charata, Barrio Ulm, Presidente Roque Sáenz Peña, San Miguel –Bs. As–). En esos mismos lugares la etnografía incluyó población criolla y migrante. Además, se realizó etnografía entre misioneros de la *Mennonite Church* en la Argentina y en los Estados Unidos.

Durante el trabajo etnográfico se utilizaron diversas técnicas de trabajo de campo tales como la observación participante, co-residencia, historia de vida, entrevistas abiertas semiestructuradas y estructuradas, grupales e individuales. Con el objetivo de acceder a un panorama lo más amplio posible se entrevistaron tanto a ancianas, ancianos, mujeres y hombres de mediana edad como a jóvenes y niños (aborígenes, criollos y migrantes). Se trabajó no solo con personas que ocupan posiciones de liderazgo sino también con quienes no desempeñan un rol central en las redes de conducción de las comunidades. Dichas entrevistas fueron acompañadas de la observación de las interacciones de la vida cotidiana. En referencia al abordaje de las fuentes documentales con las que se trabajó en los archivos de la *Mennonite Church*, se las analizó mediante un enfoque etnográfico y antropológico, entendiéndolas desde la perspectiva de la antropología histórica (Nacuzzi y Lucaioli, 2011) como otro aspecto básico de nuestro “campo”.

Los *Moqoit*

Los *moqoit* habitan la zona sur de la región chaqueña en la República Argentina. Pertenecen al grupo lingüístico guaycurú. Tradicionalmente eran grupos cazadores-recolectores que se organizaban en bandas de parientes cuyos nexos

7 El debate con la antropología del cristianismo ha sido abordado explícitamente en trabajos previos (Altman 2022a), aquí buscamos proporcionar mayor densidad etnográfica al caso que sustenta nuestra postura.

genealógicos no eran siempre trazables y se desplazaban en forma regular y cíclica sobre un territorio que consideraban propio (Braunstein, Salceda *et al.*, 2002). Además eran bandas nómadas exógamas, generalmente bilaterales y uxori-locales (Braunstein, 1983: 8-22).

Braunstein (1983: 19) destaca que las bandas *guaycurú* eran flexibles en la fijación de sus límites y proclives a la renovación de alianzas internas e incluso alianzas interétnicas. Según el autor, esto estaría vinculado con la extensión del principio etnocéntrico de cada grupo el cual, puede verse reflejado en la noción de humanidad (*gom*) que utilizaban. Esta noción solía ser extendida a todos los grupos aborígenes que conocían, cuestión que los diferenciaba de otros grupos aborígenes de la región. De este modo, la dinámica social de las bandas guaycurú aparece dominada por una serie de procesos de fisión y fusión que dan lugar a diversos agrupamientos o alianzas que con el tiempo se disuelven para más tarde configurar otras uniones. Por tanto, fuerzas centrípetas y centrífugas fueron características de las sociedades *guaycurú*.

Con la llegada del tiempo de maduración de los frutos del monte, es decir, en tiempos de abundancia, las bandas que estaban dispersas en épocas de escasez se reunían. Estos momentos de encuentro, no sólo eran una ocasión donde se celebraba la renovación de la naturaleza sino también la de los lazos. Las alianzas políticas entre bandas daban lugar a colectivos mayores, que Braunstein denomina “tribus”, y que representaban la extensión máxima de las relaciones de parentesco (Braunstein, 1983: 17). Estas “tribus” estaban lideradas por “caciques” que pertenecían a linajes de prestigio.

Durante la colonia, los *moqoit* se vieron obligados a desplazarse hacia el sur y al este: Santa Fe y Corrientes (Susnik, 1972: 18). En ese mismo período se produjo una profundización del proceso de evangelización católica ya que los jesuitas lograron instalar una serie de misiones (López, 2009). Luego de su expulsión en 1767, la presencia católica fue menos sistemática y más vinculada al catolicismo popular de los laicos criollos y a las reelaboraciones propias (Citro, 2006; López, 2009).

Con la independencia de la Argentina, se dio inicio de un período turbulento que a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, llevó el avance de colonos hacia el territorio chaqueño desde Santa Fe, al retorno de muchos *moqoit* a zonas del sur de la actual provincia del Chaco (López, 2009). Es en este contexto que se conformó en 1922 el asentamiento en el que se basa el trabajo de campo para el presente artículo: Colonia General Necochea, ubicado a 22km de la ciudad de Charata.⁸ La banda *moqoit* que se asentó allí dio origen a lo que Braunstein y Fernández (2001: 7-8) llaman una “familia local”. Las familias extensas cuyos miembros poseen vínculos genealógicos cercanos y trazables (usualmente una pareja, al menos algunas de las parejas de sus hermanos y hermanas,⁹ así como al menos algunas de las de sus hijos) tendieron a asentarse en lotes de unas

8 La elección de la misma se debe a que tiene una relevancia histórica y simbólica fundamental ya que es el asentamiento poblacional *moqoit* más antiguo dentro de la provincia.

9 Es a estas unidades concretas a las que nos referiremos en el presente trabajo como “familia extensa”.

25 hectáreas (cuya titularidad legal suele detentar hoy el líder de esa familia extensa).¹⁰ Las casas en las que habitan las familias nucleares que conforman estas unidades más amplias generalmente se disponen conformando un *household* (Barúa, 2006: 24; Fernández y Braunstein, 2001), en el sentido de un conjunto de viviendas cercanas que comparten buena parte de las tareas domésticas y frecuentemente comen y cocinan juntas.

La necesidad de modificar los comportamientos aborígenes fue uno de los principales objetivos del estado nacional (Altman, 2017a). En este contexto, y como parte de la apertura del estado liberal a la migración centro y noreuropea, llegaron al país numerosos emprendimientos misioneros protestantes (Ceriani Cernadas, 2017).¹¹

El impacto de los procesos de misionalización de las iglesias protestantes generó grandes cambios en el contexto de las comunidades aborígenes alcanzadas.¹² Ello se debe a que el mismo no fue –tal como en el pasado solía considerarse en la academia– un mero proceso de “aculturación” o de adopción del cristianismo reformado de vertiente anglosajona. Por el contrario, fue una reelaboración creativa por parte de indígenas y misioneros, en un contexto atravesado por relaciones de poder. Es por eso que las iglesias nativas que van a emerger de este proceso, más allá de las denominaciones y confederaciones a las que pueden adscribirse, no son simplemente versiones locales de una religión importada sino una nueva realidad socioreligiosa. La misma, guarda relaciones de continuidad y de ruptura con el pasado indígena anterior a la llegada de estos emprendimientos misioneros.

Desde sus orígenes en las décadas de 1930 y 1940 hasta la actualidad, el *evangelio* ha ocupado un lugar central en la vida cotidiana de los indígenas (Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Wright, 2002, 2003b, 2008a). Los primeros contactos de los *moqoit* con el *evangelio* se dieron en las comunidades del Chaco, cobrando importancia durante la década de 1960, a través de los vínculos de algunos *moqoit* con diversas comunidades *qom* y su participación en cultos y otros eventos organizados por sus iglesias. Posteriormente, visitas relámpago de misioneros toba a comunidades *moqoit* reforzaron dichas experiencias. Las conversiones entre los *moqoit* siguieron las relaciones de parentesco. En este sentido, la conversión de un jefe de familia o el líder de un grupo de familias emparentadas solía generar la conversión de su grupo de parientes, la fundación de un lugar de culto y el establecimiento de una red de vínculos con las iglesias evangélicas *qom* y/o criollas (Altman, 2022b).

El *evangelio* ha tenido un papel clave en las resignificaciones en torno a la cosmovisión, las pautas morales e instituciones políticas entre los indígenas

10 La tendencia uxori-local que parece haber dominado previamente no parece el único factor hoy. En la actualidad, en esta comunidad, el prestigio y capacidad de conseguir recursos de cada familia extensa parece ser un factor importante a la hora de definir el lugar de vivienda de la nueva pareja.

11 Entre los misioneros que llegaron al Chaco se cuentan personas de diversas denominaciones, desde anglicanos a menonitas pasando por los Hermanos Libres, e incluyendo la muy influyente presencia de misioneros pentecostales.

12 Resignificaciones del cristianismo protestante por parte de grupos indígenas en diversas partes del mundo han sido abordadas por numerosos autores (Andrade, 2005; Capiberibe, 2006; Capredon, 2018; Needham, 1975).

chaqueños. Esta creación cultural, caracterizada por la centralidad que confiere a las experiencias extáticas (cantos, danzas, sesiones de curación, glosolalia, etc.), surgió de una compleja interacción entre elementos del cristianismo evangélico –especialmente pentecostal– y del chamanismo tradicional (Ceriani Cernadas, 2014; Ceriani Cernadas y Citro, 2005; Citro, 2009; Miller, 1979; Reyburn, 1954). *Evangelio* es entonces una categoría nativa polisémica que hace referencia a la experiencia sociorreligiosa surgida del contacto con una amplia gama de denominaciones protestantes (Wright, 2008a). Institucionalmente hoy día alude tanto al conjunto de las iglesias de organización indígena –como la Iglesia Evangélica Unida (IEU)– como a otras denominaciones en las que los indígenas participan activamente, aunque no tengan el control de la institución –como la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (IC)–. En este sentido, reconocerse *evangelio* o *creyente*, no da cuenta simplemente de una adscripción religiosa, sino que remite a una condición ontológica (Wright, 2003b). Se trata de una forma de actuar, pensar, ver el mundo, concebir los vínculos con humanos y no-humanos y construir la experiencia cotidiana del habitar.

La emergencia de las iglesias evangélicas trajo como resultado la reconfiguración de los liderazgos tradicionales. El *evangelio* aportaba formas de acceso a la legitimidad simbólica, a recursos económicos y a bienes por distribuir, disponibles para las nuevas generaciones que tenían expectativas de acceso al liderazgo por fuera de los tradicionales “linajes de prestigio” y “linajes chamánicos” (López, 2009). Los nuevos líderes devenidos pastores no sólo debieron incorporar el poder espiritual, la palabra iluminada y la fuerza física que solían tener los antiguos caciques sino también, nuevas herramientas como la alfabetización castellana, el conocimiento teológico y las capacidades organizativas de dirigir una asociación religiosa (Wright, 2008b). Debido a que los jóvenes eran los que generalmente estaban más capacitados esto también influyó en la reestructuración del liderazgo (Wright, 2008b). A pesar de estas transformaciones, la capacidad de generar consenso y autoridad por parte de los líderes seguirá apoyándose en sus complejas redes de parentesco y alianza.

Congregados y Parientes: El Culto Como Unidad Social

La conversión de los *moqoit* al *evangelio* siguió las líneas de parentesco por lo que la conformación de las comunidades eclesiales locales está ligada a los grupos sociopolíticos propios de la organización *guaycurú*. El esquema característico era la conversión del líder de una familia extensa junto con la mayor parte de los miembros de la misma. Esto podemos verlo reflejado en el siguiente testimonio:

Y ahí se juntan entre hermanos, así parientes, se comunican uno con otro, hablan, le gusta y ya se va adentro. Se entregan [...] Los que venían a escuchar se entregaban. Venían de [la comunidad de] Lote 3, alguna viene a visitar los parientes [...] cuentan cómo va, cómo están viviendo y se entregan también.

A la hora de identificar cuál es la unidad social mínima del *evangelio moqoit* resulta interesante seguir la pista del uso que hacen nuestros interlocutores del

término “culto”. La primera acepción con la que usan este término es para designar a una celebración ritual que es el centro de la vida litúrgica de los creyentes. Una segunda acepción nativa de este término remite al propio espacio en el cual esta celebración ritual acontece, con menos frecuencia también designado como “iglesia” o “templo”. Dicho espacio ritual suele estar erigido en el terreno y en las cercanías de la casa del pastor. Pero, además, quienes asisten al culto de un determinado pastor, celebrado en el templo construido cerca de su casa, son preponderantemente miembros de su familia extensa o de familias cercanamente emparentadas. Ello lleva a un tercer uso del término, que hace referencia al culto en tanto comunidad local de *creyentes*. Basándonos en estos usos vernáculos del término, nos proponemos usar la palabra “culto” para hacer referencia, en términos analíticos, a la unidad social constituida por una comunidad local de *moqoit* evangélicos cuyas actividades rituales se centran en el templo construido en el terreno del pastor que actúa como líder de dicho colectivo. El pastor no sólo asume funciones de liderazgo en el orden de lo sagrado, sino que desempeña dicho rol también en el ámbito sociopolítico. De este modo el culto constituye una unidad social cuyos contornos presentan cierta homología estructural con las antiguas bandas de familias extensas emparentadas. A ello se agrega un liderazgo que se ve reforzado por el rol central del pastor en el pacto con el Espíritu Santo.¹³ La experiencia etnográfica nos muestra que los cultos constituyen las unidades sociales fundamentales del *evangelio moqoit*.

Los modos antes descriptos de organización de los cultos no sólo responden a una reedición de las lógicas tradicionales *guaycurú* sino que también están vinculados a las dinámicas semejantes que poseen las iglesias protestantes que misionaron en la zona. Estas iglesias, cuya organización suele calificarse de congregacional, tienen como unidad social básica las pequeñas congregaciones locales. Las mismas pueden dividirse debido a conflictos disciplinares, doctrinales, de liderazgo, así como fusionarse para dar origen a una nueva congregación local. Estos procesos de fisión así como las acciones de fusión en el cristianismo protestante han sido abundantemente estudiadas en contextos no indígenas por diversos autores (Fernandes, 1993; Míguez Bonino, 1995; Míguez, 2002; Semán, 2021; Wyncarczyk, 2009; Wyncarczyk y Semán, 1994).

En este trabajo nos interesa abordar las particularidades de estas dinámicas en el caso *moqoit*, en el cual los procesos propios del cristianismo protestante entran en relación y se conjugan con mecanismos típicos de la organización socio-política *moqoit* previa. Un ejemplo característico, que nos muestra el rol central que poseen las disputas por el liderazgo al interior de redes de familias emparentadas en el *evangelio moqoit*, podemos observarlo si analizamos el surgimiento del *culto* de Justino Lalecorí, uno de los primeros *moqoit* en convertirse al *evangelio* en la comunidad de Las Tolderías (provincia de Chaco). Dicho líder *moqoit* fundó su propio *culto* durante el período en que el de Dionisio Rodríguez –otro de los primeros conversos al *evangelio*– atravesaba una serie de conflictos en torno al liderazgo. La conversión de Justino provocó que varios de sus parientes más

13 El modo de regular las interacciones con los poderosos es a través del establecimiento de pactos. Esta manera de tender un puente con el mundo no-humano implica un reconocimiento de la asimetría de la relación entre estos y los humanos.

cercanos, que hasta el momento se congregaban con Dionisio, abandonaran ese *culto* para conformar uno nuevo, liderado por Justino. Asimismo, implicó que otros miembros de la familia de Justino se “entregaran” al *evangelio* y se incorporaran al nuevo *culto* como cantores. Según el relato de Alfredo Salteño, entre todos “levantaron” una iglesia en el terreno donado por Justino y con el transcurso del tiempo, se incorporaron generaciones más jóvenes, como fue su caso y el de su hermano. Varios de los miembros que se congregaban con Justino permanecieron con él hasta convertirse en adultos. En ese momento, sus búsquedas por construir sus propias posiciones de liderazgo desencadenarían nuevos procesos de fisión en el seno de sus relaciones interfamiliares que se verían acompañados por una fisión equivalente en el ámbito de las unidades de culto.

Los cultos, definidos de este modo, se vinculan mediante alianzas de carácter fluctuante con otras unidades similares, integrando diferentes denominaciones. En este contexto el término “denominación”, en parte inspirado por el uso habitual en el mundo evangélico no-aborígen, designa confederaciones laxas de cultos, con una supervisión bastante superficial en términos dogmáticos y de prácticas rituales. En muchos casos las denominaciones tienen su origen en iglesias no aborígenes que llevan adelante emprendimientos misioneros. Las denominaciones tienen un rol muy importante en términos de acceso a recursos externos (legitimación ante el Estado y el mundo criollo, acceso a financiamiento externo, acceso a redes de vínculos en el mundo no aborígen) y de alianzas políticas entre diferentes líderes y sus grupos. En ese sentido, en el caso *moqoit*, las denominaciones parecieran cumplir el rol social de ser las máximas instancias de alianza política y comunidad histórica, sometidas a permanentes procesos de fisión y fusión, en los cuales incluso pueden incorporarse grupos de otras procedencias étnicas. En este sentido, si bien los contextos históricos que envuelven el campo de relaciones sociopolíticas entre “denominaciones” y los que en el pasado organizaban los vínculos entre las “tribus” (Braunstein, 1983) son distintos, es posible encontrar ciertas analogías estructurales y de complementariedad entre las fuerzas centrípetas y centrífugas características de las sociedades *guaycurú*. En buena parte ello es posible porque ciertos aspectos de las lógicas políticas de estos grupos fueron reforzados por dinámicas propias del campo protestante. Creemos que la convergencia de estos complejos entramados fue un punto clave que posibilitó la conversión al *evangelio*.¹⁴

A pesar de estas similitudes existe una marcada diferencia vinculada a los modos en que los procesos de fusión y fisión son considerados. Por un lado, las iglesias protestantes no aborígenes tienden a realizar una valoración moral de estos procesos ya que las dinámicas de fusión –ligadas al concepto de unidad– son consideradas moralmente positivas mientras que los procesos de fisión, son pensados en términos de divisiones ligadas a egoísmos humanos por lo que son valorados negativamente. En el caso de las dinámicas *guaycurú* precristianas, según los testimonios recogidos en el pasado (Paucke 2000 [1749-1767]) y las referencias recogidas en las historias de vida de los miembros más ancianos de

14 Esto ha sido abordado en profundidad en trabajos previos donde se discute el *evangelio moqoit* como un “encuentro de *habitus*” (Altman, 2017a; 2022b).

la comunidad durante nuestro trabajo de campo, no parece haber un carácter moralmente marcado de estas lógicas. A pesar de esto, hemos observado que en el contexto del *evangelio moqoit*, las ideas moralizantes impulsadas por las iglesias que misionaron en la zona generaron una tendencia a la invisibilización de los procesos de fisión. Ello se vio reforzado por los importantes esfuerzos que llevaron a cabo los propios misioneros para fortalecer y visibilizar los procesos de fusión tendientes a la unidad.

La Unidad como Voluntad de Cristo

La preocupación por la unidad de la Iglesia es característica del cristianismo desde sus orígenes. Esto se vincula con el hecho de que la unidad es conceptualizada como una prueba de la verdad de las creencias de la comunidad de los fieles. Por ello, la unidad es desde siempre un objetivo utópico a lograr. Uno de los textos fundantes sobre este tópico, se encuentra en el evangelio de San Juan, específicamente en la “oración sacerdotal” de Jesús durante la Última Cena (Juan 17: 1-26), pasaje en el que se plantean algunos elementos fundamentales para un modelo de iglesia. Dicho texto, elaborado en el seno de unas comunidades cristianas que para ese entonces ya tenían unos setenta años de antigüedad, presenta la unidad de los creyentes como voluntad del propio Cristo, reflejando la centralidad de la misma para la iglesia primitiva. El texto de la “oración sacerdotal” nos muestra a Jesús pidiendo por su propia glorificación, por la santificación de sus discípulos –que van a traicionarlo– y por la unidad de la Iglesia y de los futuros creyentes. Jesús, Dios Hijo, se muestra obediente a la voluntad de Dios Padre y ora por la unidad de la iglesia como instrumento de unión de los hombres entre sí, reflejo de la unidad de Cristo con el Padre. Así el texto se propone como un “testamento espiritual” del propio Jesús, en el que la unidad es su voluntad expresa y esencia de la iglesia. La unidad de la comunidad cristiana adquiere por tanto un valor teológico, como signo para “el Mundo” de la veracidad del mensaje de Cristo, y una demostración pública de la unidad trinitaria:

Para que todos sean uno; como tú, oh Padre, en mí, y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros; para que el mundo crea que tú me enviaste. La gloria que me diste, yo les he dado, para que sean uno, así como nosotros somos uno. Yo en ellos, y tú en mí, para que sean perfectos en unidad, para que el mundo conozca que tú me enviaste, y que los has amado a ellos como también a mí me has amado. (Juan. 17: 21-23)

Se entiende entonces que, en esta perspectiva, toda división está en contra de la voluntad de Jesús. Por lo tanto, la iglesia dividida no es la iglesia de Cristo sino el anti testimonio de la iglesia divina.

La unidad no solo es una preocupación teológica sino también política. Diversos modelos de iglesia elaboran de forma diferente este mandato de unidad. El conflicto en torno a estas divergencias se acrecentó a partir del siglo IV, luego de la conversión del emperador Constantino y el triunfo del “modelo imperial” de Iglesia. De hecho, uno de los ejes de la reforma protestante es la ruptura con el modelo de unidad centrado en Roma y el Papa. Pero más allá de la ruptura con ese modo de entender la unidad, el ideal de la unidad seguirá

siendo crucial para el cristianismo reformado. De hecho, dado la tendencia a la descentralización propia de las iglesias reformadas, los frecuentes procesos de división inherentes a ese modo de organización van a ser padecidos como un atentado a la unidad. Se trata de una suerte de paradoja que tensiona el ideal de la unidad y el de la libertad de interpretación. Debido a ello, las iglesias reformadas van a buscar fomentar la unidad a través de diversos mecanismos, como “confederaciones”, “comuniones de púlpito” y “uniones”, que buscarán compensar la tendencia a la fragmentación congregacional.

En este contexto, los emprendimientos misioneros, que se presentan como un espacio utópico en los que es posible soñar con la refundación de la iglesia, se plantean como una nueva oportunidad para lograr la unidad. En esta dirección, los misioneros menonitas conciben inicialmente su tarea en el Chaco como la creación de un espacio utópico centrado en los misioneros como una suerte de “padres fundadores” de una iglesia nueva. Pero luego de la disolución de la misión *Nam Cum*,¹⁵ progresivamente van a ir desarrollando la idea de que son las formas particulares de vivir el *evangelio* creadas por los propios aborígenes chaqueños las que tienen un potencial transformador de la experiencia cristiana, como si se tratara de un “reavivamiento”. A partir de entonces, los menonitas tratarán de “acompañar” ese proceso, buscando ayudar a trazar el “cauce” de un torrente, conteniendo sus desbordes y guiando sus tumultuosas aguas.

Uno de los ingredientes centrales que los misioneros menonitas entienden que deben aportar al *evangelio* es la preocupación por la unidad. Por ello tratarán de promover la superación de las divisiones denominacionales impulsando la creación de una iglesia autónoma aborígen para toda la región, no casualmente llamada Iglesia Evangélica Unida (IEU).

Esta búsqueda de la unidad, para fines analíticos, podría separarse en dos grandes dimensiones: por un lado, los aspectos políticos y por el otro, los doctrinales y rituales. En la práctica estas dimensiones están íntimamente relacionadas, ya que el sustrato de toda eclesiología cristiana está inextricablemente unido a las concepciones doctrinales acerca de la naturaleza de Dios y su relación con los seres humanos, y a las prácticas rituales.

Respecto a la dimensión política de la unidad, para fines analíticos también podemos dividirla en dos. Por un lado, un aspecto interno ligado a la gestión del poder y a la construcción del liderazgo al interior de las propias iglesias. En esta dirección, los misioneros menonitas buscarán estandarizar los dispositivos administrativos, los roles de los miembros y las funciones de los cargos mediante la elaboración de materiales (Unida, 2005 [1962]).

El otro aspecto de la dimensión política de la unidad es el externo, vinculado con la búsqueda del reconocimiento por parte del estado. En esta dirección, los menonitas se transformarán en una suerte de “garantes” de la unidad, asesorando a las

15 Unos de los emprendimientos misioneros que tuvo mayor relevancia para el evangelio fue el de los menonitas. En 1943 fundaron la misión *Nam Cum* entre los *qom*. Dicho emprendimiento giró, como la mayoría de las misiones del período, en torno a la idea de la necesidad de civilizar para evangelizar. Para mediados de la década de 1950, dicha misión se disolvió. A partir de ese momento, los menonitas se dedicaron a acompañar a los aborígenes chaqueños en su propia elaboración del cristianismo, brindarles asesoramiento legal, la traducción de la Biblia y otros materiales. Esto ha sido desarrollado en mayor profundidad en trabajos previos (Altman, 2017b).

iglesias aborígenes para obtener el reconocimiento del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto ayudándolos a afiliarse a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE) en 1974 (Buckwalter y Buckwalter, 2009: 197).¹⁶ Además, colaborarán en la incorporación de una lógica burocrática en los diversos cultos, que entienden como necesaria para posibilitar la organización del campo evangélico aborigen según las disposiciones del estado argentino.

Tanto los aspectos internos como los externos se retroalimentan. Los misioneros menonitas buscan organizar la IEU no solo siguiendo los lineamientos de su propia tradición, sino que, además, la IEU debe responder a los requerimientos del estado argentino ya que éste es quien la interpela. Las marcas de legitimidad que el estado impone coinciden con los intereses de los propios menonitas ya que ambos se nutren parcialmente de un paradigma común que responde a las concepciones de la modernidad hegemónica sobre las organizaciones religiosas y su tendencia a la burocratización de las mismas.

La otra gran dimensión de la unidad fomentada por los misioneros menonitas está vinculada a los aspectos doctrinales y rituales. La unidad es pensada por ellos como manifestación de la fe y de la voluntad de Cristo que se muestra en la voz conjunta de la asamblea de los creyentes. Esta idea, como ya mencionamos, hunde sus raíces en una cierta lectura del cristianismo de los primeros siglos. Apelar a esos orígenes míticos para construir un paradigma de lo que debe ser la comunidad de creyentes es algo frecuente en el cristianismo, ya que toda teología eclesial cristiana remite a ese tiempo primordial como marca de legitimación.

Un interés clave que tienen los menonitas vinculado a los aspectos doctrinales y rituales de la unidad es el de evitar los excesos en relación a los modos particulares en que los creyentes aborígenes construyen su experiencia del Espíritu Santo. Si bien los menonitas destacaron el aporte de la experiencia aborigen al cristianismo –al pensarlo con el tiempo como una verdadera “espiritualidad indígena” (Horst, Mueller-Eckhardt *et al.*, 2009: 60)–, estarán siempre preocupados por la influencia del chamanismo. Por esta razón algunas mediaciones vinculadas a la palabra escrita frecuentes en muchas misiones cristianas y largamente estudiadas (Comaroff y Comaroff, 1991; Dasso, 2010; Goody, 1996; Keane, 2007; Montani, 2017; Schieffelin, 2014) adquirieron para los misioneros menonitas en la región chaqueña el rol de verdaderos “dispositivos de unidad” como: la traducción de la Biblia a lenguas nativas, la producción de textos cristianos, la publicación de un boletín oficial llamado “*Qad’aqtaxanaganec – Nuestro Mensajero*”, la visita periódica a distintas comunidades aborígenes y la realización –durante las mismas– de Círculos y Escuelas Bíblicas.

Dispositivos para la Unidad

La Traducción de la Biblia

Uno de los dispositivos clave desplegados por los menonitas es el de la traducción de las Sagradas Escrituras a diversas lenguas aborígenes chaqueñas. Luego

16 La Ley 21.745/78 establece la obligatoriedad de la inscripción en el Registro Nacional de Cultos para las confesiones religiosas no-católicas como condición previa para su actividad pública en el territorio de la Nación Argentina.

de la disolución de *Nam Cum*, el centro del trabajo de los misioneros menonitas irá desplazándose hacia dicha tarea, considerada una suerte de “nuevo llamado” divino y una nueva forma de liderazgo (Litwiller, 1955). Por ello comenzaron a aprender lingüística y a elaborar gramáticas y diccionarios de las lenguas *guaycurú* (Altman y Messineo, 2021). Para llevar adelante esta nueva tarea los menonitas comenzaron a trabajar en colaboración con diversos líderes aborígenes. Este proceso se dio en el contexto de la influencia tanto de la antropología como de los métodos de traducción de Eugene Nida (Altman y Messineo, 2021). Debido a ello los menonitas al elaborar las traducciones bíblicas comenzaron a tener cada vez más en cuenta las particularidades, contextos y circunstancias de quiénes iban a ser sus lectores. Pero ello no implicaba la pérdida de control sobre el “mensaje” de fondo que ellos entendían que el texto debía transmitir. Su rol específico en el proceso de traducción les permitió mantener el control sobre el mismo para que éste “se transmitiera claramente” (Litwiller, 1955: 200). Más allá del control sobre la ortodoxia del mensaje, lo que buscaban era que la traducción del texto bíblico funcionara como un factor de unificación. De hecho, a su entender, la diversidad lingüística era vista como una de las fuerzas que más intensamente atentaban contra la unidad. Como ya hizo notar Benedict Anderson (1993: 73), la circulación a gran escala de la palabra impresa y el privilegiar mediante la misma un dialecto por encima de otros es uno de los dispositivos característicos de la modernidad para construir “comunidades imaginadas”.

Un aspecto revelador del funcionamiento de la traducción como dispositivo para la unidad es el del orden en que fueron traducidos los textos bíblicos. Dicha secuencia no es arbitraria, sino que responde a una elección programática. El criterio ha sido atender en primer término a los intereses y riesgos que según los menonitas interpelaban a estas nuevas comunidades. Dos puntos fundamentales se destacan: establecer claramente la primacía de Cristo y proponer a las comunidades modelos de organización eclesial. Como ejemplo de esto, el primer grupo de textos traducidos fue una serie de historias del Antiguo y Nuevo Testamento que se centran en los siguientes tópicos: la intervención de Dios ante el sufrimiento y la enfermedad; la conversión; los conflictos en las primeras comunidades cristianas; la vida, pasión y resurrección de Cristo (Hartzler, 1955: 569). Los menonitas son muy conscientes de estas cuestiones, incluso es posible encontrar manifestaciones explícitas de la importancia de establecer puentes entre el mensaje cristiano y aquellos tópicos relevantes para los aborígenes chaqueños (Hartzler, 1955: 569).

En este sentido, luego de la selección de historias mencionadas, el segundo texto elegido para ser completamente traducido fue “El Evangelio según Marcos” (Church News, 1966: 113). Su elección tampoco es casual ya que de entre todos los Evangelios, este se caracteriza por establecer firmemente que Jesús es verdadero “Hijo de Dios” y el mayor poder del universo, sobre el cual no hay ningún otro. Este texto establece una clara supremacía jerárquica de Jesús entre las entidades poderosas. Por otra parte, en este Evangelio, Jesús aparece proponiendo normas concretas de conducta a sus potenciales seguidores como condición de ser considerados discípulos. Esto, leído en términos chaqueños, equivale a fijar las condiciones del pacto que puede establecerse con Jesús en tanto ser poderoso. Como vemos, los misioneros menonitas advierten la relevancia para estos grupos

del poder y los pactos con las entidades no-humanas que gobiernan el mundo y buscan resignificar ese interés al inscribirlo en un marco bíblico.

En la misma dirección, el tercer texto elegido para traducir es “Hechos de los Apóstoles” (Church News, 1966: 113). Allí se narran las actividades evangelizadoras de los primeros discípulos de Cristo y la forma en que éstos resolvieron conflictos y disputas de tipo doctrinal, moral, de liderazgo y de prácticas rituales entre los conversos. El texto se plantea como ejemplo de vida cristiana y de iglesia en el contexto de una conversión reciente. Considerando las circunstancias de la naciente iglesia aborígena en Chaco el texto resulta un modelo paradigmático que los menonitas le proponen seguir.

Con los materiales traducidos, los menonitas recorrían distintas comunidades con el objetivo de difundir y capacitar a los *creyentes*, especialmente a los líderes. Según Ella Miller (1954: 1239) se buscaba que los aborígenes “maduraran y crecieran” en la fe por lo que era necesario “alimentarlos” con la Palabra. Para ello los menonitas debían desempeñarse como “pilotos de circuito [*circuit riders*]” (Graber, 1966: 390), es decir que debían “visitar, aconsejar, acompañar y enseñar” a los aborígenes yendo de comunidad en comunidad. En dicha tarea será clave un segundo conjunto de dispositivos de unidad: los Estudios y Círculos Bíblicos.

Estudios y Círculos Bíblicos

Estudios y círculos bíblicos son métodos a través de los cuales los menonitas han buscado asegurar la correcta interpretación de los escritos sagrados. De este modo, se trata de dispositivos mediadores que actúan de intermediarios entre la escritura y la oralidad, y entre lo sagrado y lo profano. Por esta razón es que utilizan simultáneamente tanto la palabra escrita –tanto fragmentos de “Las Escrituras” como escritos breves que explican y contextualizan dichos fragmentos– como la palabra oral –exposiciones, explicaciones, debates, puestas en común, etc–. Además, abordan tópicos que aparecen en las Sagradas Escrituras, pero se los vincula con experiencias de la vida cotidiana, con el objetivo de que el texto sagrado se convierta en un marco general de sentido para la experiencia diaria. De la misma manera estos dispositivos ponen en contacto la “cultura bíblica” con la diversidad de experiencias socioculturales de cada culto local, buscando encontrar en los textos sagrados el sustrato común que confiera unidad a la diversidad de vivencias locales. Por otra parte, en el contexto de la idea general de las iglesias de la reforma de la libre interpretación de las Sagradas Escrituras, los estudios y círculos bíblicos, así como el prestigio que confiere utilizarlos, actúan como un “seguro” contra los potenciales “excesos” del individualismo o el congregacionalismo (Altman y López, 2011).

Los estudios y círculos bíblicos han sido claves para los misioneros menonitas debido a que estos dispositivos vienen a completar la contextualización. Es decir, mediante su realización, los menonitas buscan adaptar la traducción bíblica –que ya ha buscado contextualizarse a la realidad sociocultural de un grupo lingüístico aborígena dado– a la especificidad del contexto local. A través de la aproximación dialógica se busca acotar los errores de interpretación y abordar las necesidades específicas de comunidades concretas. De este modo, creemos que estos dispositivos han funcionado como una suerte de “segundo paso”.

Para comprender la forma en que ambos operan tenemos que dar cuenta de los mecanismos a los que apelan. En el caso de los estudios bíblicos, este método de aproximación a la enseñanza de los textos sagrados responde a un tipo de enfoque pedagógico tradicional. En líneas generales consisten en clases expositivas a cargo de un profesor “blanco” y un conjunto de alumnos aborígenes que sentados toman notas. Este tipo de estudio incluye frecuentemente exámenes, certificados, documentos –a los que los aborígenes suelen llamar “los papeles”– que constituyen marcas de legitimidad frente al mundo criollo (Wright, 2003a). En palabras de un *moqoit*: “son como en la universidad. Con profesor, hay que anotar. Ellos enseñan y anotan. Después en el culto se habla de eso, se retoma. Son como talleres de cuatro personas”. Como podemos observar, el modelo escolar tradicional está muy presente en el diseño de este tipo de abordaje lo cual refuerza la autoridad del maestro–misionero.

El otro método es el de los círculos bíblicos. El objetivo central de los mismos es el encuentro con Dios en comunidad por lo que se propone diferenciarse de las escuelas bíblicas, las evaluaciones del conocimiento bíblico y las interpretaciones únicas de los textos Sagrados (Horst, 2009: 256). Las características de los círculos bíblicos serían: a) la disposición en círculo de los lugares; b) la igualdad en las posiciones corporales de todos los participantes; c) el texto bíblico en lengua vernácula y papel y marcador en el piso en el centro del círculo. El desarrollo temporal del encuentro se caracteriza por varias fases: canto y oración, lectura en ronda del texto bíblico (en castellano y lengua aborígen), preguntas realizadas por un coordinador vinculando el texto con saberes locales y experiencias de vida, escritura de las reflexiones (Horst, 2009: 258-259). Al diálogo de ida y vuelta entre la experiencia vital de los creyentes y texto bíblico se lo denomina “círculo hermenéutico”.

A partir de esta descripción, podemos observar que en el caso de los círculos bíblicos la legitimidad de los mismos se construye mediante la participación colectiva. De este modo, el trabajo por consenso es considerado una posible fuente de unidad que debe ser coordinada mediante los círculos bíblicos y puesta en diálogo con los consensos elaborados en otros cultos.

Los temas que suelen abordarse en las escuelas y en los círculos bíblicos giran en torno a las relaciones familiares, la iglesia, los conflictos y la unidad. Estos son importantes para los aborígenes ya que hacen referencia a la centralidad de las dinámicas de parentesco en su vida social y en la propia organización de los cultos. Otros temas que también resultan clave son las relaciones entre los saberes tradicionales y el *evangelio*, la oración y la danza (Horst, Mueller Eckhardt y Paul, 2009: 308-309). Los misioneros menonitas buscan abordar estos temas poniendo el acento en el valor de la unidad con el objetivo de moralizar las tensiones entre los procesos de fisión y fusión. Por esta razón, se reservan un rol importante a la hora de elegir los materiales que acompañan las escuelas y círculos bíblicos.

Por otra parte, la sola idea de expresar una opinión autorizada sobre estos u otros temas y ponerla por escrito, distribuirla y enseñarla mediante estos dispositivos ha sido central para los menonitas porque favorecería la unificación de criterios.

Para lograr este objetivo y ampliar el alcance de las acciones de los misioneros menonitas en formas que no son proporcionales al número de integrantes del

mismo, los menonitas se apoyaron en otro dispositivo de unidad: la publicación del boletín “*Qad’aqtaxanaganec* – Nuestro Mensajero”.

Qad’aqtaxanaganec – Nuestro Mensajero

Este boletín de carácter trimestral editado desde 1956, contiene noticias comunitarias, enseñanzas bíblicas, transcripciones de escuelas y círculos bíblicos, consejos espirituales y sociales, testimonios y un calendario ceremonial. Representa el principal medio de difusión del campo *evangelio* y es enviado a todos los pastores y congregaciones aborígenes que quieran recibirlo.

Como en los demás dispositivos abordados, la selección de contenidos por parte de los menonitas es un vehículo para intentar homogeneizar ideas acerca de distintos puntos cruciales de la vida de fe. Particularmente, el calendario litúrgico genera una temporalidad compartida y una experiencia de lo numinoso que se propone que siga unos ritmos similares para todas las comunidades. Sin embargo, la importancia de este dispositivo no se reduce a dichos contenidos sino que el propio hecho de que exista se transforma en uno de los principales mecanismos para la creación del *evangelio* en tanto “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). No se trata sólo de un medio de difusión sino de un verdadero medio de construcción performática del campo del *evangelio*. Esto se puede observar en la siguiente publicación:

En los primeros años de la publicación de *Nuestro Mensajero*, *Qad’aqtaxanaganec*, hacía falta promover una iglesia plenamente indígena en su administración, su espiritualidad, y su culto [...].
Nuestro Mensajero fue una herramienta útil para promover y fortalecer la unidad de los creyentes indígenas. Ayudó a la formación de la Iglesia Evangélica Unida [...].
El deseo que sentimos es que *Nuestro Mensajero* sirva a todas las iglesias indígenas como un apoyo a la unidad. Que sigan unidos a Cristo, y que busquen mantener o restaurar la unidad entre todas las iglesias indígenas (Obreros Fraternal Menonitas, 1996: 1-4).

Como señalamos en apartados anteriores, la preocupación por los aspectos doctrinales y rituales de la unidad puede verse reflejada claramente en la publicación de diversos textos (Obreros Fraternal Menonitas, 1990: 4, 1995: 3, 9-10, 2008a: 4-5, 2008b: 9). Uno de los más reveladores –titulado “Familia de parientes. Familia de fe. Familia de iglesias”– aborda desde una valorización negativa las disputas por el liderazgo, los procesos de fisión al interior de la Iglesia y la necesidad de buscar la unidad entre las diversas denominaciones como “iglesia de Cristo”:

La Iglesia Evangélica Unida comenzó cuando no había ninguna iglesia dirigida por líderes de la propia cultura aborígen [...]. Dios bendijo a esa iglesia de gran manera. Los tobas primero, después también algunos mocoví, los pilagá, y los wichí gozaron de poder participar en una iglesia evangélica autóctona [...]. Con el tiempo, y por distintos motivos, se han formado otras iglesias, también dirigidas netamente por indígenas. Hoy día hay varias iglesias indígenas organizadas a base de la misma visión de la IEU –una iglesia indígena autogestionada, con sus propias autoridades indígenas y con su propia espiritualidad. Son como una familia de

iglesias evangélicas indígenas.¹⁷ Efesios 2.18 y 19. Son miembros de la familia de Dios. Como en toda familia, hay diferencias y a veces conflictos. Lo importante es que cada uno reconozca a Cristo como cabeza de iglesia. Hoy día la IEU tiene hijas y hermanas iglesias en una familia de iglesias. Cada una tendrá una gracia especial del Espíritu Santo para compartir con las otras iglesias de la gran familia de iglesias. Ser familia de iglesias requiere el respeto mutuo entre instituciones. Pertenecer a la familia es cumplir su parte. Pero también significa vida porque 'en sí mismos no tienen vida.' (Obreros Fraternal Menonitas, 1998: 10-11)

La metáfora del parentesco como un modo de superar las divisiones al interior del campo *evangelio* resulta reveladora. Por un lado, ello se debe a que la misma apela a la noción cristiana de hermandad vinculada a la construcción de la iglesia como colectivo donde los fieles reconocen a Dios como padre y a Cristo como el primogénito de esa familia de hermanos. Dicho parentesco es el que aglutinaría a los miembros de la iglesia por encima de cualquier división familiar, política, ética, de clase, etc.

La metáfora del parentesco en Cristo como una suerte de familia extensa entra, por otra parte, en diálogo con las nociones *guaycurú* que sitúan al parentesco como eje articulador de todas las relaciones sociales. A punto tal que el término "hermano" (*ŷaqaŷa*) se utiliza para designar al conocido, familiar perteneciente al nosotros mientras que el término *ŷoqa'a* se utiliza para dar cuenta del extranjero, no conocido, ajeno al propio parentesco e incluso no-humano (López, 2009: 213, 307, 2013: 120; Wright, 2008a: 61-62). En esa intersección entre la tradición cristiana y la tradición *guaycurú* el boletín ayudará a construir la noción de "hermano aborígen".

Creemos que la relevancia de esta categoría se debe a que la misma apunta a construir un sujeto colectivo de mayor escala que los precedentes en el contexto de los grupos chaqueños, un colectivo que rebasaría la escala de las alianzas de bandas que formaban las antiguas tribus. Lo interesante es que, si bien esta noción intenta superar las divisiones interétnicas al interior del campo aborígen, simultáneamente sostiene la construcción de un espacio peculiar de "lo aborígen" en contraste con "lo criollo" y "lo gringo". Dicho espacio busca, por un lado, otorgarle autonomía a éstos grupos percibidos como marginalizados y oprimidos por el mundo blanco. Y, por otro lado, propone ocuparse de lo que se entiende como problemas y logros peculiares de estas culturas –percibidas como diferentes de la propia por los misioneros menonitas– en su interacción con la "buena nueva" del mensaje evangélico. En este sentido, los menonitas luego de la disolución de *Nam Cum*, han considerado que cada cultura se vincula con la revelación de Dios de un modo específico, lo que implica luces y sombras peculiares. Para los misioneros menonitas –tanto criollos como norteamericanos– los grupos chaqueños aparecen como "el otro", lo diferente a la propia cultura. Y por ello mismo tienden a percibir sus diferencias culturales internas como poco importantes. Por eso, desde su perspectiva se puede hablar de una "cultura aborígen" que en el caso de los menonitas norteamericanos se percibe radicalmente más distante que "la cultura criolla". Ello conduce a minimizar las diferencias entre los diferentes grupos

17 El énfasis es de la publicación original.

de creyentes aborígenes chaqueños, pero sosteniendo su peculiaridad respecto a la experiencia cristiana de los criollos o los gringos.

Por esta razón, y siendo que los misioneros menonitas perciben a los aborígenes como oprimidos, es que buscan dotar a sus comunidades cristianas de autonomía. Unirlos al interior de la Iglesia Evangélica Unida, es una estrategia política que permite sostener dicha autonomía. Por eso es que los menonitas entienden que los conflictos al interior del campo aborigen en la región chaqueña atentan contra las necesidades del propio campo evangélico aborigen en dicha región. Eso explicaría por qué aparece la idea de promover la noción de “hermano aborigen” como una hermandad que, aunque sustentada en la hermandad universal en Cristo que los hace formar parte de una iglesia mundial, mantiene la peculiaridad de lo aborigen.

A estos dispositivos de unidad podemos agregarles la Convención Anual de la IEU. La promoción de este encuentro por parte de los misioneros menonitas tiene por objetivo no sólo estandarizar los distintos roles al interior de la iglesia, sino también construir cierta noción de representatividad que permita cimentar un mecanismo para construir y gestionar intereses generales. El rol de los propios menonitas como ministros itinerantes también es otro dispositivo de unidad. Debemos recordar que ambos son mecanismos de larga tradición anabaptista en Estados Unidos, en donde contribuyeron a la unidad de las iglesias de esta denominación (Altman y López, 2011).

El énfasis en la unidad que podemos observar en los discursos del *evangelio* chaqueño se presenta en el contexto de una enorme tensión que atenta contra ese mismo ideal. De hecho, el énfasis de los misioneros menonita en la unidad da cuenta de que ésta no sólo es un factor central de interés, sino que también es percibida por estos como un gran problema. Esto se debe a que la unidad es pensada como un valor necesario, un objetivo utópico a construir pero que resulta difícil de llevar a cabo debido a diversos procesos centrífugos como las luchas por el liderazgo y la reconfiguración de alianzas entre los guaycurú. Otros procesos centrífugos surgen de las características propias del mundo evangélico, en el que la liturgia, la teología y la entrega de dones del Espíritu Santo, están signadas por el protagonismo de la experiencia personal del *creyente*. Ello también se refleja en la estructura organizacional que característicamente es de tipo congregacional y favorece la fragmentación. Este último rasgo se encuentra en el propio origen del mundo de las iglesias reformadas el cual comienza con una crisis con la autoridad de Roma que de cierto modo hará que las pequeñas congregaciones sean reacias a toda tendencia a la uniformidad, en la que verán el peligro del centralismo y la jerarquización.

En este contexto, a partir de nuestro material etnográfico, analizaremos diversos conflictos que operan en distintas escalas.

Peleas entre Hermanos

Conflictos en la Iglesia Evangélica Unida

En mayo de 2010 asistimos a la Convención Anual de la IEU, específicamente en el barrio *gom* periurbano *Nalá* (ubicado en Pres. Roque Sáenz Peña, provincia de Chaco). Durante dicho encuentro se realizaron dos cultos donde

predicaron pastores de distintas etnias, comunidades y provincias, se presentaron una gran cantidad de grupos musicales y dancistas. Una de las actividades más importantes que debía realizarse durante la convención era la asamblea para elegir a los nuevos líderes de la IEU. Cuando arribamos escuchamos varios rumores que señalaban que la asamblea se había realizado un día antes de lo programado. Según lo que nos comentaron algunos asistentes *moqoit*, se había renovado el mandato de las autoridades y, debido a las discusiones y peleas, tuvo que intervenir la policía. El origen de este conflicto al interior de la iglesia puede remontarse a un año atrás, cuando debía realizarse la elección de las autoridades, pero fue suspendida por el presidente de ese momento aduciendo dificultades ligadas a la problemática del dengue en la región. Otras personas nos señalaron que, para intentar fortalecer su desgastada posición, el presidente de la IEU estaba otorgando certificados de danza y comenzando a aceptarlas como prácticas legítimas en el seno de la iglesia. Esto es interesante ya que las danzas son una fuente de serios conflictos debido a sus asociaciones con los tradicionales bailes chamánicos.

Durante la convención observamos que se realizaban reuniones de pastores en el interior de la iglesia a puertas cerradas. Uno de los pastores *moqoit* más importantes de Las Tolderías nos dijo que él había ido a la convención para “regularizar la situación”, que estaba “alineado” con el presidente y que “los opositores querían hacer una asamblea” pero que él no había participado porque “no podía culpar a alguien sin pruebas”. Un creyente *qom* nos dijo que la IEU estaba intervenida y que iba a haber elecciones. También nos comentó que veía que la IEU “estaba politizada” debido a los vínculos con el Instituto del Aborigen Chaqueño, ya que los que asumían cargos en esa institución eran todos pastores. Cuando le preguntamos a otro líder *moqoit* sobre la elección durante la convención de la IEU, hizo referencia al presidente señalando que “si la cabeza funciona mal qué podemos esperar del cuerpo” y además nos dijo que en “la Unida” había “cuestiones de celos” y que él “estaba orando para que los mocoví ocupen cargos de la IEU”.

Luchando por un Evangelio Moqoit

La posición de los *moqoit* en relación a las autoridades de la IEU no es homogénea. Esto por ejemplo pudimos observarlo en la prédica de una pastora de Santa Fe –durante la convención anual de la IEU– la cual dijo que “el pastor presidente era muy joven pero así lo había querido Dios”. Uno de los menonitas nos comentó que no sabía cuál era la relación que ésta pastora tenía con el presidente ya que no era la primera vez que le daban la última prédica, una de las que otorga mayor prestigio. También señaló que esto era llamativo ya que ella “era una mocoví predicando en la convención que son mayoritariamente toba”.

Los comentarios del menonita deben pensarse en el contexto de las disputas entre *qom* y *moqoit* por ocupar posiciones de poder al interior del campo evangélico (López, 2011). Los mismos nos permiten reflexionar en torno a las tensiones entre ambos grupos y el mensaje de supuesta unidad y amor al prójimo a partir de la llegada del *evangelio*.

Respecto a los vínculos entre los *moqoit* y la IEU, pastores de este grupo étnico que pertenecen a la comunidad de Las Tolderías nos refirieron que habían

decidido “desvincularse” y organizarse independientemente. Adujeron que ello se debió a que la IEU “no agradaba” y que “por conveniencia” decidieron apartarse. Otras fuentes sugieren que el cisma estuvo vinculado a las acciones de un pastor *moqoit* de otra comunidad de gran importancia regional. Dicho líder logró captar la colaboración de un pastor luterano. Este se constituyó en fuente de recursos y de legitimidad que permitió al pastor *moqoit* reforzar su liderazgo sin necesidad de la intermediación de la IEU. En ese contexto buscó formar su propia denominación y embarcó en el proyecto a diversos pastores *moqoit* pertenecientes a su red de alianzas. Sin embargo, este proyecto de autonomía terminó cuando el pastor luterano dejó de aportar fondos.¹⁸ Ello llevó a muchos pastores *moqoit* volver al seno de la IEU.¹⁹ Tanto es así, que en “*Qad’aqtaxanaxanec – Nuestro Mensajero*” (2010) figuran como miembros de la comisión zonal de la “Zona Mocovi” para el período 2009-2012 dos pastores que se habían desvinculado de la IEU. Pero, como este “retorno” tuvo lugar en el contexto del conflicto general por el liderazgo de la IEU que mencionamos anteriormente, la nueva comisión zonal *moqoit* no era unánimemente aceptada. Lo ocurrido con el pastor luterano también nos fue relatado por un pastor criollo que no entendía por qué habían decidido separarse de la IEU si “estaban bien” y que “al cambiar se pelean con los parientes”.

Disputas de Entrecasa

Durante nuestro trabajo de campo pudimos advertir que las disputas por las posiciones en el campo sociorreligioso *moqoit* pueden separarse, a fines analíticos, en dos grandes grupos: aquellas referidas a la competencia por recursos externos a la comunidad y las vinculadas a la competencia por recursos internos a la misma.²⁰ Respecto al primer grupo encontramos un buen ejemplo en la serie de conflictos relacionados con la obtención de dinero proveniente de unos misioneros españoles para la construcción de una iglesia de material, la única en la zona. El pastor de dicha iglesia nos dijo que “un misionero de Córdoba contactó con España. Hicieron un proyecto que les pidió el de Córdoba y volvieron con que los españoles venían” y construyeron la iglesia como una “ofrenda”. Una creyente perteneciente a otra congregación nos comentaba que “la iglesia la hicieron unos españoles pidiéndole perdón a Cristo por la matanza, perdón como hermanos, ofrendaron”. Según el pastor, los españoles habían elegido su terreno (el cual se encuentra a la vera del camino principal), ya que “acá es como la puerta”, es decir, la cara visible de la comunidad. La lucha por recursos externos frecuentemente se concreta en una competencia por la representatividad simbólica del campo *evangelio moqoit* hacia el exterior de la comunidad.

En cuanto a la competencia por los recursos internos de la comunidad, su expresión más característica son las disputas entre pastores por el liderazgo

18 Esteban Zugasti (comunicación personal, 2010).

19 La inestabilidad de estas afiliaciones puede verse reflejada en el hecho de que cuando volvimos a visitar la comunidad en 2016, solo uno de los cinco cultos existentes se consideraba afiliado a la IEU. En las entrevistas los pastores declaraban que su vínculo presente más importante con la IEU era a través de las campañas evangélicas que la misma realiza en la región.

20 La separación es meramente analítica y ambos grupos de factores suelen darse combinadamente e influirse mutuamente.

político-religioso. En términos generales el acceso al liderazgo implica, entre los *moqoit* y otros *guaycurú*, la posibilidad de obtener y gestionar bienes materiales que son altamente valorados por el grupo y que tienen una fuerte carga simbólica (como por ejemplo la comida, motos, televisores, teléfonos celulares, etc.). Por ello es muy intenso el deseo de “gestionar iglesias” para acceder de modo directo a las fuentes de dichos recursos. Además, por las características que ya hemos mencionado, el campo del *evangelio* permite importantes márgenes de maniobra individuales, a pesar de las regulaciones sociales que lo limitan. Estas disputas se expresan mediante los mecanismos a los que apelan los pastores para legitimar la forma en la que cada uno accedió al pastorado. Mientras algunos pastores señalan que “no tienen escuela, seminario” y que “aprenden en el culto” o que “la preparación de los pastores es por la inspiración del Espíritu Santo” otros, comentan que “acá el atraso de los nuestros es por falta de escuela. *Evangelio* puede ser cualquiera, pero para estar al frente hay que tener un poco de estudio” (Altman, 2017a: 194). En estos casos se apela al discurso logocéntrico, propio de las instituciones hegemónicas como el estado y las agencias misioneras, como forma de descalificar a los rivales. Así el conocimiento de la palabra escrita y en especial del texto bíblico es utilizado como la auténtica medida del progreso intelectual y la comprensión “verdadera”.

Las disputas entre pastores por el liderazgo político-religioso implican una fuerte competencia por captar miembros para su respectivo culto. De hecho, el número de fieles es percibido como una marca de potencia. En ese sentido un pastor nos comentó que aquellos que tienen mayor número de fieles, son los que fueron elegidos por la gente gracias a su “mayor capacidad y comprensión a la doctrina”. Pero esta “mayor comprensión” no debe entenderse en un sentido intelectualista. Se trata de la posesión de un “conocimiento” que se traduce en eficacia en la relación del líder con los seguidores, colaboradores o participantes de sus cultos. Estos se sienten mejor después de asistir a los mismos, les gusta ir por como habla, o canta el pastor, o porque es conocido, respetado y visitado por los criollos, y tiene bienes que comparte con los suyos.

En estas disputas se pone en juego un capital simbólico integrado entre otros elementos por la exhibición de las marcas que manifiestan la posesión de dones del Espíritu Santo; el carisma personal; el conocimiento litúrgico; la habilidad para gestionar las responsabilidades del cargo de pastor; y una conducta que indique el seguimiento en la vida personal de las normas morales evangélicas.

Una parte importante de las estrategias desplegadas por los pastores para captar miembros se vinculan a la deslegitimación de sus competidores, frecuentemente impugnando los medios por los que habrían llegado a su posición. Un caso muy interesante que ilustra este tipo de mecanismos es el de los comentarios en referencia a la única pastora de la comunidad. Durante las entrevistas que realizamos encontramos diversos comentarios deslegitimadores: “tiene poca gente, poca gente la familia de ellos porque la gente prefiere que el pastor sea hombre, la Biblia dice que tiene que ser primero hombre”. O también que a ella “la nombraron porque el marido era católico. Todavía no estaba convertido”. Es interesante observar cómo a pesar de que ella tiene una ascendencia prestigiosa, debido a que forma parte de la red de parientes de uno de los primeros pastores

locales, se utiliza su condición de mujer como un argumento para descalificarla en la competencia por los miembros.

Palabras finales

A lo largo de este trabajo, nos propusimos discutir los modos en que el *evangelio moqoit* se organiza en torno a los cultos en tanto unidad social y a sus alianzas, siempre inestables y flexibles, que los agrupan en denominaciones. Hemos explorado el campo de relaciones en el que se inscriben dichas alianzas, que involucra no sólo diferentes grupos *moqoit* de parientes, sino también miembros de otros grupos étnicos, criollos, misioneros extranjeros y representantes de diversas instancias del estado. A pesar de las importantes diferencias con el campo de relaciones del pasado, las afinidades y analogías entre algunas lógicas *guaycurú* precristianas y las propuestas por las formas de organización de las iglesias protestantes permiten ciertas similitudes entre las dinámicas de las denominaciones y las de las antiguas tribus. Asimismo, hemos abordado el rol central que tanto *moqoit* como misioneros no aborígenes otorgan a las pequeñas unidades locales y a los procesos de fisión y fusión que las vinculan entre sí.

Dado el rol central que los misioneros menonitas han tenido en la consolidación del *evangelio* entre los grupos aborígenes del Chaco, exploramos las formas en que ellos han pensado las dinámicas sociales de las iglesias aborígenes y cómo han buscado encauzarlas de acuerdo a sus propias utopías. En esta dirección, destacamos que, para los misioneros menonitas, dichas dinámicas son moralmente clasificadas. Mientras que los procesos que tienden a la unidad son entendidos como un testimonio de la verdadera fe cristiana, los procesos de fisión son pensados como muestras de egoísmo humano y como tales valorados negativamente. Estas ideas se encarnan en lo que hemos denominado “dispositivos de unidad”. Por otra parte, en el caso de los *moqoit* hemos visto que, si bien no hay una jerarquización moral de los procesos de fusión y fisión, el impacto de la prédica, la producción escrita y la presencia de los misioneros menonitas ha llevado a que los aspectos agonísticos de la dinámica social del *evangelio* sean expresados de forma indirecta y a través de un lenguaje que hace referencia a la armonía. En este contexto, consideramos que ha sido revelador explorar cómo en la intersección entre ambas tradiciones se ha construido la noción de “hermano aborigen”.

Referencias bibliográficas

Altman, Agustina y López, Alejandro (2011), “Círculos bíblicos entre los aborígenes chaqueños: De la utopía cristiana a la necesidad de legitimación”, *Sociedad y Religión. Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur. CEIL PIETTE / CONICET*, XXI(34): 123-148.

Altman, Agustina (2017a), “El camino del evangelio. Cristianismos y modernidades entre los mocoví del Chaco Austral”, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

— (2017b), “La disolución de Nam Cum en perspectiva: contextos globales de

la misión menonita en el Chaco argentino”, *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX*, C. Ceriani Cernadas, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur: 117-143.

— (2022a), “El ‘camino del evangelio’ entre los moqoit del Chaco. Construyendo alternativas teóricas sobre cristianismos y modernidades”, *Antropologías del cristianismo. Perspectivas situadas desde el sur*, E. Rozo y C. Ceriani Cernadas, Colombia, Editorial de la Universidad del Rosario: 121-171.

— (2022b), “Disputando la modernidad: liderazgos y conflictos en el evangelio moqoit”, *Revista del Museo de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades* (Universidad Nacional de Córdoba), 15(1): 207-230.

Altman, Agustina y Messineo, Cristina (2021), “Una vida consagrada a ‘la palabra’. El legado lingüístico del proyecto evangélico de Albert y Lois Buckwalter”, *Boletín Americanista. Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Área de Historia de América*, LXXI, 2(83): 147-168.

Anderson, Benedict. (1993), *Comunidades Imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Andrade, Susana (2005), “Iglesias evangélicas y pentecostales quichuas en la provincia de Chimborazo”, *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Chile, Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante: 77-110.

Barúa, Guadalupe (2006), “Parentesco, conflicto y acontecimiento entre los wichi del Chaco central”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Braunstein, José (1983), *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Buckwalter, Lois y Buckwalter, Alberto (2009), “Misión a las comunidades autóctonas. Un testimonio personal”, *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, W. Horst, U. Mueller-Eckhardt y P. Frank, Buenos Aires, Ediciones Kairos: 196-203.

Capiberibe, Artionka (2006), “Sob o manto do cristianismo: o processo de conversões palikur”, *Deus na aldeia. Missionários, índios e mediação cultural*, P. Montero, São Paulo, Editora Globo: 305-342.

Capredon, Élise (2018), “El encuentro de Iglesias evangélicas indígenas con Iglesias ‘nacionales’ y sus repercusiones político-religiosas en el Alto Río Negro (Amazonas, Brasil)”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, 47(3): 227-246.

Ceriani Cernadas, César (2014), “Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino”, *Sociedad y Religión*, XXIV(41): 13-42.

Ceriani Cernadas, César, Ed. (2017), *Los evangelios chaqueños : misiones y estrategias indígenas en el siglo XX*, Ethnographica, Buenos Aires, Rumbo Sur / Ethnographica.

Ceriani Cernadas, César y Citro, Silvia (2005), “El movimiento del evangelio entre los tobas del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica”, *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*, B. Guerrero Jiménez, Iquique, Chile, Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat y Ediciones El Jote Errante: 111-170.

Citro, Silvia (2006), *La Fiesta del 30 de Agosto entre los mocovíes de Santa Fe*, Buenos Aires, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

— (2009), *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos.

Comaroff, Jean y Comaroff, John (1991), *Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.

Church News (1966), “Toba Youth Torn Between Cultures”, *The Gospel Herald* (59): 113.

Dasso, María Cristina (2010), “La escritura y la presencia religiosa”, *Etnografías. La escritura como testimonio entre los wichi*, Z. A. Franceschi y M. C. Dasso, Buenos Aires, Corregidor: 73-110.

Engelke, Matthew (2007), *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*, Berkeley, University of California Press.

Fernandes, Rubem (1993), “Governo das almas: As denominações evangélicas no Grande Rio”, *Revista do Rio de Janeiro*, 1(11° 2).

Fernández, Analía y Braunstein, José. (2001), *Historias de Pampa del Indio*, IV Congreso Argentino de Americanistas (Tomo 2), Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas/Dunken.

Goody, Jack. (1996), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Graber, John (1966), “In Toba Land”, *The Gospel Herald*(59): 389-390.

Handmann, Coutney y Opas, Minna (2019), “Institutions, Infrastructures, and Religious Sociality: The Difference Denominations Make in Global Christianity”, *Anthropological Quarterly*, 92(4): 1001-1014.

Hartzler, I. C. (1955), "The First Book in Toba", *The Gospel Herald* (48): 569.

Horst, Willis (2009), "El círculo bíblico. Estudio bíblico comunitario: el rol del coordinador y el de los participantes", *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, W. Horst, U. Mueller Eckhardt y F. Paul, Buenos Aires, Kairós: 255-260.

Horst, Willis, Ute Mueller-Eckhardt y Frank, Paul (2009), *Misión sin Conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, Buenos Aires, Argentina, Kairós.

Keane, Webb (2007), *Christian Moderns. Freedom and the Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.

Litwiller, John (1955), "Our New Responsibility: The Toba Church", *The Gospel Herald* (48): 200-201.

López, Alejandro (2009), "La Virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e Identidades en comunidades mocovíes del Chaco", Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

López, Alejandro (2011), "O toba não tem amigos': Perspectivas mocoví sobre o 'outro' aborígene", *Os outros dos outros: relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*, E. Coffaci de Lima y L. Córdoba, Curitiba, PR, Brasil, Editora da Universidade Federal do Paraná (UFPR): 183-196.

López, Alejandro (2013), "Las texturas del cielo. Una aproximación a las topologías *moqoit* del poder", *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad*, F. Tola, C. Medrano y L. Cardín, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur: 103-131.

Míguez Bonino, José (1995), *Rostros del protestantismo Latinoamericano*, ISEDET.

Míguez, Daniel (2002), "El protestantismo popular en la Argentina. Las lógicas de expansión del pentecostalismo. Durante el siglo XX", *Anuario del IEHS* (17).

Miller, Elmer (1954), "The Need in the Chaco", *The Gospel Herald*(47): 1238-1239.

— (1979), *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI Editores.

Montani, Rodrigo (2017), "Las verdaderas palabras de Dios en wichí. Sobre la terminología cristiana en las traducciones de los anglicanos", *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX*, C. Ceriani Cernadas, Buenos Aires, Asociación Civil Rumbo Sur: 145-172.

Needham, Rodney (1975), “Polythetic Classification: Convergence and Consequences”, *Mana*(10): 349-369.

Obreros Fraternal Menonitas, Ed. (1990), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 34, N°1.

—(1995), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 39, N° 1 -Enero, Febrero, Marzo.

— (1996), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 40, N° 1 -Enero, Febrero, Marzo-.

— (1998), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.

— (2008a), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.

— (2008b), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*.

—(2010), *Qad' aqtaxanaxanec. Nuestro Mensajero*, Año 54, N° 1 -Enero, Febrero, Marzo-.

Paucke, Florían (2000 [1749-1767]), *Hacia allá y para acá (una estada entre los indios mocovíes)*, Córdoba, Editorial Nuevo Siglo.

Reyburn, W. D. (1954), *The toba indians of the argentine chaco. An Interpretive Report*, Elkhart, Mennonite Board of Missions & Charities.

Robbins, J. (2004), *Becoming sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*, Berkeley, University of California Press.

Robbins, J., B. Schieffelin y A. Vilaça (2014), “Evangelical Conversion and the Transformation of the Self in Amazonia and Melanesia: Christianity and the Revival of Anthropological Comparison”, *Comparative Studies in Society and History*, 56(3): 559-590.

Schieffelin, Bambi (2014), “Christianizing language and the displacement of culture in Bosavi, Papua New Guinea”, *Current Anthropology*, 5(10): 226-237.

Semán, Pablo (2010), “Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio”, *Apuntes de investigación del CECYP*(18): 71-107.

Semán, Pablo (2021), *Vivir la Fe*, Siglo XXI.

Susnik, Branislava (1972), *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*, Resistencia, Chaco, Instituto de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.

Unida, I. E. (2005 [1962]), *Manual de la Iglesia Evangélica Unida. Fichero de cultos N° 819*, Formosa, Equipo de Obreros Fraternal Menonitas?

Wright, Pablo (2002), “L'`Evangelio': pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, *Social Compass*, 49(1): 43-66.

— (2003a), “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino”, *Horizontes Antropológicos, Porto Alegre*, 9(19): 137-152.

— (2003b), “Ser Católico y Ser Evangelio. ‘Tiempo, historia y existencia en la religión toba’”, *Anthropológicas*, 13(2): 61-81.

— (2008a), *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*, Buenos Aires, Biblos.

— (2008b), “‘¿Y yo qué clase de poder tengo?’ Liderazgo y dilemas shamánicos en la modernidad toba”, *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*, J. Braunstein y N. Meichtry, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, Corrientes: 139-146.

Wynarczyk, Hilario (2009), *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, San Martín, UNSAM EDITA.

Wynarczyk, Hilario y Semán, Pablo (1994), “Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina”, *El pentecostalismo en la Argentina*, A. Frigerio, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

La lucha isleña

Periodización del conflicto socioambiental en el Parque Nacional Islas de Santa Fe (Argentina)



por **Brián G. Ferrero**

Centro de Investigación y Transferencia Rafaela
Universidad Nacional de Rafaela, Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas

brianferrero@conicet.gov.ar¹
orcid.org/0000-0001-9295-9814

RESUMEN

La creación del Parque Nacional Islas de Santa Fe, en 2010, en el delta del río Paraná, generó conflictos con las familias isleras y población que utilizaba el área, que se prolongaron por más de una década. La configuración de los conflictos se fue transformando al cambiar las estrategias de lucha y las políticas de conservación del Parque. Aquí se analiza el carácter productivo que tuvo el conflicto con los isleros, que generó nuevas formas de agrupaciones sociales, nuevas configuraciones institucionales y de vínculo con el territorio. Para esto se realiza una periodización del conflicto en tres momentos que han sido consecuentes con distintas gestiones a nivel del gobierno nacional. Estos momentos son de conservación estricta, donde las tensiones se plantearon de manera individualizada, otro de judicialización del conflicto que llevó a los pobladores a una estrategia en común, y un tercero de conservación reactiva frente a una lucha que comenzó a profundizarse. Estas políticas de conservación se definen en las luchas, alianzas y negociaciones entre los actores. Este trabajo tiene cierto carácter autoetnográfico dado el involucramiento activo del autor en el conflicto y por haber ocupado un cargo de gestión en el Parque durante un breve período.

Palabras clave: Conflicto territorial, Parques Nacionales, población islera.

Islanders fight. A periodization of the socio-environmental conflict in the Islas de Santa Fe National Park (Argentina)

1 Agradezco los comentarios de Cecilia Giobergia, Omar Arach y Juan M. Loncar sobre el borrador de este artículo, así como a los evaluadores anónimos por la calidad y generosidad de sus sugerencias.



ABSTRACT

The creation of the Islas de Santa Fe National Park, in 2010, in the Paraná River delta, generated conflicts with island families and the population that used the area. The configuration of the conflicts was transformed by changing the fighting strategies and conservation policies of the Park. In this article we analyze the productive nature of this conflict, which generated new institutional configurations and the relations with the territory. The periodization of the conflict is carried out in three moments that have been consistent with different governmental policies. These moments are of strict conservation, where the tensions were raised individually, another moment of judicialization of the conflict led the inhabitants to a common strategy, and a third moment of reactive conservation in the face of a struggle that began to deepen. These conservation policies are defined in the struggles, alliances and negotiations between actors. This article has an autoethnographic character given the author's active involvement in the conflict and having held a management position in the Park.

Key words: Territorial conflict, National Parks, islander population.

RECIBIDO: 1 de junio de 2022

ACEPTADO: 5 de diciembre de 2022

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Ferrero, Brián (2023). "La lucha isleña. Periodización del conflicto socioambiental en el Parque Nacional Islas de Santa Fe (Argentina)", *Etnografías Contemporáneas*, 9 (16), pp. 66-84.

Introducción

A mediados de mayo de 2020, en su patio de tierra de la isla donde vive desde hace unos 40 años, frente a funcionarios de la Administración de Parques Nacionales, Cesar Gauna² cuenta la historia de su abuelo paterno. Había llegado a las islas del delta del río Paraná en la década de 1920, allí levantó un rancho de madera donde se instaló junto a su mujer, una hija de cuatro años y un hijo recién nacido. Cierta tarde, al regresar de una jornada de pesca, escuchó al bebé llorando dentro de la vivienda, pero no estaban ni su mujer ni la niña. Nunca aparecieron. Las buscó en el río, por los montes, entre los pajonales, en las lagunas, preguntó a los vecinos, a la gente del pueblo pero ya nunca más nadie supo de ellas. Pudieron haberse ahogado o haber sido atacadas por algún animal salvaje, aunque la familia siempre sospechó de un vecino con quien existía un conflicto por robo de ganado. Unos años después, el abuelo se casó con quien sería la abuela de César y por generaciones, hasta la actualidad, permaneció la tensión con los descendientes de aquel vecino, como una venganza aún pendiente. Varias veces Gauna me

2 Los nombres personales fueron alterados para preservar la identidad de las personas.

contó esta historia, siempre haciendo pequeñas variaciones, así como también se lo escuché de forma reiterada cuando la relataba a visitantes de la isla. Pero esa tarde de mayo, Gauna la contó para iniciar una reunión con los funcionarios de la Administración de Parques Nacionales (APN) que debían definir si se ejecutaba su expulsión de la isla o se lo trasladaba a otro lugar. Hizo el relato de pie, con todo el cuerpo, multiplicando los detalles e inflexiones y dejando a los funcionarios desconcertados, sin entender el sentido de la historia. Después de escucharlo, por media hora, pidieron que se hablase puntualmente sobre la situación legal tanto de las familias Gauna como la Alsina, ambas consideradas como “intrusas” en del Parque Nacional Islas de Santa Fe (PNISF). Con menos elocuencia, Alsina también relató su llegada a la isla, cuando treinta años atrás, con 16 años, el tío que lo crió quiso dejarle algo de tierra que le asegurase un futuro y ocupó una isla aledaña a la de Gauna. Primero hizo una posesión de hecho y una década más tarde el Estado provincial le otorgó un permiso de ocupación. Desde entonces allí vivió con su familia, hasta que los hijos entraron en edad escolar y se fueron con la madre al pueblo, para regresar a “la isla”³ una vez finalizada la escuela.

Aquí analizo el conflicto entre el PNISF y la población islera⁴ en el período entre la creación del Parque, en 2010, y la llegada a un acuerdo en 2022 por el que se aceptó la permanencia de dos familias en el área. Para ello, establezco una periodización en tres momentos directamente vinculados a los tres gobiernos nacionales que se sucedieron en Argentina en ese período. Cada uno de estos momentos implicó diversas formas de vinculación entre Estado y poblaciones locales, con transformaciones tanto en las modalidades de organización y estrategias de lucha isleras, como en los enfoques y acciones estatales. El primero, se inició durante el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner con la creación del Parque Nacional (PN), y se basó en la premisa de conservar una naturaleza sin gente, lo que consideró a la población preexistente como “intrusa”, y llevó a cabo una presión que derivó en que muchas familias isleras abandonaran el área, al igual que pescadores y ganaderos que no vivían de forma permanente en el lugar. La respuesta de los isleros no fue colectiva, sino que cada familia desplegó estrategias individuales de relación con el Estado. El segundo momento inició en 2016 bajo el gobierno de Mauricio Macri, cuando la APN judicializó el conflicto, lo que tuvo por consecuencia que varias familias se agrupasen para impedir los desalojos. Mientras el tercer momento, iniciado con la asunción al gobierno nacional de Alberto Fernández fue el más ambivalente al navegar entre la búsqueda

3 En la región el término “la isla” refiere al territorio que no es “tierra firme”. Este término se utiliza en singular y de manera genérica, pero cuando se habla de determinadas islas en concreto las referencias son particulares.

4 En las islas, en diversas oportunidades presencié discusiones sobre si corresponde usar el término “isleño/a” o “islero/a”. De manera recurrente se debatía si el término “isleño” refiere a quien vive en la isla e “islero” quien trabaja allí, o cuál de los dos términos es aceptado por académicos. Cada vez que participé de estas discusiones, señalé que el término “islero” es el de uso más frecuente en las islas. En una oportunidad un poblador me remarcaba que más allá de la frecuencia del uso “islero” es un término incorrecto. Esa misma persona, unos días después de aquella charla, me mandó un mensaje de WhatsApp diciendo que se había quedado pensando en el asunto y concluía que “en realidad lo que corresponde decir es isleño, porque se escribe isleño, pero para nosotros es islero, nosotros decimos islero. En lo vulgar es islero y en lo escrito es isleño”.

de integrar a las familias a la gestión del Parque y la intensificación de la lucha. Luego de un periodo de diálogo, se evidenció una tendencia de la APN al tomar medidas de manera reactiva, respondiendo a la lucha social sobre todo para calmar el conflicto, pero sin contar con una política explícita que orientara sus acciones. Estos tres momentos estructuran este artículo bajo la denominación de: conservación estricta, judicialización de la conservación y conservación reactiva.

En lo personal, tomé contacto con esta lucha hacia mediados de 2016, en principio con el objetivo de estudiar las políticas de conservación en el área, aunque rápidamente me involucré en los reclamos de los pobladores y comencé a prestar ayuda en trámites burocráticos, impulsando a que participen en espacios gubernamentales de gestión territorial y ayudando en la difusión mediática del conflicto. En 2020 me ofrecieron el cargo de la Intendencia del Parque Nacional Islas de Santa Fe, lugar que ocupé durante seis meses, hasta que fue insostenible continuar debido a diferencias respecto a la relación que el Parque debía tener con los pobladores. Mi vínculo con los isleros no finalizó allí, dado que continué apoyando, y por momentos participando, de su lucha. Debo explicitar que a lo largo de toda mi experiencia en este proceso, en ningún momento busqué dejar de incidir políticamente en estos procesos, aún el mismo día de 2022 en que escribo esto he recibido llamadas de pobladores del área consultando sobre cuestiones legales o para charlar sobre nuevas acciones a tomar. Asimismo, este año he sido consultado por el Ministerio de Ambiente de Santa Fe acerca de la situación del Parque y fui invitado a la Cámara de Diputados provincial para charlar sobre temas del área. Si la antinomia entre nativo y extranjero es siempre relativa (Gil, 2018), en el campo aquí analizado no dejó de ser en parte un nativo directamente involucrado.

De esta manera, este texto tiene mucho de autoetnográfico, sin embargo, no debido al género de escritura, ni a que el relato se apoya de forma significativa en buscar conexiones autobiográficas con los hechos sociales (Blanco, 2012; Ellis, 2009). Aquí presento un relato por momentos personalizado con características autoetnográficas, al referirse a procesos en los que estuve involucrado de manera directa, influyendo de forma activa en el devenir de varios acontecimientos. En este sentido, en diversos tramos las distinciones entre lo personal y lo colectivo tienden a volverse borrosas, a veces más allá de un reconocimiento que permita distinguirlos y que trasciende mi propia experiencia vivida (Ellis, 2009). En antropología no sólo estudiamos relaciones sociales, sino que éstas son nuestro medio de investigación. Así, estudiamos relacionándonos. De manera que no sólo conocemos a través del diálogo y la observación, sino también desde nuestras experiencias personales, las cuales son experiencias con otros (Quiroz, 51: 2014). En mi caso, este conocimiento del campo se produce desde la intervención directa en los procesos que tienen lugar en el área, lo que me constituye en uno de los actores que formaban parte de la arena de disputas que aquí analizo.

Conflictos y territorios de conservación

La resistencia a la expulsión se construyó a lo largo de años. Aquella reunión fue un momento más en el devenir de un conflicto que llevaba más de una década, donde las estrategias de lucha experimentaron sucesivas transformaciones. Si bien la propuesta de creación del Parque se remonta a la década

de 1990, el impulso para su concreción tuvo lugar a principios del siglo XXI, cuando se hicieron sentir los efectos encadenados de la profundización del modelo agroindustrial sojero en la región central del país. En las islas esto llevó a la expansión de la ganadería intensiva, el desarrollo de la Hidrovía Paraná-Paraguay y un conjunto de obras que facilitan el transporte de *commodities*. Todo esto derivó en transformaciones ambientales del delta del río Paraná y generó movilizaciones sociales que presionaron a los Estados nacional y provincial para su protección. Este Parque Nacional constituyó una respuesta estatal a esas movilizaciones que han enfrentado la degradación ambiental del delta. La lógica fue proteger una pequeña porción representativa de “naturaleza salvaje” frente a la degradación de todo el delta.

El PNISF se explica en función de procesos que a nivel regional involucran problemas de estructura agraria, tenencia de la tierra, uso de los recursos, acceso y movilidad territorial, proyectos productivos y soberanía estatal. Así nos alejamos de aquellas definiciones de las Áreas Protegidas que las consideran un fin en sí mismo, basadas sobre todo en miradas tecnocientíficas. Las políticas de conservación y las Áreas Protegidas constituyen procesos políticos donde entran en disputa regulaciones territoriales (Cortés *et al.*, 2018). Por tanto, también generan tensiones sociales, lo que constituyen “arenas políticas de conservación” (Ferrero, 2018), esto es espacios sociales donde tienen lugar conflictos y acuerdos, convenios y negociaciones que emergen de interacciones institucionales e interpersonales y de los que participan diversos actores (Swartz *et al.*, 1966). En este sentido, la conservación no puede reducirse a un aparato de dominación de territorios y comunidades, sino que las acciones de conservación se definen en procesos multidimensionales y multivocales donde intervienen diversos actores a distintos niveles. Las acciones de conservación no bajan simplemente del Estado sin resistencias, sino que llevan a luchas, movilizaciones y negociaciones donde en el terreno establecen qué es la conservación de naturalezas concretas.

En esta perspectiva, consideramos que los conflictos socio ambientales generan productividad social, ya que llevan a transformaciones del orden social (Azuela *et al.*, 2009; Merlinsky, 2021). Su comprensión no puede reducirse a tensiones de intereses cuyas consecuencias terminan cuando se llega a una solución, sino que los conflictos reconfiguran las relaciones sociales y el territorio. A su vez los conflictos se inscriben en órdenes previos; por ejemplo, en las islas forman parte de los conflictos por la tenencia de la tierra. En el caso aquí tratado, esto no aminora el rol del Parque Nacional, sino que muestra que esta área protegida se creó sobre una situación previa, donde la tenencia de la tierra ya era foco de tensiones.

Los conflictos ambientales, como el aquí analizado, no sólo refieren a cuestiones distributivas y de reproducción social dadas en intereses contrapuestos, sino que también ponen en tensión la pervivencia de modos de vida y de existencia en los territorios. En el PNISF la lucha también es por la reivindicación y defensa por los “espacios de vida”, lo que pone en juego formas de apropiación simbólica del territorio (Castro *et al.*, 2018; Merlinsky, 2013) amenazado por la expansión conservacionista. Frente al “espacio de vida” se presenta un “espacio de conservación”, asociado a la oposición cualitativa entre naturaleza y sociedad, que en esta área se basa en la lógica que Diegues (1996) denominó “mito de la

naturaleza intocada”. Los primeros Parques Nacionales argentinos surgieron como instrumento de colonización de áreas sobre las que el Estado nacional no tenía presencia. En el caso del PNISF en parte no dejó de ser así. Este Parque también responde a una lógica de colonización interna, donde el delta del Paraná es considerado un territorio sin Estado.

El conflicto en torno al PNISF tuvo un carácter productivo que modificó la forma de gestión del Parque, lo que permitió que las familias que permanecieron luchando fueran reconocidas como “pobladores históricos”, así como generó una experiencia de lucha colectiva de la región. A partir del proyecto de ampliación del PNISF en 2022, que afecta a unas cincuenta familias, la referencia a la lucha iniciada en 2010 pasó a ser continua.

Conservación estricta. Primer momento

El objetivo principal de creación del PNISF fue el de proteger 4096 hectáreas de islas del tramo inferior del río Paraná. En esta área, el río discurre sobre una planicie con muy escasa inclinación, formando una llanura de meandros y afluentes que acompañan al curso principal y forman fajas de bancos e islas que constituyen el valle de inundación del Paraná (Malvarez, 1999: 38). Pero la creación del PNISF también respondió a la necesidad de incrementar la representatividad del ambiente del delta del río Paraná en el Sistema de Áreas Protegidas federales. A su vez, la APN también buscaba tener presencia en la provincia de Santa Fe, mostrando el interés por el anclaje territorial del Estado Nacional en cada provincia argentina. Pero una motivación central en la creación de este PN, fue la necesidad de dar respuesta a la presión de las movilizaciones sociales que reclamaban al Estado por la preservación del delta del río Paraná que, como ya se mencionó, había comenzado a experimentar profundas transformaciones ambientales y productivas. En particular, se expresaban en los grandes incendios que llevaron a que en 2008 se quemasen unas 400.000 ha. del delta (Sione *et al.*, 2009) y luego en 2020 se vieron afectadas por el fuego 486.934 ha., lo que representa un 21% del área (Humedales sin fronteras, 2021). Estos incendios se vinculan a la expansión de la ganadería intensiva generada por la difusión del cultivo de soja en tierra firme, que expulsó a la ganadería hacia áreas marginales y que consecuentemente llevó al aumento de valor productivo de las islas. De manera que el PNISF constituyó una de las respuestas institucionales ante las reacciones sociales frente a la quema de pastizales en las islas (sobre todo el acontecimiento de incendios que adquirió dimensión pública en 2008), ante las consecuencias de la introducción masiva de ganado vacuno en las islas y más ampliamente ante el desarrollo de obras de infraestructura que afectan la estructura y la calidad de los humedales.

En la legislación por la que se creó este Parque no se menciona la presencia de pobladores en las islas, ni las prácticas productivas y extractivas que se desarrollan en el área. El modelo de conservación que se impuso fue estricto, basado en la idea de cuidar una naturaleza sin gente, a pesar de que el conjunto de estas islas habían estado habitadas y eran usadas como área de pastoreo o “pastaje” ganadero, caza y recolección de hierbas y madera, además de que el área siempre fue de intensa pesca artesanal.

Con la creación del PNISF, y la consiguiente prohibición de las actividades productivas, en poco tiempo las islas del Parque se fueron despoblando. Quienes tenían hacienda la fueron quitando y los pescadores debieron desarmar sus ranchadas.⁵ Sólo comenzaron a circular por el área cazadores furtivos y unos muy pocos pescadores. Si bien nunca hubo prohibición de pesca en los ríos entre las islas del Parque, ya que los cursos de agua navegables no son jurisdicción de la Administración de Parques Nacionales, los guardaparques presionaban para que no se pescara, deteniendo a los pescadores en el río para pedirles documentación o preguntando qué hacían allí y hacia dónde se dirigían. A partir de entonces, quienes se arriesgan a cazar dentro del Parque lo hacen bajo el cálculo de que pueden ser atrapados por guardaparques y reconociendo que con la creación del Parque se incrementó la cantidad de fauna silvestre en estas islas. En particular señalan que aumentó la población de especies exóticas, ciervos (*Axis axis*), chanchos o jabalíes (*Sus scrofa*). Entre cazadores y guardaparques se comenzaron a desplegar estrategias de acecho mutuo, de ocultamiento y persecución que para algunos cazadores le da un atractivo mayor a la caza.

Hacia 2011, sólo cinco grupos domésticos permanecían viviendo de forma permanente en las tierras ocupadas por el Parque Nacional. A excepción del señor Carreño, quién había llegado al área 10 años antes, el resto eran familias con varias décadas viviendo en el lugar, incluso dos eran tercera generación de población islera. Para la APN estos pobladores eran “intrusos”, que ocupaban tierras fiscales, sin título de propiedad, si bien contaban con permisos del Estado provincial (la excepción era Carreño que no había tramitado el permiso).

Los pobladores relatan que desde la creación del PNISF comenzaron a recibir visitas periódicas de guardaparques, presionándolos a abandonar las islas. Cuentan que comenzó a ser frecuente encontrar animales vacunos muertos y sospechaban que era acción de los guardaparques; incluso un poblador llegó a filmar un encuentro con guardaparques donde mataban a un chanco propiedad de otro poblador en conflicto. A su vez se les comenzó a exigir a los pobladores no recibir visitas, lo que afectó tanto a sus vínculos personales como a sus economías domésticas, dado que cuando amigos y turistas visitan a los isleros compran pescados y dejan bienes muy valorados como arroz, yerba, harina, aceite, vino, gaseosas y combustible.

El trato con el personal del Parque se tensionó de forma creciente, los guardaparques también se comenzaron a sentir amenazados por la presencia de los pobladores, lo que fue una de las razones para que el único destacamento de guardaparques dejase de estar habitado a un año de la creación del Parque. Con el tiempo pasó a estar ocupado de manera intermitente.

Los pobladores legitimaban su presencia en el área en ser previos a la presencia del Parque. Son recurrentes los relatos de hijas e hijos de pobladores llorando cuando algún guardaparques llegaba a su isla, mostrando al Parque como una entidad insensible y violenta. Para los isleros el Parque actuaba por fuera de la ley, en tanto la apropiación de las tierras se había hecho soslayando la presencia de las familias productoras, lo cual para algunos de ellos atenta contra los

5 Tiendas precarias de lona y madera.

derechos humanos. A su vez, se consideraba que la presencia del Parque respondía a intereses vinculados al tráfico de estupefacientes, es decir no sólo el Estado no cumplía la Ley, sino que también actuaba ilegalmente; el Parque Nacional no contaba con ninguna legitimidad más allá de la fuerza. Para los pobladores del área, el Parque Nacional se constituye discursivamente en torno a la corrupción.⁶ En tal sentido, el Parque no es pensado como una organización estatal afectada por la corrupción, sino como un espacio creado para el despliegue de actividades por fuera de la ley, tanto narcotráfico, como apropiación de tierras de isleros.

Desde el Estado no se terminaba de explicitar el conflicto, sino que se lo presentaba como una serie de tensiones con población que se negaba a cumplir la Ley. Los conflictos eran presentados como problemas interpersonales entre guardaparques y las familias, mientras que cuando algún poblador hablaba con el Intendente del Parque recibía indicaciones ambivalentes y contradictorias que referían a que debía irse de las islas, ya que eran intrusos, pero que no se haría nada por fuera del reglamento de Parques Nacionales. Durante varios años, la acción estatal consistió en presionar a familia por familia, sin un planteo grupal, sino enfatizando que el problema era “con cada poblador”. Se visitaba cada isla con distinta frecuencia, algunas de manera semanal, a otras cada dos o tres meses, sin observarse en las entrevistas a guardaparques y autoridades que hubiese algún tipo de estrategia programada.

La respuesta de los pobladores tampoco fue colectiva, sino que se polarizó en caminos individuales. Cada uno consideró que una estrategia colectiva no llevaría a ganar la lucha sino a incrementar las disputas entre ellos, apelando a desconfianzas mutuas, a críticas entre vecinos, a susceptibilidades y peleas de larga data que se remontaban a hechos ya olvidados. Esto fue así incluso en los casos de hermanos que se habían criado juntos en estas islas y luego, afectados por igual por el Parque, desplegaron estrategias diferentes con resultados diversos. En cierta oportunidad, en uno de los momentos álgidos del conflicto, pregunté a Gauna por qué era tan devoto del Gauchito Gil, un santo popular de gran rai-gambre en las áreas rurales argentinas y del que esta persona tenía una especie de altar en el comedor de su rancho, con velas, imágenes de yeso y estampitas, todo en un entorno dominado por el rojo, color que representa al Gauchito. Entonces me respondió “*es que el Gauchito Gil se enfrentó contra la autoridad, cuando lo buscaban para matarlo porque defendía causas nobles, él no dudó y fue para delante solo con su alma, aunque sabía que el gobierno lo iba a matar*”. Gauna se veía reflejado en la lucha del Gauchito, en su acción individual basada en el coraje y heroísmo contra las injusticias del poder y de manera individual.

Cada familia tiene sus relatos sobre el vínculo con el personal del Parque. La madre de la familia Santos nació en estas islas en la década de 1950, desde que su abuelo se instaló en el área a principios de siglo. Desde 2010, los guardaparques no dejaron de amenazarlos con el desalojo alegando que carecían de título de propiedad. En estas visitas no faltaban insultos, agresiones, requisas donde les quitaron armas, así como periódicamente encontraban vacunos propios muertos, sospechando del personal del PN. Cuando sintieron que la

⁶ Este análisis surge a partir del trabajo de Gupta (1995).

presión era insoportable, en 2015, la familia decidió abandonar la isla sin recibir compensación. Un grupo de guardaparques ayudó a la familia a desarmar el rancho. Se trasladaron al pueblo, donde abrieron un pequeño comercio, los padres comenzaron a percibir una jubilación y dejaron una porción de la hacienda en otro campo pagándole a un tercero por el cuidado, mientras el resto de los animales fueron rápidamente vendidos. Después de eso no hubo mayores tensiones con los agentes del Parque, más allá de miradas a disgusto y acalorados relatos donde refieren a la instalación del Parque como una tragedia que llevó al declive familiar. En los años siguientes, esta familia no quiso realizar reclamos legales, considerando que había perdido todo derecho territorial.

En cambio, la familia Rosales, frente a una similar situación de presiones recurrió a sus redes políticas y consiguió que el Estado provincial, en 2015, le ceda una isla bajo tenencia donde trasladarse, a más de 30 km del Parque. Hay que señalar que en el documento oficial de cesión no se menciona la creación del Parque ni las presiones sobre los pobladores, sino que manifiestan que el traslado se hacía porque la isla donde vivían era muy anegadiza. Cuando el señor Rosales recuerda los años posteriores a la creación del Parque, suele relatar cómo los guardaparques mensualmente desembarcaban en su isla dando órdenes a los gritos, con prepotencia y armados, lo que provocaba que su hija pequeña comenzara a llorar.

A las presiones directas que recibían las familias se sumaron inconvenientes para realizar trámites burocráticos vinculados, sobre todo, a la movilización y comercialización del ganado vacuno, con el fin de “marcar” los animales. En varias oportunidades acompañé a vecinos a oficinas públicas donde se evidenciaba la falta de colaboración para que resolvieran trámites fiscales y donde se ponía de manifiesto cómo el Estado, para la gente, también se había convertido en un agobiante muro burocrático. Hacia 2016, una familia había sido relocalizada en una isla cedida por la provincia, otra había abandonado la isla sin recibir compensación y otras tres permanecían resistiendo.

Conservación y judicialización del conflicto. Segundo momento

Con la asunción de Mauricio Macri a la presidencia nacional, en diciembre de 2015, cambiaron las autoridades de la Administración de Parques Nacionales y con ello sus políticas de conservación. En el PNISF el cambio de la decisión política fue judicializar la relación en conflicto y los procedimientos de justificación y prueba del lenguaje jurídico guiaron la relación con la población. La APN presentó una denuncia ante la justicia federal por ocupación ilegal de tierras contra los tres grupos domésticos que permanecían viviendo en el Parque. En febrero de 2018, sin información previa, ni consulta o llamado a declarar a los pobladores el Juzgado Federal N° 2 de Santa Fe emitió órdenes de desalojo de las familias Gauna, Alsina y del señor Carreño. Este último vivía sólo en la isla El Rico, la principal isla del Parque Nacional, ya que desde 1968 era una Reserva Provincial en base a la cual se creó el Parque Nacional. Allí se encuentra el destacamento de guardaparques y por tanto es la isla sobre la que hay mayor control y presencia estatal. Carreño llegó al lugar a principios de la década de 2000 para trabajar como puestero de un productor ganadero con campos en tierra firme quien por un arreglo de palabra con el entonces cuidador

de la Reserva Provincial, “echó” vacunos en la isla que quedaron al cuidado de Carreño. Cuando se creó el Parque Nacional el propietario se llevó los animales y Carreño permaneció viviendo en su rancho, criando aves de corral y una decena de cerdos que vendía cuando necesitaba efectivo. También contaba con una jubilación mínima que era la base de sus ingresos monetarios.

La judicialización unificó la estrategia de los pobladores, lo que le dio una nueva estructura al conflicto. Las dos familias recurrieron a una agrupación de abogados que se ocupan de conflictos con sectores sociales vulnerables, mientras que Carreño decidió no iniciar acciones, siquiera consultar con un letrado. Ante la pregunta acerca de su actitud, Carreño señaló sus dificultades para viajar para realizar trámites en las ciudades cercanas, debido a su edad y el costo del combustible, a lo que sumó lo confuso que se le presenta participar en una causa judicial, por lo cual prefería no involucrarse y que “*pase lo que Dios quiera*”. Probablemente este conjunto de condiciones aceleraron su desalojo.

Las familias Gauna y Alsina lograron que el Ministerio Público Fiscal detuviese las órdenes de desalojo, pero sobre todo no cesaron de movilizar redes para que su situación se hiciera pública en las redes sociales, mientras que en periódicos y radios de la región comenzaron a ser figuras frecuentes. A su vez, por mi parte también comencé a llevar a la pareja Gauna y a Alsina a reuniones del Comité de Manejo del Sitio Ramsar Delta del Paraná,⁷ dentro del cual se encuentra el Parque Nacional. En estas reuniones participaron funcionarios de los gobiernos de las provincias de Santa Fe, Entre Ríos y de la Administración de Parques Nacionales, también miembros de organizaciones ambientales, e investigadores e investigadoras de las universidades de la región. Allí, los pobladores isleros exponían su situación, y pedían colaboración para detener las órdenes de desalojo. Las respuestas eran diversas, algunos se solidarizaban mientras otros consideraban que no eran más que ocupantes ilegales del Parque. El modelo de gestión del Sitio Ramsar propicia la participación de diversos actores sociales, tal como se refleja en el proceso participativo de formulación de su Plan de Manejo (Giacosa, 2019), pero ha predominado lo que hemos llamado participación burocrática (Ferrero *et al.*, 2022). Con esto nos referimos al incentivo a la participación de actores institucionalizados, donde se privilegian las voces institucionales (académicas, estatales, ONGs). En las reuniones del Comité de Manejo de Sitio, la presencia de pobladores locales se postergó para los momentos en que hubiera problemas concretos, o se presentaban bajo la mediación de especialistas en forma de “saberes locales” o “prácticas tradicionales”. Es decir, la lógica de funcionamiento del Sitio Ramsar, también contribuyó a consolidar la distancia entre los habitantes de las islas y las costas, y quienes toman decisiones sobre la gestión del territorio.

7 El Sitio Ramsar Delta del Paraná de 243.126 hectáreas, creado en 2015, ocupa la mayor parte del delta superior de este río, e incluye su cauce principal y la llanura aluvial. Comprende parte del territorio de la provincia de Santa Fe y provincia de Entre Ríos y en su interior se encuentran los Parques Nacionales Pre-Delta e Islas de Santa Fe. En su estructura de gestión se destaca el Comité Intersectorial de Manejo, del que participan además de funcionarios de gubernamentales, sectores académicos y científicos, tales como Universidades, CONICET y el INTA, organizaciones ambientalistas, también en algunas reuniones han participado actores productivos (ligados al turismo y la ganadería) (Giacosa, 2019).

Cuando los pobladores iniciaron la estrategia legal de defensa de la tierra, comenzaron a participar de la lógica y el discurso estatal, se volvieron “legibles” para el Estado (Scott, 1985). Se adecuaron a un lenguaje y saber producidos para la clasificación y regulación social y aún así se tornaron un problema mayor para la APN, ya que presentaron una oposición legitimada en los propios términos del Estado. En este momento, los pobladores comenzaron a justificar su lucha desde la legalidad, señalando que el poder ejecutivo nacional era quien actuaba por fuera de la Ley al crear un Parque y que en ese proceso los habían invisibilizado.

Las tensiones entre los pobladores y el Parque no cesaron, los guardaparques continuaron deteniendo embarcaciones de pobladores para solicitar documentación e inquiriendo los motivos por los que se circulaba en el área. Aunque tales acciones de control no correspondían a las funciones de los guardaparques, ya que los cauces navegables no son jurisdicción del Parque, pero servían para amedrentar a través del despliegue de demostraciones de autoridad. También continuaron las visitas que exigían el desalojo de las islas, mientras la gente seguía atribuyendo a los guardaparques la muerte de ganado en el área.

El 30 de mayo de 2019, cuando Carreño había salido hacia Puerto Gaboto para comprar víveres, unos treinta efectivos de fuerzas de seguridad federales y guardaparques, desembarcaron en el área de su vivienda y la dismantelaron. Era un pequeño rancho de chapas y maderas que fue desarmado en su totalidad en un par de horas. Los restos del rancho junto a sus tres chanchos, cuatro perros, una cama, una mesa, un par de sillas de madera y algo de ropas, fueron cargados en una barcaza rumbo a Diamante, localidad donde se encontraba la Intendencia del Parque. El desalojo se efectuó por orden del juez federal sin previo aviso, pero las otras dos familias vecinas al percatarse de lo que sucedía por el movimiento de lanchas, comenzaron a convocar a medios de comunicación, abogados y allegados que podrían apoyarlos. Esa misma mañana, Gauna me envió media docena de mensajes de WhatsApp alertándome de los hechos, con el temor de ser desalojado durante la jornada. Carreño se quedó viviendo en la casa de una hija en el pueblo, nunca volvió a la isla ni quiso presentar demandas contra el Parque.

La movilización que lideró Gauna a través de llamadas telefónicas y mensajes de Whatsapp en pocos días se replicó y llevó a que se publicaran notas en los medios locales,⁸ lo que también implicó un trabajo de insistencia dada la renuencia y sospecha de muchos medios frente a notas sobre este tipo de problemas. En las semanas siguientes, diversas organizaciones ambientalistas y académicos de la región denunciaron el desalojo de Carreño y la amenaza pendiente sobre las otras familias. La tensión e incertidumbre creciente generó un alto nivel de estrés en ambas familias, con una espiral de ansiedades que derivó en enfermedades de varios de sus miembros. Este tipo de estrés ha sido descrito en estudios que analizan procesos de desplazamiento poblacional (Bartolomé, 1985).

8 Algunos ejemplos de estas notas: <https://www.airedesantafe.com.ar/sociedad/la-mirada-un-investigador-conicet-los-desalojos-el-parque-nacional-islas-n116324> (acceso 11/09/2022) <https://argentina.indymedia.org/2019/06/03/parque-nacional-islas-de-santa-fe-gran-preocupacion-por-desalojos-de-pobladores-islenos/> (acceso 11/09/2022)

Hacia septiembre de 2019 se logró una reunión en el Ministerio provincial de la Producción con directivos de la APN, funcionarios provinciales, los abogados de las partes, Gauna y Alsina, quienes me solicitaron que los acompañase. Esa mesa, fruto de la movilización mediática, constituyó un hito donde se dejó por escrito que se detendrían los desalojos mientras se buscara una solución para la situación de las familias. Una de las opciones era que el gobierno provincial cediera tierras donde las familias se pudieran trasladar, mientras que otra fue el cambio de estatus legal de las islas habitadas, para que dejen de ser Parque Nacional y pasasen a ser Reserva Nacional, una categoría que permite la presencia de poblaciones humanas y el desarrollo de actividades productivas.

Como ya se mencionó, el área del Parque era muy valorada por los pescadores de toda la región, pero éstos no se sumaron a una estrategia de defensa legal de las áreas de pesca. En el período de creación del Parque se desplazaron a pescar en áreas alejadas y muy pocos permanecieron trabajando en el área, algunos ocultándose de los guardaparques, mientras otros pescaban de manera abierta y por momentos en actitud desafiante, esperando cruzarse con los guardaparques. Si bien en Puerto Gaboto ya existía una organización de pescadores con peso político que nucleaba a la mayor parte de los pescadores del pueblo, en ningún momento se planteó iniciar acciones contra el Parque Nacional. La lucha de la Asociación de Pescadores está dirigida a discutir los términos de comercialización del pescado y no a problemas territoriales. Básicamente los pescadores no tenían interés en discutir la territorialidad con el Estado.

Conservación reactiva. Tercer momento

El tercer momento en la trayectoria del PNISF está dominado por la ambivalencia en la relación con la población. La política de la APN en este Parque navega entre un modelo de conservación que integre a la gente del lugar y un modelo de conservación estricta que la expulse. El día de septiembre de 2020 en que asumí el cargo de Intendente del PNISF convoqué a todos los pescadores de Puerto Gaboto a una reunión en la principal bajada al río, apelé a un líder sindical pesquero y a referentes pescadores locales, también comuniqué de esto a la presidenta comunal, al Presidente de la APN y el personal del Parque y un medio radial y gráfico de la región. Nos encontramos con cincuenta pescadores a los que presenté un mapa del Parque y significativamente si bien todos conocían muy bien toda la zona, pocos reconocían el área abarca el Parque. Para muchos, el Parque abarcaba las zonas de agua y tierra donde habían tenido encuentros con guardaparques; las acciones de amedrentamiento determinaban el territorio de conservación. Allí expuse la política del Parque respecto a la pesca: no se los molestaría en su circulación en las aguas del Parque, podrían pescar en las aguas navegables entre las islas del área protegida, pero no debían hacer ranchadas en sus costas. La reunión giró sobre todo en torno al vínculo que durante diez años el Parque tuvo con la población de la región y luego sobre el trabajo en conjunto sobre los problemas que enunciaban como más preocupantes, como los días de veda, el bajo valor a que “entregaban” el pescado a los acopiadores y la discrecionalidad en el trato hacia ellos de fuerzas de seguridad, así como de los guardaparques. La reunión

finalizó hacia el medio día, con un diálogo que quedaba abierto con la comunidad pesquera. Una hora después, comencé a recibir llamadas del Directorio y funcionarios de la APN señalando lo inapropiado de la reunión, que podría generar falsas expectativas entre los pescadores, quienes no dejaban de ser una amenaza para el ambiente del delta y sobre todo una reunión así podría sentirse como una amenaza para los referentes políticos de la región, que podrían ver en el Parque una competencia en el vínculo con la comunidad.

Cuando en diciembre de 2019 asumió un nuevo presidente en la APN, su premisa fue revertir lo que se había hecho en el PNISF durante los cuatro años previos. En su primera visita a Puerto Gaboto, se disculpó, en nombre de la APN, con las dos familias que aún quedaban en el área por todo lo que habían sufrido desde la creación del Parque. Su propuesta era que la gestión del Parque se integrara a la población del área y en lo concreto lograr la resolución pacífica de los múltiples conflictos con pobladores que se presentaban en diversos Parques Nacionales argentinos. Con esta perspectiva, el Presidente de la APN me llamó en mayo de 2020 para consultarme por el conflicto en el Parque Nacional Islas de Santa Fe. Incluso en una de esas charlas me solicitó que organizara el encuentro de Gauna y Alsina con autoridades de la APN mencionado más arriba. La premisa bajo la cual me convocaban fue que *“este tiene que ser un Parque Nacional... y popular”*, apelando a una consigna con hondo calado emocional para quienes apoyaban el gobierno peronista. El PNISF se debería vincular a la población del área y tener una clara impronta comunitaria.

Una de las características de esta gestión fue buscar una mayor presencia estatal en el territorio. Según el Presidente de la APN, y en consonancia con la perspectiva del gobierno central, los problemas sociales de los sectores más vulnerables se debían a *“la ausencia del Estado”*. En el caso del PNISF, se consideró que los problemas se resolverían con una mayor presencia territorial de la institución, para lo cual era necesario que este Parque dejara de depender del PN Pre-Delta con sede en la ciudad de Diamante. Para esto se creó una Intendencia en la localidad de Puerto Gaboto y se estableció la presencia permanente de guardaparques en el destacamento, asegurando mayor control y vigilancia del área. El dominio territorial es uno de los objetivos centrales de los Parques Nacionales argentinos, remontándose a los orígenes de la institución en las primeras décadas del Siglo XX (Ferrero, 2018; Natenzon, 1999).

Esta gestión también trató de incentivar el desarrollo local, para lo cual se presentaron proyectos para una huerta comunitaria, capacitación en preparaciones de conservas de pescado a ser comercializadas y la búsqueda de alternativas de ganadería sustentable. Con el tiempo, estas propuestas fueron tomando una impronta individualista, ya que comenzaron a ser pensadas en términos de ofrecer conocimientos que fuesen aprovechados por aquellos vecinos con iniciativa personal emprendedora, con lo cual la responsabilidad de qué se hacía con los conocimientos adquiridos quedaba sujeta a cada individuo. Esta crítica fue hecha por pescadores que participaron de los talleres de preparación de conservas de pescado, donde señalaron que el mercado local no absorbería las manufacturas, sino que era más redituable continuar con el sistema de venta del pescado a un acopiador. Otra de las premisas de gestión del PNISF fue constituirse en núcleo del desarrollo turístico regional. Frente a lo cual, la población local en

general consideró que quedaría por fuera de tal desarrollo, en tanto sólo se verían favorecidos quienes cuenten con cierto nivel de capitalización. De manera que los lineamientos de esta gestión del PNISF se acercan a modelos neoliberales de conservación, basados en la valorización mercantil de la naturaleza y en ofrecer herramientas de desarrollo sujetas a la fuerza emprendedora individual. Es decir que el vínculo con la población local se comenzó a basar en considerarla compuesta por actores económicos individuales.⁹

Las medidas tomadas por esta nueva gestión generaron expectativa en la población ribereña e islera. Pero en Gauna y Alsina también había cierto recelo, llevaban diez años de conflicto, habiendo visto pasar gobiernos de diverso signo, pero donde el orden de expulsión permanecía vigente. En la tensión que transitaban por entonces, ellos consideraron mi designación a cargo de la Intendencia del Parque como una forma de tranquilizar sus luchas, tal como me manifestó Gauna, *“a vos no te voy a hacer problema porque sos mi amigo, pero sé que vas a durar poco en este cargo, te ponen ahí para callarnos”*. Y en una visita a su isla reafirmó su mirada de la acción gubernamental como necesariamente corrupta, diciéndome *“éste (la Intendencia) no es un lugar para vos, vas a durar poco ahí, te van a pedir que te enganches en los negocios que ellos tienen”*.

Para los pobladores, más allá del cambio de gobierno existía una continuidad entre las distintas gestiones. Si bien había cierta señal de viraje en el rumbo del Parque, veían que el objetivo de que no hubiese población humana no había cambiado. *“Quieren que esto sea un desierto”* expresó uno de los isleros por esos días. Con lo cual no sólo se refería a la política de la APN, sino también a la historia de las islas, que se vienen despoblando desde la década de 1970, acen tuándose el proceso en los últimos años con la intensificación de la ganadería (Boivin *et al.*, 2008). Incluso también los incendios masivos del año 2020 eran interpretados como motivados por el interés de despoblar las islas. De manera que el PNISF era considerado como un instrumento más del avance de actores externos sobre las islas, generando procesos de los que la población local era excluida. Así lo vemos en los relatos de Gauna y Alsina sobre sus vínculos con “la isla”, donde enfatizan los lazos afectivos y dramáticos con el territorio, le daban profundidad histórica a sus relaciones con estas islas, afirmándose frente a la avanzada estatal. Pero, para la Administración de Parques Nacionales (APN) la carencia de título de propiedad era suficiente para restarle legitimidad al reclamo sobre la tierra. Para los pobladores, en cambio, la falta de título era un problema menor frente a sus vínculos con el lugar, explicitados en anécdotas familiares, en relatos sobre las transformaciones de las islas o encuentros con fauna salvaje. De forma recurrente apelaron a esos relatos que cobraban nuevos sentidos y sobre todo llevaban al desconcierto de los funcionarios que querían discutir cuestiones legales. Las narraciones de historias tienen carácter performativo, iluminan acontecimientos del pasado y, en su recuperación y puesta en acto, producen efectos en el presente, esperando incidir en el futuro, sobre todo

9 A partir de 2016, en las políticas de conservación se comenzó a poner en cuestión la vinculación con comunidades locales y con organizaciones territoriales, algo que en varios PN argentinos tuvo su momento de auge durante la primera década de 2000, cuando fue recurrente el uso de términos como, “gestión comunitaria”, “saberes locales”, “diálogo de saberes”.

cuando estas historias explícitamente se usan como emblema para la disputa política (Islas, 2003; Rodríguez, 2022).

No abundaré en los pormenores de mi gestión como Intendente del Parque, pero participé de las tensiones entre modelos de conservación. Mis diferencias respecto al vínculo que la institución debía mantener con la población se fueron profundizando y tanto desde la APN como desde el personal del Parque, se comenzó a señalar que mi compromiso era mayor con los pobladores que con la institución. En una reunión con autoridades de la APN confirmé eso de manera explícita y a la semana, en febrero de 2022, presenté mi renuncia al cargo. Estas tensiones dentro del PNISF también deben entenderse como parte de las múltiples disputas que por entonces atravesó la APN a nivel nacional. Durante la gestión iniciada en diciembre de 2019, las diferencias políticas al interior de la institución fueron constantes (también lo fueron dentro de la coalición gobernante a nivel nacional), las renunciaciones de funcionarios y de Intendentes de diversos Parques eran periódicas, hasta que en marzo de 2022, renunció el Presidente de la APN, lo cual era interpretado por éste como parte de las tensiones políticas que atravesaban a toda la gestión del gobierno nacional.

En abril de 2021 asumió la Intendencia del PNISF un guardaparques de carrera, y ante una renovada dificultad en el diálogo, Gauna y Alsina retomaron la lucha. Volvieron a activar la movilización de redes de contactos y comenzaron a ser entrevistados en radiodifusoras locales exponiendo su situación y el temor al desalojo, así como la falta de respuesta de la APN. En junio las dos familias se apostaron en la puerta de la Intendencia del PNISF, donde iniciaron una quema de cubiertas de vehículos que se prolongó por dos días, durante los cuales las familias permanecieron en la calle sacándose fotos que subían a las redes con mensajes combativos. Nadie del personal del Parque se presentó en la Intendencia, mientras los neumáticos continuaban despidiendo un humo denso e irritante.

La quema de cubiertas estuvo directamente dirigida a evitar que se avance con la expulsión. Uno de los pobladores por entonces justificó que “*si no quemaba cubiertas terminaba como .. (a Carreño)*”. “*Con esto les evité que vayan a buscarme a las casas... Si iban a la isla para sacarme les hacia frente a los tiros, me iban a tener que matar, y ya estaría como finao fresco*”. La situación fue creciendo en tensión, esperando a que se abriese una instancia de diálogo, pero uno de los miembros del directorio de APN con residencia en la zona señaló que “*con ese nivel de violencia no hay diálogo posible*”. Durante la semana siguiente de la quema de cubiertas, las acciones se fortalecieron con una nota publicada en un medio nacional,¹⁰ que gestionamos con un compañero antropólogo y donde además de entrevistar a las familias, se mencionaba “*el desprecio*” desde el PN hacia los pobladores, lo cual despertó furibundas respuestas entre los funcionarios estatales hacia el periódico.

Pocos días después de la quema de cubiertas y las notas periodísticas, la causa comenzó a avanzar y desde las oficinas de la APN en Buenos Aires volvieron a llamar a Gauna y Alsina. Existía una preocupación por aplacar el conflicto y disminuir su difusión mediática, tal como señaló un vocal de la APN, “*lo no que*

¹⁰ <https://agenciaterraviva.com.ar/parque-nacional-islas-de-santa-fe-desalojos-y-derechos-vulnerados-a-familias-islenas/> (visto 11/09/2022)

se publica en los medios no existe". Por entonces también en los medios nacionales había un frecuente tratamiento de conflictos en Parques Nacional patagónicos con agrupaciones mapuches, que en 2017 había llevado al asesinato de un joven mapuche. Entre los funcionarios gubernamentales circulaba la pregunta si tenía sentido sumar un otro conflicto en los medios.

A pesar de que hacia los últimos meses de 2021 los pobladores fueron notificados que la causa estaba a una resolución favorable, la desconfianza los llevó en febrero a alertar a los guardaparques que ya no esperarían más y volverían a la lucha activa, viajando a Buenos Aires a encadenarse en la Plaza de Mayo, frente a la Casa de Gobierno. Para la APN, el problema era sobre todo el conflicto y su repercusión pública, tal como había dicho unos meses antes un directivo de la institución: "*el quilombo es negocio, negocio para los medios, para la oposición*". La prioridad no era resolver la situación de los pobladores, sino evitar repercusiones más allá del área. Una semana después, Gauna me llamó exultante para contarme que desde la APN desde Buenos Aires le informaban que las dos familias serían reconocidas como "*pobladores históricos*", con lo cual se daría de baja la orden de desalojo. El acuerdo se concretó en el mes de marzo, con un publicitado acto en la Intendencia del Parque. Para las familias isleras, la lucha había dado sus frutos. De manera que el "efecto de Estado" (Trouillot, 2001) que llevó a la recategorización oficial de las familias, no solo refiere a una forma de dominación, sino que aquí también es fruto de la lucha social y negociaciones. El concepto nace de la institución, pero es aceptado como propio por quienes luchan.

Aquí, se manifiesta una productividad del conflicto lograda en la recategorización de los isleros, de intrusos a pobladores, así como a cambios en la configuración territorial del Parque redefiniendo ciertas islas como lugares poblados. En este sentido, sólo benefició a las familias que lo llevaron adelante hasta el último día, de hecho, no tuvieron ningún tipo de reconocimiento o compensación quienes no se sumaron a la lucha, ni Carreño, ni los otros antiguos pobladores, ni quienes pescaban en este área. En este sentido, la única familia que años antes había sido compensada por irse del PNISF, en agosto de 2021 fue obligada por la justicia provincial a abandonar la isla que había recibido. El padre de la familia solicitó pacíficamente ayuda al Intendente del Parque, quien le respondió que no podía hacer nada, sólo darle 40 litros de combustible para trasladar sus animales a otra isla. Frente a otro caso de expulsión de un antiguo poblador del PNISF, la institución optó por desentenderse, sólo saldría de un modelo de conservación desvinculada de la población con aquellos isleros que optasen por el conflicto.

El proceso llevó a un realineamiento de las identidades de los pobladores frente al Estado, para quienes en términos formales pasaron a ser "pobladores históricos", así como se convirtieron en sujetos con suficiente capacidad de presión y lucha como para lograr objetivos territoriales. Lograron el reconocimiento como actores sociales válidos en las discusiones sobre el territorio que habitan y que les permite ejercer demandas históricamente negadas por el Estado, pero que a su vez exige la aceptación de las formas, lenguajes y dispositivos institucionales de la dominación para poder ser escuchados (Rodríguez, 2021).

El compromiso que firmó la APN con las dos familias que resistieron fue que las tierras donde viven se recategorizaron como Reserva Nacional, continuando

bajo jurisdicción de la APN. Esta recategorización fue considerada por muchos funcionarios como una pérdida para el Parque, ya que era una forma de ceder tierras que deberían estar destinadas a la conservación de la naturaleza. Pero este “bajar”¹¹ de categoría de conservación, se justificaba como una forma de evitar mayores conflictos. En palabras de un directivo de la APN “*perdemos un poco, pero no tanto*”.

La política de reducción de la conflictividad social llevó a que los reclamos de los pobladores quedasen circunscriptos a cuestiones técnicas, a discusiones que podrán llevar a nuevas luchas, pero dentro de los parámetros establecidos por la institución. En tal sentido, si bien para buena parte de los miembros del PN hubo una pérdida en términos de conservación, se logró establecer una visión hegemónica sobre el territorio determinando los términos de las nuevas discusiones. De forma que no asistimos a un conflicto ontológico o epistemológico (Ramos, 2017; Blaser, 2020, Rodríguez, 2021), sino que la lucha de los pobladores frente al PNISF es por el cumplimiento de la legislación, por ser reconocidos por la ley, y porque consideran que el Estado no cumple la ley.

Epílogo. La continuidad de un modelo

Durante los años 2020 a 2022, se incrementaron los incendios en las islas del delta del Paraná, debido tanto a la confluencia de una pronunciada bajante del río, sucesivas olas de calor y la necesidad de tierras destinadas a la ganadería. Las movilizaciones sociales en los centros urbanos costeros se hicieron notar durante estos tres años, pidiendo por la preservación del ambiente y en concreto por una ley que proteja y ordene los usos productivos de los humedales. Una de las respuestas de los estados provincial (de Santa Fe) y federal, fue ampliar el Parque Nacional Islas de Santa Fe, llevándolo a 10.000 has. Esto responde a una política de conservación compensatoria, que consiste en cuidar pequeñas porciones del delta, frente a la degradación del conjunto de ese ambiente. De manera que no se pone en discusión el modelo productivo vigente ni sus consecuencias sociales y ambientales. La ampliación del PNISF será sobre islas habitadas por familias isleras y de asidua pesca. Isleros y pescadores se enteraron de esto por notas periodísticas donde se anunciaba la firma de convenio entre provincia y nación, donde en la foto ilustrativa, detrás del saludo del gobernador y el ministro de ambiente se veía un mapa con las islas afectadas por la ampliación del Parque. La imagen circuló durante semanas en mensajes de WhatsApp de vecinos del área, la cual ampliaban en sus teléfonos para ver si sus islas se convertirían en Parque. El malestar de la población no se hizo esperar. Nuevamente, después de años de conflicto, el Parque avanzaba sin consulta, y sin informar, sobre el territorio islero. En enero de 2022, casi un centenar de pescadores se reunieron en la plaza de Puerto Gaboto exigiendo al Intendente del PNISF que de respuestas a esta

11 Esa “baja” tiene su representación en la jerarquía gráfica con que se presentan las diversas categorías de conservación. Por ejemplo, en las seis categorías de gestión de áreas protegidas que globalmente propone la UICN, que recorre una gradación desde la categoría número 1, de protección estricta, hacia la categoría 6, de uso sostenible de los recursos naturales.

situación, pero éste nunca apareció, tampoco los representantes de la APN en la región. La lucha de las familias Gauna y Alsina también había sido productiva en la experiencia de lucha de los isleros, en términos generales para el área, ya que quienes se consideran serán afectados por la ampliación refieren a aquella como una de las posibilidades de enfrentar al Parque.

Si bien desde la APN se postula la necesidad de una conservación que integre a las poblaciones locales, las ambivalencias llevan a que continúe predominando una forma de gestión que opone a naturaleza y sociedad. Con una lógica que ha mostrado ser central en los actuales procesos de degradación ambiental, la conservación es funcional al desarrollo a cualquier precio (Svampa, 2014). El extractivismo (Svampa y Viale, 2020) entra en colisión con las poblaciones locales, en cuanto se apoya en la extracción intensiva de recursos sin licencia social, con escasos controles ambientales, por lo que no podría dar demasiado lugar a la participación popular. Si bien se han generado propuestas de participación de la población, estas se establecen en función de las necesidades y objetivos del Parque, muy distantes a los objetivos y perspectivas isleras y de los pescadores. El Parque sigue legitimando sus acciones desde el naturalismo (Descola, 2004). El mismo naturalismo que se presenta en la lógica de expansión del neoextractivismo que, tras la búsqueda de recursos y tierras, no repara en las poblaciones locales. Al menos hasta que se presenten conflictos sociales. Tal como señala Svampa (2014), el modelo de extracción intensiva de recursos opera sin licencia social, ni consulta a las poblaciones. La ecuación entre “más extractivismo, menos democracia” de la que habla Svampa (2019) muestra el peligroso desliz hacia el cierre político, la manipulación de la participación con el objeto de controlar las decisiones colectivas, así como la creciente criminalización de las protestas socioambientales.

El relato de esta experiencia tiene mucho de biográfico, no sólo por haber participado de manera activa en mucho de los acontecimientos presentados, sino también en tanto en el enfoque general del texto tiene correspondencias con la perspectiva que tuve tanto cuando acompañé la lucha islera, como cuando ocupé el cargo de Intendente del Parque. Así, esta autoetnografía no esconde una carga moral que no sólo orienta el texto etnográfico, sino que también estuvo en disputa frente a otras, en un campo que aquí es objeto de estudio. La escritura de este texto me ha servido como forma de darle sentido a acontecimientos en los que fui actor, atravesados por pasiones, disputas, rencores y orientaciones racionales, es decir todo aquello que atraviesa los actos políticos. Así como Cesar Gauna construyó un relato para explicar qué es la isla para él y por qué lucha por continuar allí, donde la isla es su tragedia familiar, rencores con vecinos, alianzas con otros, marcas en el territorio construidas sobre anécdotas con parientes y con amigos, creo que este texto sirvió para explicarme un momento significativo de mi vida en esta misma región. En tal sentido, si bien este trabajo se propone analizar la trayectoria del conflicto en torno al PNISF, tiene mucho de normativo, atravesado por valores sobre cómo deberían ser las políticas de conservación en el área, y el rol de las movilizaciones sociales frente a determinadas formas de estatalidad.

Referencias bibliográficas

Azueta, Antonio y Mussetta, Paula (2009). “Algo más que el ambiente. Conflictos sociales en tres áreas naturales protegidas de México”, *Revista de ciencias sociales*, segunda época, N° 16, pp. 191-215.

Bartolomé, Leopoldo (1985). “Estrategias adaptativas de los pobres urbanos: el efecto “entrópico” de la relocalización compulsiva”, en Bartolomé, Leopoldo (Comp.): *Relocalizados. Antropología social de las poblaciones desplazadas*. Buenos Aires. Ediciones IDES, pp. 67-115.

Blanco, Mercedes (2012). “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos”, *Andamios*, vol.9, no.19, pp 49-74.

Blaser, Mario (2020). “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”, *América Crítica*, 3 (2), pp. 63-79.

Boivin, Mauricio; Rosato, Ana y Balbi, Fernando Alberto (Comps.) (2008). *Calando la vida. Ambiente y pesca artesanal en el Delta entrerriano*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Castro, Hortensia y Arqueros, Ximena (2018). “Conflictividad ambiental y planteos territoriales en Argentina”, *Estudios Rurales*, vol. 8, N° Especial (Octubre), pp. 53-82.

Cortés, José Antonio; Beltrán, Oriol. (coords.) (2018). *Repensar la conservación. Naturaleza, mercado y sociedad civil*. Barcelona: Edicions UUB.

Diegues, Antonio Carlos (1996). *O mito moderno da natureza intocada*, São Paulo, Hucitec.

Ellis, Carolyn (2009). *Revision: autoethnographic reflections on life and work*, Walnut Creek. California. Left Coast Press.

Ferrero, Brián G.; Arach, Omar (2022). “Los límites de la participación burocrática. Reflexiones a partir de la creación del Sitio Ramsar Delta del Paraná” en Trentini, Florencia, Samanta Guñazú y Sebastián Carezo, *Más allá (y más acá) del diálogo de saberes. Perspectivas situadas sobre políticas públicas y gestión participativa del conocimiento*. Bariloche, IIDyPCa-CONICET-UNRN, pp. 27-46

Ferrero, Brián G. (2018). “Tras una definición de la conservación. Una mirada desde la antropología aplicada”, *Revista Universitaria de Geografía*. vol.27, n.1, pp.99-117.

— (2012). “La gestión comunitaria de la pesca en el bajo Paraná argentino. Un estudio de caso con pescadores artesanales”, en Alcalá, Graciela, (ed.) *Pescadores en América Latina y el Caribe: espacio, población, producción y política*. México, Facultad de Ciencias Universidad Autónoma de México, Vol.1. pp. 25-48

Ferrero, Brián G.; Arach, Omar (2019). “Conservación y desalojo. Un análisis a propósito de la creación del Parque Nacional Islas de Santa Fe”, en Ferrero, Brián G. (Comp.) *Islas de Naturaleza. Perspectivas antropológicas sobre las políticas de conservación*. Rafaela, UNRAf Ediciones, pp. 369-407.

Giacosa, Beatriz (comp.) (2019). *Plan de Manejo del Sitio Ramsar Delta del Paraná*. Buenos Aires. Fundación Humedales/Wetland International.

Gil, Gastón Julián (2018). “Deporte y estilos de vida. El running en Argentina”, *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, N°30, pp 43-63.

Gupta Akhil (1995). “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics and the Imagined State”, *American Ethnologist*, vol. 22, n° 2, pp. 375-402.

Humedales sin fronteras (2021). *Delta del Paraná. Las quemas no tienen fin*. documento electrónico, <https://tallerecologista.org.ar/wp-content/uploads/2021/08/INFORME-INCENDIOS-2021.pdf>, acceso 18 de enero 2022.

Isla, Alejandro (2003). “Los usos políticos de la memoria y la identidad”. *Estudios Atacameños* (26) pp. 35-44

Malvárez, Ana Inés (1999). “El delta del río Paraná como mosaico de humedales”, en Malvárez, Ana Inés (ed), *Tópicos sobre humedales subtropicales y templados de Sudamérica*. Montevideo, MAB-ORCYT pp.32-50

Merlinsky, Gabriela (2013). “Introducción. La cuestión ambiental en la agenda pública”, en Merlinsky, Gabriela (comp.), *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina* Buenos Aires, CICCUS.

Natenzon, Claudia (1999). *Áreas protegidas, desarrollo local y territorio. El Parque Nacional Baritú*. Sevilla, Universidad de Sevilla.

Quiroz, Julieta (2014). “Etnografiar Mundos Vivos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología”, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. N° XVI . pp. 47-65

Ramos, Ana (2017). “Los caminos sinuosos del kizugüneun (autonomía): reflexiones situadas en las luchas mapuche”, *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, N° XXIII, pp. 53-72.

Rodríguez, Esteban (2022). “Encuentros y desencuentros. La lucha por el reconocimiento y por volver a ser territorio comechingón”, Trabajo Final Seminario Cultura, política y sociedad, Buenos Aires, FLACSO.

Scott, James (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistances*, New Haven: University Press.

Svampa, Maristella; Viale, Enrique (2014) *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*, Buenos Aires, Katz Editores.

Swartz, Marc J.; Victor W. Turner y Arthur Tuden, (1966). *Political Anthropology*, Chicago, Aldine.

Trouillot, Michel-Rolph (2001). "The Anthropology of the State in the Age of Globalization". *Current Anthropology*. 42(1), pp. 125-138.

“Dejar el cuerpo en casa”

Etnografía digital de una protesta antirrepresiva en tiempos de COVID-19



por **Andrea Bonvillani**

Instituto de investigaciones Psicológicas Facultad de Psicología,
Universidad Nacional de Córdoba, Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas
abonvillani@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0911-076X

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo describir la incidencia de la medida sanitaria de aislamiento social derivada de la pandemia por COVID-19 en una manifestación contra las políticas públicas de seguridad del Gobierno de la Provincia de Córdoba (Argentina) que se realiza por las calles de la ciudad del mismo nombre desde hace más de una década. La estrategia metodológica consistió en una etnografía digital en tres escenarios de observación (asamblea virtual, redes sociales y transmisión en vivo en YouTube) y tres entrevistas a activistas, utilizando mediaciones tecnológicas.

En el universo de sentido de estos militantes el espacio de lucha excluyente es la calle, lo que determina que el desarrollo del repertorio de protesta en la vía pública sea una característica definitoria de esta acción colectiva. La modalidad virtual se significa como “necesaria” para los adherentes afectados por la crisis sanitaria, pero no reemplaza a la acción colectiva en la calle y dista mucho de ser considerada una estrategia ciberactivista. El registro etnográfico permitió reconstruir la experiencia vivida por la investigadora en la transmisión en vivo de la acción de protesta, identificando un complejo de sensaciones vinculados con la ausencia de co-presencia física que la comunicación mediada tecnológicamente no logra superar: desconexión entre el mundo virtual y el real, pasividad, ajenidad y soledad.

Palabras clave: protesta, pandemia, etnografía digital, redes sociales, ciberactivismo.

“Leave the body at home.” Digital ethnography of an anti-repression protest in times of COVID-19

ABSTRACT

This article aims to describe the incidence of the social isolation health measure derived from the COVID-19 pandemic in a mobilization against the public security policies of the Government of the Province of Córdoba (Argentina). This mobilization has been



carried out through the streets of the city of the same name for more than a decade. The methodological strategy consisted of a digital ethnography based on three observation scenarios (virtual assembly, social networks and live broadcast on YouTube) and three interviews with activists, using technological media.

In the universe of meaning of these activists, the excluding space of struggle is the street, thus protest on public roads is a defining characteristic of collective action. The virtual modality is defined as “necessary” for adherents affected by the health crisis, but it does not replace collective action in the street and is far from being considered a cyberactivist strategy. Ethnographic tools allowed me to reconstruct the experience lived by the researcher in the live broadcast of the protest action, identifying a complex of sensations linked to the absence of physical co-presence that the technologically mediated communication cannot overcome: disconnection between the virtual world and the real, passivity, alienation and loneliness.

Keywords: protest, pandemic, digital ethnography, social networks, cyberactivism

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Bonvillani, Andrea (2023). “Dejar el cuerpo en casa. Etnografía digital de una protesta antirrepresiva en tiempos de Covid-19”, *Etnografías Contemporáneas*, 9 (16), pp. 66-84.

Introducción

Desde 2007 se realiza en Córdoba (Argentina) la denominada Marcha de la gorra (en adelante MDG), una acción colectiva contenciosa (Tarrow, 1997) que se manifiesta en contra de las políticas públicas de seguridad del Estado Provincial, cuya aplicación conlleva hostigamiento y violencia cotidiana hacia jóvenes de sectores populares (Bonvillani, 2020). El punto culminante de este proceso de hostigamiento y violencia cotidiana lo constituyen los denominados casos de “gatillo fácil”¹ que se presentan frente a la opinión pública como accidentes o resultantes de un enfrentamiento, para encubrir asesinatos de la policía local.

Los datos estadísticos nacionales en relación al accionar policial en contexto de pandemia indican que hasta el mes de agosto de 2020 se registraron 34 casos de gatillo fácil. En Córdoba, “el 54 por ciento de las personas asesinadas por el aparato represivo estatal son menores de 25 años, en el marco de las detenciones y controles establecidos para garantizar el cumplimiento del aislamiento social” (Colectivo de Investigación El Llano En Llamas, 2020: 99).

El punitivismo focalizado discrecionalmente sobre los jóvenes excede los límites locales, proyectándose hacia las sociedades latinoamericanas mediante la imputación de una condición de enemigo interno, responsable inequívoco de

1 Siguiendo a Pita (2010) esta expresión de uso popular se refiere a hechos de violencia policial cuando se vuelven letales. Enfatiza la “liviandad” con que la policía termina con la vida de la víctima en situaciones que, desde la propia mirada policial, suelen caracterizarse como “uso desmedido de la fuerza”, aunque en realidad se trata de “ejecuciones extra-judiciales” y “falsos enfrentamientos”.

la violencia y la inseguridad urbana y, consecuentemente, objeto de represión (Valenzuela Arce, 2019).² Esta construcción estigmatizante a partir de la equivalencia simbólica “joven pobre = peligroso” (Bonvillani, 2015), obedece a la vigencia de imaginarios sociales hegemónicos de fuerte carga prejuiciosa. Además de condiciones fisonómicas, como el color oscuro de la piel, distintos atributos socioestéticos que identifican la pertenencia de estos jóvenes a la cultura popular local (vestimentas, modos de peinarse, hablar, caminar, etc.), operan como marcadores sociales y criterios de selectividad policial (Bonvillani, 2020).

Desde la mirada social hegemónica la “gorra”³ es un elemento que opera como indicativo de peligrosidad, razón por la cual da nombre a esta acción de protesta antirrepresiva.

La dinámica organizativa de la MDG es asumida por un núcleo de manifestantes variable en cada edición y de conformación voluntaria. Al igual que los que luego componen las columnas que marchan en la calle, provienen de diversas agrupaciones de base territorial, partidarias, culturales, de derechos humanos, estudiantiles, sindicales, ecologistas, feministas, etc., así como los denominados “autoconvocados”, es decir aquellos que no reconocen pertenencia a ningún grupo.

El funcionamiento de este núcleo organizativo es asambleario y trabaja mediante Comisiones, (Documento de cierre, Artística, Seguridad, Comunicación y Finanzas), forma de división de las tareas que permite decidir colectivamente sobre diversos asuntos que van desde la logística al contenido político del mencionado Documento.⁴ Esto no garantiza que todo lo que suceda efectivamente en la calle se ajuste a estas planificaciones: en la concreción del “hecho manifestante” (Fillieule y Tartanowski, 2015) participan actores que no acompañan estas reuniones organizativas y que despliegan prácticas no necesariamente regidas por esos consensos, especialmente las artísticas.

En marzo de 2020 se decreta en la Argentina el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), como respuesta sanitaria frente a la pandemia por COVID-19 declarada por la Organización Mundial de la Salud. Dicha medida determinó el confinamiento de la población en sus domicilios, pudiendo realizar desplazamientos indispensables. Si bien el ASPO sufrió modificaciones desde aquella medida drástica inicial,⁵ sus alcances restrictivos de la circulación permanecieron a lo largo de ese año, siendo las fuerzas de seguridad nacionales y provinciales las designadas para hacer efectivo el cumplimiento de estas disposiciones.

2 El uso del masculino genérico no debe interpretarse como un sesgo patriarcal en el uso del lenguaje, sino como un intento de facilitar la lectura.

3 La gorra es una prenda para cubrir la cabeza, generalmente está hecha con tela y posee visera.

4 Producto de la elaboración en dicha Comisión, cada año finalizando la MDG se lee un texto que expresa públicamente su posición oficial respecto de la demanda, las causas de la conflictividad social denunciada y sus responsables (Bonvillani, 2019).

5 Durante el año 2020 los cambios en las medidas sanitarias adoptadas por el gobierno fueron diversos, particularmente en lo referido a la restricción del uso y desplazamiento por el espacio público, lo cual implicó un fuerte impacto en los barrios populares debido a las dificultades para el acceso a su supervivencia cotidiana a través de *changas* y demás actividades laborales precarizadas, así como por el incremento de las situaciones de represión policial de la que fueron objeto. Para una ampliación al respecto, puede consultarse Plaza Schaefer y Sánchez (2021).

En este escenario de fuertes prohibiciones para acceder y permanecer en el espacio público y de recrudecimiento del control punitivo y de violencia policial es que se plantea la edición número catorce de la MDG (en adelante, 14MDG).

Si por definición la manifestación es un desplazamiento colectivo que dibuja una forma particular e intencionada de transitar por la ciudad, desafiando sus modos habituales y permitidos de circulación (Fillieule y Tartanowski, 2015), en este caso la presencia de los jóvenes de los barrios populares de Córdoba en sus calles céntricas es el motor político de la causa. Irrumpir en esas calles tiene el sentido de habitar colectivamente los espacios restringidos, poniendo entre paréntesis un ordenamiento urbano que los violenta y los excluye (Bonvillani, 2016).

Dada esta estrecha relación entre la irrupción de los cuerpos en la calle y la MDG, este artículo está inspirado en el siguiente interrogante: ¿Cómo incidió la coyuntura excepcional de pandemia y medida sanitaria de aislamiento social en una protesta antirrepresiva que se realiza en el espacio físico céntrico desde hace más de una década?

Un dato inicial es que en la edición 2020 de la MDG se produjo un hecho histórico en la convivencia de dos modalidades de realización: "virtual" y "presencial". Frente a lo cual surgen estos interrogantes: ¿Cómo las significaron organizadores y participantes?, ¿cuáles fueron los repertorios de protesta específicos de cada una?

Teniendo en cuenta que el rol de los medios digitales en las formas de participación política de los jóvenes encuentra en la literatura especializada de la última década un hito cada vez más destacado (Feixa, 2021), es que amerita interrogar la proyección política de los sentidos y prácticas de esta inclusión de lo digital en tanto innovación en la historia de esta acción colectiva juvenil.

El cruce entre prácticas políticas y uso de tecnologías digitales se inscribe en el campo de estudios del "ciberactivismo" (Fernández Prados, 2012), incluyendo un conjunto de acciones que se escenifican en el ciberespacio para comunicar, organizar, propiciar debates, construir y difundir contenidos de posicionamiento político. Más recientemente se ha delineado un sub-campo de estudios que cruza la digitalización con las acciones colectivas reivindicatorias: la denominada "ciberprotesta" (Burgos, 2020) como un nuevo repertorio que utiliza a la internet y las redes sociales como espacios de visibilización y denuncia de problemáticas sociales.

En ese marco, la pregunta concreta a formular será: ¿Qué relaciones pueden establecerse entre esta modalidad virtual y el ejercicio de ciberactivismo en los participantes de la 14MDG?

El análisis de esta experiencia es ocasión para reflexionar sobre las potenciales consecuencias que la pandemia y las necesarias medidas sanitarias de aislamiento y distanciamiento han tenido y tendrán en los modos de investigación del lazo social, particularmente aquel que articula una causa común que nos interpela y moviliza. Dicho de otro modo, se trata de interrogar la co-presencia como condición necesaria para desarrollar vínculos humanos y, por ende, investigarlos.

La estructura del artículo es la siguiente. En la primera parte explícito los lineamientos metodológicos adoptados, mientras que en la segunda desarrollo las líneas de significación vinculadas a la calle como locus excluyente de la MDG, para luego analizar las prácticas mediadas tecnológicamente

correspondientes a la edición considerada y los sentidos asociados. En las conclusiones tensiono los emergentes de la etnografía digital emprendida con las preguntas iniciales.

Metodología

Desde 2013, estudio la MDG a través del desarrollo de una estrategia metodológica que he denominado “Etnografía colectiva de eventos”⁶ (Bonvillani, 2018a). Es decir que en siete ocasiones consecutivas el “campo” de estudio fue la vía pública en tanto escenario de la acción de protesta.

En la edición 2020 de la MDG, y a partir de la crisis sanitaria pandémica, se produjo un hecho inédito: por primera vez en su historia la marcha se transmitiría totalmente en vivo a través de redes sociales. La elección de la estrategia metodológica en este caso no solo respondió a dar cuenta de esta novedad, sino a mi propia limitación para ir a la calle en tanto ser humano atravesado por la amenaza del contagio.

Frente a estas condiciones, implementé una “etnografía digital” para el estudio de “las interacciones mediadas por ordenador o de las prácticas sociales y culturales asociadas al uso y la producción de internet” (Estalella y Ardévol, 2007: 3) que se desarrollaron en el marco de la 14MDG.

La opción por el adjetivo “digital” procura superar los límites del equívoco al que induce el uso del significante “virtual” para designar este tipo de etnografía, cuando el mismo es entendido como opuesto a lo “real”. Como sostienen varios referentes en este campo, esta discusión se inscribe finalmente en el problema de la legitimidad de la etnografía cuando no implica trabajo de campo en el espacio físico o en la interacción cara a cara, es decir, “dada la ausencia de la dimensión del estar allí” (Postill, 2017: 62).

Si el Internet y las redes sociales digitales constituían desde hace una década un componente fundamental en el desarrollo de nuestras vidas cotidianas, las condiciones de aislamiento a las que nos ha sometido la pandemia por COVID-19 los han vuelto un recurso imprescindible para la supervivencia. Si asumimos que nuestra tarea como etnógrafos “es comprender cómo se viven las formas de vida” (Hine, 2017: 22), hacerlo en la hora actual no puede eludir nuestra experiencia virtualizada en los más diversos planos, incluso el de la participación política.

El trabajo de campo se ordenó teniendo en cuenta tres escenarios de observación mediados tecnológicamente:

- 1) Asambleas virtuales organizativas realizadas los días 6 y 13/11/20 a través de videollamada de Google Meet y convocadas en las redes sociales de la MDG.
- 2) Transmisión en vivo de esta edición, disponible en un canal de YouTube https://www.youtube.com/watch?v=4Jte_x.

⁶ Este nombre enfatiza el carácter coordinado y cooperativo del trabajo de varias investigadoras que conformamos un colectivo, lo cual supone un esfuerzo de coordinación de distintas instancias y momentos que componen el hacer etnográfico. Dicho colectivo de investigación se encuentra radicado desde 2018 en el Instituto de Investigaciones Psicológicas (Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba/CONICET).

Realicé una visualización online sincrónica el día 20/11/20, así como diferida, la cual registré siguiendo lineamientos de la etnografía: un enfoque antropológico que implica el uso de la primera persona para mostrar la inmersión subjetiva de la investigadora, así como el ejercicio de reflexividad, enriquecido por la experiencia previa en el estudio de esta acción colectiva de protesta.⁷ El producto del registro etnográfico es una narración en primera persona que permite plasmar pensamientos y sensaciones que despertó en mí la visualización de la MDG transmitida en directo.

3) Muro oficial de la MDG en Facebook <https://www.facebook.com/MarchaDeLaGorraCba> y página web: <http://marchadelagorra.org>.⁸ Se consideraron posts de administradores (*flyer* de difusión, piezas audiovisuales, documento de cierre y la crónica de la 14MDG) y comentarios de usuarios, desde la primera publicación referida a esta edición de la MDG (5/11/20) hasta la última (30/11/20). Para organizar los archivos provenientes de este seguimiento se utilizó Keep Google, herramienta de almacenamiento y primer ordenamiento del material recopilado.

Además del registro etnográfico en estos tres espacios, realicé entrevistas en profundidad a través de videollamada de Google Meet a tres jóvenes a las que designé con nombres ficticios como Vera, Ana e Isa, para proteger sus identidades.

Vera participó en la asamblea virtual y luego siguió la transmisión en vivo de la 14MDG, mientras que Ana fue identificada por darle "Me gusta" a una de las publicaciones de la página de Facebook del evento, pero no participó de esta edición. A diferencia de las mencionadas que se definen como autoconvocadas, Isa es parte desde hace cuatro años de la organización de la protesta en la llamada "cobertura colaborativa" encargada de todos los aspectos concernientes a la comunicación y, particularmente en esta edición, fue una de las cuatro "cámaras" que filmaron en la calle, nutriendo la transmisión en vivo.

Dadas las restricciones impuestas por las medidas sanitarias antes descriptas, la técnica de entrevista se condujo de manera remota. Asumiendo que la vida cotidiana comprende sentidos y prácticas que articulan mundos *online* y *offline*, las entrevistas se articularon con la propuesta de etnografía digital de esta acción colectiva partiendo del supuesto que aunque "nuestro objeto de estudio esté ubicado en un universo o en otro, necesitamos hacer (y hacernos) preguntas que involucren a los dos mundos" (Winocur, 2014: 13). De este modo, el procedimiento de entrevista incluyó preguntas sobre las experiencias de participación política en ambos registros: el presencial y el virtual.

Las tres entrevistadas eran conocidas de la autora de este artículo de ámbitos de militancia y de investigación y fueron contactadas a través de medios digitales. Se les solicitó consentimiento informado, el cual fue grabado dentro del mencionado procedimiento de entrevista. Este producto audiovisual fue transcrito

7 En coherencia con la posición epistemológica cualitativa asumida, esta opción permitió jerarquizar como fuente de interpretación la experiencia previa de la investigadora en el estudio intensivo de la MDG, así como su puesta en tensión con la situación novedosa de virtualización de la misma.

8 Desde su origen en 2007, el colectivo organizador de la MDG utiliza redes sociales. Ese año se inauguró la página en Facebook y en 2013 una cuenta en Twitter. No obstante, atendiendo a lo que comenta una de las integrantes del grupo responsable de la comunicación de la MDG, se le presta mayor atención a Facebook. Por este motivo se lo selecciona como fuente en este trabajo.

y codificado. Dado mi recorrido de varios años como investigadora en el campo de estudios de militancia antirrepresiva local muchos de los protagonistas de estos procesos me conocen e, incluso, hemos desarrollado lazos de confianza. No obstante, en todas estas situaciones me situé en el campo “develando mi presencia” (Estalella y Ardévol, 2007), explicitando mi pertenencia institucional, mis objetivos investigativos y los recaudos éticos vinculados con el resguardo de la identidad de los participantes. De este modo reiteraré una rutina desarrollada desde que comencé a habitar etnográficamente esta acción colectiva (Bonvillani, 2018a).

La forma de citación de los fragmentos textuales indica el contexto por sus iniciales, seguido de la fecha de su producción, a saber: Publicación en Facebook (PF), Registro de asamblea virtual (RAV), Registro etnográfico (RE) y entrevista (E).

Esta etnografía digital de la MDG en 2020 se inscribe en una trayectoria de investigación, en cuyo marco he desarrollado trabajo de campo en calle en los últimos siete años, como se evidencia en las publicaciones referenciadas en este artículo. De este modo esta “experiencia local previa” (Postill, 2017: 61), posibilita poner en diálogo significados y prácticas acerca de esta manifestación que se producen *online* y *offline*.

Los diversos modos de inscripción de las entrevistadas en el campo, así como las distintas fuentes digitales consultadas permitieron poner en diálogo los datos, encaminando el análisis cualitativo en la construcción interpretativa de líneas de significación.

“La lucha es en la calle”

Dada la emergencia sanitaria que se desarrolló de manera global y repercutió a nivel nacional, por primera vez en su historia la MDG se organizó por medio de una “asamblea virtual” en una videollamada, convocada en su Facebook oficial el 5/11/20.

De este espacio participamos aproximadamente 42 personas que nos presentamos aclarando nuestras pertenencias organizativas: integrantes de la Coordinadora de Familiares de Víctimas de Gatillo Fácil, militantes de partidos políticos de izquierda, activistas de organizaciones sociales territoriales y de colectivos artísticos, autoconvocados e investigadoras universitarias.

A través de más de quince intervenciones orales en el marco de la asamblea virtual antes mencionada, los participantes expresaron consenso respecto de la importancia de llevar a cabo la 14MDG, dando continuidad a esta modalidad histórica de protestar: “sacar los cuerpos a las calles, porque esa es la principal forma que tenemos de que se escuchen nuestras demandas” (RAV6/11/20).

Algunas voces subrayan que las motivaciones para salir a la calle se potencian a partir del recrudecimiento de la represión que el gobierno nacional y provincial ha implementado para garantizar el cumplimiento de las medidas sanitarias del ASPO, tal como lo anticipa el texto de la convocatoria a esta primera reunión organizativa:

En este año tan particular, con pandemia y cuarentenas, se evidenciaron aún más las violencias que hace 13 marchas venimos (d)enunciando. Por eso seguimos. Y por eso, llega la 14MDLG.
(PF5/11/20)

La posición compartida se sintetiza en la expresión “la lucha es en la calle”, sin-tagma que se abre en un haz de líneas de significación que desarrollo a continuación.

Si como he afirmado anteriormente, la manifestación se define por su estrecha relación con la calle, en el caso de la MDG la aparición disruptiva de una gran cantidad de jóvenes de los barrios populares en el centro significa plasmar su demanda: el poder circular como cualquier ciudadano por sus calles sin ser interceptados, detenidos y violentados por la policía (Bonvillani, 2016).

Una de las asambleístas afirma que “la marcha de la gorra es en la calle, es el sentido que siempre tuvo: irrumpir en la ciudad”, mientras que en la entrevista a Ana señala que la acción en el espacio público es “disruptiva porque molesta” (E22/6/21). Esta expresión denota que la realización de la manifestación en las calles de la ciudad genera molestia a los vecinos y transeúntes porque interrumpe el flujo de circulación que hace posible las actividades cotidianas.

Por definición, estos modos de manifestarse y ocupar la calle tienen ese sentido: la irrupción súbita de estos cuerpos estigmatizados y expulsados produce interrupción en el devenir cotidiano de la ciudad, ya que altera el tránsito, entorpece el flujo de personas y cosas, en síntesis, perturba aquel ordenamiento urbano normalizado.

Manifestarse en la calle también significa preservar la memoria y rendir homenaje a los jóvenes muertos. Ese es otro hilo que hilvana de manera invisible este nosotros que ocupa la calle detrás de las vallas policiales: “Otra vez a sacar los pibes a las calles y demostrarle tanto al poder judicial, a la policía y al gobierno que acá estamos, que somos las madres de los pibes asesinados por la policía, desaparecidos. Salir y dejar el nombre de mi hijo bien en alto como lo hacemos todos los años” (RAV6/11/20).⁹

Imagen 1



Fuente: <https://www.facebook.com/MarchaDeLaGorraCba> Fecha: 20/11/20.

⁹ “Pibes” es una categoría local para designar a jóvenes.

El asfalto de las aceras cordobesas es también el foro a cielo abierto donde las madres del “gatillo fácil” afrontan año tras año la dura tarea de ir en contra de la versión oficial –creída y celebrada por la opinión pública cordobesa– de que a sus hijos los mató la policía en cumplimiento de su deber porque eran delincuentes (Bonvillani, 2018b). Limpiar sus nombres, así como ponerle “cara” a las estadísticas de muertes es un ritual de reivindicación que por la intensidad emocional que moviliza necesita de cuerpos que acompañen y sostengan, aspecto que retomaré más adelante.

Desde los propios marcos interpretativos de la acción (Cefaï, 2008) que se evidencian a través del análisis de los emergentes del trabajo de campo que se han desarrollado en párrafos anteriores, la visibilización y la denuncia en la calle del hostigamiento y persecución cotidiana que sufren estos grupos estigmatizados constituyen la mejor estrategia para expresar el reclamo e interpelar a la opinión pública local acerca de esta problemática. Hacer la MDG es salir a las calles todos los 20 de noviembre, honrando una historia de resistencia amasada colectivamente que, a su vez, nutre la propia narrativa épica de la manifestación.¹⁰

Siendo el acceso libre a las calles céntricas de la ciudad de Córdoba una experiencia restringida para los jóvenes de los barrios populares, y habida cuenta que allí se realizan las detenciones arbitrarias y los hostigamientos policiales sistemáticos, dicha narrativa épica se refiere a la construcción discursiva de la ocupación y movilización colectiva por esas mismas calles como una hazaña que se realiza hace más de una década de modo ininterrumpido.

En esa línea, el documento de cierre de esta edición comienza afirmando: “Caminamos la decimocuarta marcha de la gorra. Son catorce años saliendo a las calles, llenando el centro de lxs pibxs” y continúa: “¡Que se sepa que estamos más plantades que nunca, avivando las brasas de las luchas! ¡Que recordamos nuestra historia y a les pibes fusilades por el aparato represivo!”.

Luego de haber cumplido más de una década ininterrumpida, se puede enunciar con fundamento el peso específico de la propia historia construida colectivamente que, como memoria de lucha recuperada, se pone al servicio de la organización de la acción de protesta en la calle, aún en estas condiciones excepcionales de pandemia. Historia y continuidad de la MDG forman un núcleo de sentido que encuentra su realización en el espacio de la calle:

Tomamos el propio camino construido y también las luchas que nos anteceden; nos nutrimos de las luchas hermanas y transmutamos entre todxs, colectivamente, nuestra presencia acá, de nuevo. [...] Desde hace 14 ediciones de Marcha de la Gorra, denunciábamos que las muertes se han vuelto números. (Crónica de la 14MDG, PF21/11/20)

La justificación para manifestarse en la calle se nutre también de la significación política del punto de llegada de la marcha que, como ha sucedido en las últimas ediciones, fue el edificio del centro cívico del Estado provincial para

10 Este día se recuerda la aprobación de la Declaración de los Derechos del Niño (1959) y la Convención sobre los Derechos del Niño (1989) por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

señalar públicamente “la responsabilidad política del Gobierno de Córdoba en la represión” (RAV6/11/20).

Como sostienen varios referentes en el estudio de las manifestaciones, la elección de su trayectoria espacial no es un tópico menor: “privilegia las intermediaciones de los lugares de poder o todo otro sitio adecuado para llamar la atención” (Fillieule y Tartanowski, 2015: 25). En este caso denunciar es develar el padecimiento muchas veces ocultado o silenciado por el poder, hacerlo voz y presencia en lo público:

Muchas cosas quedaron reprimidas hace un montón y pudieron salir. Para gritarles en la cara. En medio de mucho agite, nos enteramos que la Policía corta la zona de Boulevard Perón y 25 de mayo, para que nuestra Marcha de la Gorra no alcance la entrada del Panal. Parece que nos quieren cortar el recorrido porque nos quieren quitar la fiesta. (Crónica de la 14MDG, PF21/11/20).¹¹

Imagen 2



Fuente: <https://www.facebook.com/MarchaDeLaGorraCba> Fecha: 20/11/20

Un rasgo identitario de la MDG es el uso intensivo y diversificado de recursos expresivos y simbólicos para hacer presente la demanda en la calle. Junto con las prácticas que componen el repertorio canónico de la protesta como gritar las

¹¹ “Panal” es un nombre de uso coloquial para designar la actual Casa de Gobierno de la Provincia de Córdoba. La metáfora juega con su diseño arquitectónico que semeja las celdas de un panel de abejas y, siguiendo esta misma analogía, con el lugar donde se encuentran los “zánganos”, en alusión a una representación pública muy difundida de los políticos como vagos e improductivos. Las calles mencionadas en este fragmento delimitan al edificio.

consignas, corear canciones alusivas y realizar pintadas de denuncia, la MDG despliega un conjunto de intervenciones artísticas tales como murgas, teatro espontáneo, teatro callejero, artes circenses, música popular etc., las que varían de acuerdo a sus ediciones y que tienen en su centro al cuerpo de los manifestantes (Bonvillani, y Roldán, 2017).

Las teatralizaciones y las murgas, por ejemplo, requieren de la cercanía física y, en muchos casos, del roce y del encuentro de los cuerpos, características incompatibles con mantener el distanciamiento social para prevenir el contagio de COVID-19.¹² En la instancia de preparación de la 14MDG algunas voces evidenciaron esta tensión, a la vez que propusieron crear una “Comisión de Bioseguridad”, que tomara a su cargo “un criterio de cuidado en cuanto a la salud” y para “tomar medidas necesarias como para no exponernos” (RAV6/11/20).

La publicación de Facebook del 19/11/20 es la única mención a este tópico en todas las vías de comunicación de la MDG:

EL CUIDADO ES COLECTIVO

MARCHAMOS CON TODAS LAS MEDIDAS DE BIOSEGURIDAD 🤧👏

📌 Compartimos el Protocolo de Bioseguridad y Cuidados para la 14MDLG:

📌 Usemos barbijo en todo momento y colocado de manera correcta tapando nariz y boca.

📌 Evitemos tocar la cara y el barbijo.

📌 Mantengamos la distancia social entre personas y reducir al mínimo el contacto.

📌 Si podes llevá alcohol 70/30 o alcohol en gel. O si marchas con tu orga o espacio, cada una tendrá a disposición alcohol. También desde la seguridad de la marcha contamos con todos los insumos, en caso de necesidad solicitar.

📌 No compartas mate ni otras bebidas, cigarrillos, etc. Evitá también compartir otros objetos como carteles o banderines. Y si los compartís, acordate siempre de desinfectarlos.

Este “Protocolo” remite a la Comisión de Seguridad, por lo cual es posible inferir que en la práctica, aunque se propuso, la de Bioseguridad no se creó finalmente.

La visualización de la transmisión en vivo de la 14MDG permite advertir que se realizaron distintas intervenciones artísticas durante su recorrido. Dos de ellas son denominadas por los organizadores de la 14MDG como “Los muñecos” y “Cadáver exquisito”. Las mismas serán explicadas a continuación y tienen en común que fueron planificadas previamente a la realización de la marcha en la calle y su realización no demandó contacto físico entre manifestantes.

La primera de las mencionadas consistió en hacer muñecos que fueron

12 Murga es un género musical rioplatense vinculado al carnaval que se acompaña de movimientos corporales dislocados y el uso de distintos instrumentos musicales como redoblatantes, trompetas, etc. que le imprimen una sonoridad alegre.

colocados en distintos puntos del trayecto de la movilización (Ver Imagen 2) para representar los cuerpos abatidos de aquellas personas que murieron en el último año por Covid, feminicidios o gatillo fácil:

Nosotrxs reivindicamos la vida. Desde hace 14 ediciones de Marcha de la Gorra denunciarnos que las muertes se han vuelto números.

Qué sabemos realmente de esas personas, qué historias, qué nombres? Nos dicen que todo está mejorando. Pero estas ausencias pesan, están más presentes que nunca al no estar más. (PF14/11/20)

El "Cadáver exquisito" remite al juego que inventaron los artistas del dadaísmo para la creación de frases concatenadas de manera espontánea, siguiendo los aportes de los distintos participantes del grupo. Esta intervención en la 14MDG se plantea como una construcción colectiva a partir de "elegir una palabra que exprese nuestra resistencia" (PF10/11/20), frente a la violencia policial sufrida.

Los repertorios artísticos que se despliegan en la MDG reconocen dos lógicas: la de aquellos que se proponen, discuten y organizan en la Comisión específica y otros que se plasman en la calle el día de la marcha, sin planificación previa. Por ende, estos últimos escapan al conocimiento de los organizadores, como es el caso de una teatralización que representa al Gobernador provincial encima de una especie de jaula rodeada de personas que se mueven alrededor, arrastrándose en la calle. Se aprecia claramente que hay contacto físico entre los participantes y se ha perdido la distancia social preventiva (RE20/11/20).

Otra práctica de gran visibilidad en la transmisión simultánea fueron las "intervenciones gráficas en vivo": pintadas, stencils, graffitis en calles, paredes y mobiliario urbano donde se escriben colectivamente los reclamos que dan sentido a la lucha. Estas marcas persistentes que desbordan los límites de la inmediatez de la manifestación posibilitan "valorar también todo el esfuerzo y el recorrido de la denuncia que tiene la marcha" (Vera, E28/5/21).

En la imagen siguiente puede apreciarse una inscripción realizada sobre el asfalto donde se lee: "Presente hoy y siempre". Este graffiti se pintó en cercanías a las figuras de los jóvenes muertos por gatillo fácil, las que fueron adheridas y pintadas sobre una de las esquinas céntricas de la ciudad por donde transita la movilización. Ambos datos refieren al esfuerzo por dejar marcas trascendentes en la geografía de la ciudad que denuncien la injusticia de estos asesinatos.

El arte también permite transmutar la ira y la impotencia por el agravio recibido en alegría compartida. Es una forma de reparación simbólica frente a las vivencias de dolor, temor y vergüenza que sufren día a día los miles de jóvenes de los barrios pobres en esas mismas calles del centro de la ciudad:

Se mantiene la organización, la murga, las banderas y les pibes; el arte calándote los huesos, metiéndose a la fuerza en los oídos de los indiferentes. [...] Los bombos que te estremecen. La murga que te invita a bailar. De este lado, la alegría, la música, los bombos, el baile y los colores, a pesar de todo. Porque nuestros gritos son de bronca y nuestros abrazos transformadores. (Crónica de la 14MDG, PF21/11/20)

Imagen 3



Fuente: <https://www.facebook.com/MarchaDeLaGorraCba>. Fecha: 20/11/20

El lugar de lo virtual

En la asamblea se decidió asumir dos modalidades -virtual y presencial- para la MDG del año 2020, voluntad colectiva expresada en su consigna:

El viernes 20/11 en las calles o en tu casa:
"Ante la respuesta represiva,
¡Somos Memoria Presente y Lucha Colectiva! (PF13/11/20)

En este *flyer* de convocatoria publicado en el sitio web se establecen las coordenadas espaciales de la marcha en la calle, pero se omiten estas referencias para la modalidad "virtual".

Llama la atención que la alusión a la modalidad virtual no es sostenida en las publicaciones en la red social. Por ejemplo, tanto en el posteo solicitando la realización de aportes a través de la compra de un bono contribución (11/11/20), como en la actualización del perfil donde aparece identificada en primer plano una suerte de logo de la 14MDG (14/11/29), se repite fecha, hora y punto de inicio del recorrido, sin mencionar aspectos referidos a lo virtual.

Imagen 4



Fuente: <http://marchadelagorra.org>. Fecha: 10/11/20

Esto se reitera en el documento de cierre, voz oficial de la protesta. Estas omisiones son los primeros indicios respecto de las significaciones otorgadas a lo virtual en esta experiencia política y se orientan en el sentido de lo que reconoce una de sus organizadoras en una entrevista: “En un momento se dijo que había doble modalidad, me hiciste acordar ahora porque me había olvidado, obviamente yo a la modalidad virtual ni bola, quería ir a la calle” (Isa, E28/6/21).

Si en el marco de la tradición disruptiva de la MDG comparamos la potencia política del uso de la calle para visibilizar y denunciar la demanda antirrepresiva, la modalidad virtual aparece cuestionada respecto de su impacto político:

No se cuánta validez se le da a la cuestión de la virtualidad [...]. En otros debates que he compartido, se planteaba que desde ciertos sectores se utilizaba la cuestión de la virtualización como para desmovilizar en la calle, que es lo que más impacto genera en la sociedad [...] ¿en qué sentido lo virtual es disruptivo? Porque es un espacio que se crea en que las personas que quieren estar ahí, pero ¿a quién se molesta? (Ana, E22/6/21)

Esta sospecha atribuida a ciertos sectores que buscarían “desmovilizar” parece resonar en algunas posiciones sostenidas en la asamblea que señalan usos políticos del ASPO por los distintos gobiernos: “no porque estemos en cuarentena nos van a hacer callar o nos van a hacer quedar en nuestras casas y que no salgamos de los barrios populares que es lo que quieren ellos” (RAV6/11/20).

Tanto en el plano de la discusión y organización asamblearia como en las publicaciones en sus medios digitales, el sentido más recurrente respecto de la modalidad virtual de la MDG es considerarla un recurso alternativo de cuidado ofrecido a aquellos impedidos a participar en la calle por la pandemia. Estos casos específicos se detallan en el Protocolo de Bioseguridad:

- Si perteneces a grupos considerados de riesgo o convivís con personas que lo son, podés brindarnos tu apoyo desde tu casa mediante las redes sociales. Si aun así decidís asistir, extremá los cuidados de bioseguridad.
- Si tenés o tuviste síntomas compatibles con COVID-19 en los últimos 20 días, apóyanos desde tu casa. Todo suma.(PF19/11/20)

En esta línea de significación los modos mediados digitalmente pueden convivir con la manifestación “real” (en los propios términos de los asambleístas), es decir, la de la calle. Como afirma una militante histórica: “La marcha de la gorra es en la calle, celebro todo lo que se pueda hacer en paralelo” (RAV6/11/20).

Esta figura retórica de la acción en paralelo se expresa con insistencia en varios posteos en Facebook, convocando a participar “Desde la calle o por redes desde tu casa!”

Aunque van hacia la misma dirección las líneas paralelas nunca se juntan, no se tocan: calle y casa se enuncian en disyunción. Es posible que este efecto del discurso tenga su correlato en algunas impresiones respecto de la experiencia de la transmisión en vivo de la 14MDG, aspecto que retomaré más adelante.

Varias intervenciones en la asamblea anticipan que el número de manifestantes en la calle puede verse menguado tanto por el temor al contagio del virus, como por las dificultades de accesibilidad al centro de la ciudad desde los barrios, debido a la falta de transporte público por las restricciones

derivadas de las medidas sanitarias. Esta proyección cuantitativa de los cuerpos en la calle, debilita el imaginario de éxito basado en la presentación pública de la acción de protesta como fuerza social de gran magnitud (Tamayo y Torres, 2015) que, como en cualquier activista político, habita en los organizadores de la MDG: “todos queremos tener una marcha lo más grande que se pueda” (RAV6/11/20).

Frente a ello, estos assembleístas especialmente preocupados por potenciales restricciones de la participación en la calle mencionadas en el párrafo anterior, proponen el uso de las redes sociales que ya posee la MDG como un recurso para incluir a aquellos que no podrán hacerlo presencialmente: “Nos podemos organizar y difundir. Para eso están las redes” (RAV6/11/20).

Estas propuestas imaginan la participación mediada por pantallas “subiendo” fotografías con consignas generales previamente consensuadas, mostrando alguna intervención artística definida oficialmente o recordando experiencias de ediciones anteriores. Finalmente lo que se busca es “que la locación no sea un limitante para compartir y multiplicar una misma consigna” (Vera, E8/5/21).

Como puede observarse estas proposiciones se restringen a acciones asincrónicas previas al hecho manifestante en la calle, tendencia que se revierte al final de la asamblea con la opción de la transmisión simultánea.

Si se analiza la actividad de los canales oficiales de comunicación de la MDG otro aspecto que se destaca es la exigua interacción inter-usuarios y de estos con los administradores del muro. En el canal de YouTube los comentarios están desactivados. Los pocos existentes en Facebook tienen un carácter controversial o agravante y no son respondidos, lo que limita el intercambio de ideas. Por ejemplo, el insulto de un usuario frente a la publicación de la Crónica #14MDLG (21/11/20) no activa debate alguno. Como integrante de la Comisión de comunicación Isa explica en su entrevista que esto puede deberse a los problemas que tuvieron anteriormente con estos comentarios “por las cosas horribles que nos dice la gente”: una muestra de la vigencia de imaginarios sociales locales punitivistas que repudian estas expresiones públicas. En síntesis, el hecho de que se utilicen las redes sociales como parte de la manifestación y, sin embargo, no se interactúe en ellas, parece explicarse por las experiencias previas de agravios recibidos de parte de usuarios que en el pasado han comentado tales publicaciones. Esas “cosas terribles que nos dicen” son insultos donde se caracteriza a los manifestantes como violentos, delincuentes, drogadictos, etc. y, consecuentemente, se justifica la represión policial sobre ellos (Bonvillani, 2019a).

A diferencia de años anteriores en los cuales sólo se transmitía en vivo la lectura del Documento de cierre, por primera vez en 2020 la MDG se emitió totalmente en directo a través de un canal de YouTube durante más de una hora y logrando 258 visualizaciones. Según describe Isa –quien fuera una de las responsables de la transmisión en directo– la misma fue receptada en una “base” situada en el domicilio de otro activista, quien subía al canal de YouTube lo que cuatro cámaras de celular filmaban en la calle, de acuerdo con los turnos que se anunciaban en un grupo de Telegram: “Muy básico, pero bueno: eso era lo que teníamos de equipos”. Esta acción estuvo atravesada por las condiciones impuestas por la pandemia: fue organizada por no más de siete personas que trabajaron voluntariamente de forma virtual y durante los

quince días previos a la MDG, cuando en ediciones anteriores el promedio de preparación es de dos meses.

Las impresiones registradas por mí como investigadora en el marco del trabajo de campo realizado son compartidas con una de las entrevistadas, ambas en calidad de seguidoras de la transmisión en directo, son coincidentes respecto del sentimiento de soledad:

Lo que más extrañé fue el encuentro, en el sentido de que yo tal vez me sentí bastante sola, estando en lo virtual, éramos muchos que estábamos también conectados ahí. Igual no hubo esa alegría de la marcha, no hubo esa murga, no hubo encuentro. La viví sola. (Vera, E28/5/21)

Los que marchan no saben que yo estoy de este lado, que yo los acompaño. Decido no postear. Ni hacer comentarios. Sobre todo porque veo que otros que están siguiendo la transmisión lo han hecho y no han recibido respuesta, de los que marchan ni de ellos entre sí. Eso no me gusta porque profundiza la sensación de soledad y desencuentro. (RE20/11/20)

En referencia a una manifestación realizada en 2011 en Barcelona, Postill (2017) relata que los que no pudieron asistir personalmente estaban habilitados a formular preguntas a través de Twitter a los panelistas de la transmisión en vivo del evento. La implementación de una opción de este tipo en el vivo de la 14MDG hubiera posibilitado alguna interacción entre los manifestantes en la calle y los que seguíamos la marcha desde casa, cualificando la experiencia aunque fuera remota.

La vivencia de separación y aislamiento generada por la distancia física impuesta podría haberse aminorado tendiendo algún puente interactivo entre las presencias virtuales y la dinámica de los cuerpos en la calle. Frente a esta conjetura Isa responde que hubiera sido posible pero que no les dio el tiempo "para pensar mejor la modalidad virtual para que fuera participativa".

Seguir la transmisión en vivo como si se tratara de dos mundos desconectados se manifestó también en mi propia sensación de que usaba la pantalla de mi computadora personal como si estuviera viendo televisión, sintiéndome una espectadora solitaria y pasiva cuya acción se reducía a recibir estímulos visuales y auditivos recortados en un rectángulo de 15 pulgadas:

La sensación es la de estar mirando por una ventana o por el ojo de una cerradura. Porque en el entorno físico que rodea la pantalla de la notebook, está mi escritorio y mi propio cuerpo separado de lo que veo y escucho en la pantalla. Lo que puedo ver y oír está limitado por una pantalla. Es un recorte que me deja fuera. Es una experiencia solitaria. (RE20/11/20)

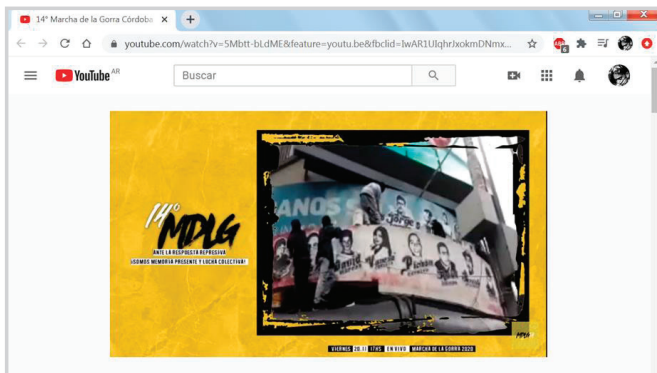
Curiosamente una de las realizadoras de la transmisión en vivo resalta que haber logrado proyectar simultáneamente desde la calle cuatro imágenes con audio, a pesar de contar con una tecnología muy limitada "fue como que la MDG tuviera su canal de televisión" (Isa, E28/6/21).

Esta vivencia de "televisación" se completa con la percepción de que lo que se ve y se oye de la MDG es un recorte de acuerdo al criterio de quienes filmaban, mostrando nuevamente coincidencia entre registro etnográfico y significaciones de una entrevistada:

Yo puedo ver y oír lo que el ojo de lxs que filman me permite. En un punto, la 14MDG que yo veo y escucho, es la que esas cámaras han querido que yo vea y escuche. (RE20/11/20)

¿Qué más extraño? No sé, tal vez la posibilidad de elegir qué ver de la marcha [...] La transmisión en vivo tuvo todos los cuidados necesarios para no exponer a les compañeres. (Vera, E28/5/21)

Imagen 5. Captura de pantalla transmisión en vivo



Fecha: 20/11/20

En concordancia con lo que expresa Vera, esta selección se debe a la protección de los activistas que intervenían el espacio público, de acuerdo a “ejes” definidos por la cobertura colaborativa de la MDG: “no enfocar los rostros de las personas si antes no les hemos preguntado, filmar planos generales o filmar de espaldas, para no identificarlas por seguridad” (Isa, E28/6/21). Aunque plenamente justificada en estas razones, esta selección contribuye a acrecentar la sensación de pasividad y de ajenidad respecto de la marcha en la calle.

En el desarrollo de mi trabajo etnográfico previo a 2020, he observado y practicado diversas formas de habitar la MDG en la calle, dependiendo de los puntos estratégicos de su geografía en los que me hubiera ubicado: en su cabecera con los murgueros, detrás de la bandera que portan las madres que han perdido a sus hijos por gatillo fácil, en el final con los militantes de partidos políticos o en las periferias con los transeúntes y espectadores ocasionales. Estos recorridos diversos que hacen posible presenciar y compartir escenas muy disímiles, son producto del ejercicio de cierta autonomía en la movilidad de los manifestantes, sobre todo cuando no integran una columna organizada.

La comparación entre estas vivencias etnográficas de la movilización callejera y aquellas experimentadas en la transmisión mediada tecnológicamente permite poner de manifiesto las limitaciones observadas en la virtualización de la marcha.

En tanto acción colectiva, participar de la MDG implica militar por una causa en el espacio público haciéndolo con la presencia comprometida de otros y otras. En esta experiencia se teje necesariamente una “textura vincular”

(Bonvillani, 2016), en la cual se despliegan y afianzan distintas modalidades de lazo social en el aquí y ahora de la calle. En la base de estos vínculos se encuentra una comunidad de sentidos respecto de la causa que moviliza a estas subjetividades haciendo que coincidan en ese espacio y tiempo. Eso que se sabe compartido, aunque no se explicita con palabras, actúa ligando los cuerpos como si se tratara de una red invisible:

Aunque uno no se conozca con el que tiene al lado, la propia intensidad de lo que allí se vive acerca los cuerpos, los hace integrarse en las miradas cómplices, en los gritos acompasados, en el ineludible apasionamiento de compartir. Se siente colectivamente un clima emocional que termina ligándonos, como en un rito: hay momentos en los que me emociono mucho, [...] me conecto con la potencia de estos cuerpos, con estos jóvenes que cantan, ríen, se mueven... con los colores de la marcha, con los abrazos de gente que se encuentra, con el estar feliz por estar ahí. (RE en Bonvillani, 2016: 1607)

Esta sinfonía del sentir colectivo se compone en el encuentro de cuerpos a través de miradas, abrazos, movimientos acompasados. Es una experiencia profundamente sensorial, más allá de lo que se ve y se escucha, porque hace vibrar a los cuerpos conjugando las lágrimas de angustia profunda por los asesinatos de jóvenes. Todo eso falta y se añora en la experiencia virtual:

La marcha en sí para mí siempre se constituyó como un espacio de encuentro y de alegría, y de posibilidad. Entonces nada, verla y vivirla así me pareció no sé, capaz hasta triste. (Vera, E28/5/21)

¿Qué se recorta de mis sentidos en este registro? El olfato, el tacto. No hay olores, no hay abrazos, ni besos, ni cuerpos cerca. (RE20/11/20)

Ese "abrazo de reconocimiento del compañero" como dice Vera en su entrevista, es también un soporte afectivo necesario para contener el dolor de las madres y familiares de los jóvenes muertos al recordar su pérdida. Ese es un abrazo imposible, un "impensable" de la virtualidad:

Hay cosas que no se pueden resolver con la virtualidad, es un impensable [...] pensaba en las familiares cuando hacen su catarsis, si se puede usar esa palabra, siempre hay algo que tiene que ver con el abrazo, con sostenerse. No me imagino cómo eso podría hacerse en la virtualidad. (Ana, E22/6/21)

En el recorrido de las luchas poder encontrarse con gente compañera que abraza y que sostiene en medio de eso, porque en la marcha también están los testimonios de las madres, de la coordinadora... también necesita de alguien que esté al lado y nos tome una mano, o un abrazo directamente. Y yo a eso no lo tuve. En lo virtual no estubo. (Vera, E28/5/21)

Algunos autores sostienen que internet se ha constituido en las últimas décadas en una "esfera pública virtual" (Papacharissi, 2015) que utilizando la comunicación mediada tecnológicamente haría posible la incidencia en la agenda pública por vía de la deliberación entre usuarios.

En el caso analizado el uso de las plataformas digitales está predominantemente orientado hacia la transmisión de información referida a aspectos organizativos de la manifestación o a posibilitar la visibilización de la marcha

en la calle, pero no se disponen condiciones para el intercambio de posiciones políticas, incluso aquellas de apoyo a la causa.

Estos emergentes del trabajo de campo, referidos a las concepciones y usos de los asambleístas en este caso particular, permiten indicar que estamos más cerca de un canal de difusión de datos equivalente a otros medios de comunicación masivos que de un ágora que pretenda incidir en la formación de opinión pública en internet.

En concordancia con lo anterior en ninguno de los escenarios de campo explorados en este trabajo las prácticas propuestas o efectivamente realizadas por los manifestantes utilizando mediaciones digitales se conceptualizan como ciberactivismo.

A modo de conjetura, es posible sostener que esta distancia con la “militancia virtual” es consecuente con la línea de sentido desarrollada en la sección anterior del artículo, vale decir: la militancia es significada como “la puesta de cuerpos en la calle” y las acciones que pretendan desarrollarse en el ciberespacio son desacreditadas o valorados en una escala de menor impacto político:

La militancia virtual dicho como peyorativamente, esta militancia de escritorio donde uno se sienta, comparte flyers o lo que fuese en sus muros de Facebook o demás, pero después cuando hay que estar es como que hay un vacío. (Ana, E22/6/21)

Yo lo viví en lo virtual, pero la marcha estuvo en la calle y eso sí me parece que es lo importante [...] es en la calle donde se había hecho siempre la marcha y es en la calle donde tenía que seguir estando. Tenía que sostener ese lugar que se había apropiado la marcha. Porque muchos creemos que los reclamamos no son de ciberactivismo solamente. La ciberactividad acompaña a las luchas, a la puesta de cuerpo. (Vera, E28/5/21)

Las potenciales ventajas de la ciberpolítica deben tensionarse con el grupo social analizado, ya que la brecha digital existente no sólo deriva del acceso a infraestructuras tecnológicas, sino de modalidades de uso/apropiación atravesadas por dimensiones culturales y simbólicas, como el nivel educativo y los estilos de vida de los usuarios (Rendueles y Sádaba, 2014).

En este mismo sentido, un reciente trabajo que explora prácticas de ciberactividad en la MDG concluyó que los jóvenes de sectores populares participantes tienden a utilizar las redes sociales con fines recreativos y de sociabilidad intrapares, mientras que no se las apropian como canales de expresión de opiniones o posicionamientos políticos (Alonso, 2018).

Consistente con esta línea de significación, una de las entrevistadas refiere que “si fuera virtual los pibes no irían, aunque pueden ser mucho más creativos con el celular, no llega, no es el fin... no se si se pondrían a ver un vivo” (Isa, E28/6/21).

En Argentina las dificultades de conectividad se han vuelto una limitación excluyente debido a que es imprescindible para múltiples acciones cotidianas bajo pandemia y ASPO, como por ejemplo la virtualización del dictado de clases.¹³ Frente a lo cual una de las entrevistadas reflexiona sobre las posibilidades

13 Las desigualdades de acceso al mundo digital de adolescentes y jóvenes en Argentina han sido reportadas con antelación al contexto de pandemia. Ver por ejemplo Benítez Larghi (2016).

del ciberactivismo en el futuro de esta acción colectiva: “hay un solo celular en toda la familia, es muy difícil si se quiere llegar a los barrios. Creo que se puede si se apunta a otro público que es la sociedad en general, hay mucha gente que adora la MDG y tiene todos los accesos a las redes.” (Isa, E28/6/21)

Conclusiones

En el universo de sentido de estos militantes, el espacio de lucha es siempre entendido en su registro físico: si no es en la calle, no es MDG. Es un espacio conquistado y habitado por la MDG ininterrumpidamente en los últimos catorce años. La pervivencia de este repertorio de protesta es un rasgo característico que debe preservarse para honrar su propia historia de resistencia.

La calle es el escenario para la expresión intensamente provocadora y disruptiva de los cuerpos sistemáticamente perseguidos y expulsados por la violencia policial, tanto como para hacer “presentes” a los asesinados, en las voces desgraciadas de sus madres y en sus fotografías que le ponen un rostro a la frialdad de la estadística.

La intensificación de la persecución policial hacia estos sectores justificada formalmente por el reaseguramiento de las medidas sanitarias aviva los ánimos de poner los cuerpos en la calle, porque paradójicamente son estos mismos cuerpos los que penan y penarán el confinamiento antes, durante y después de la pandemia.

Las huellas que dejan las intervenciones gráficas, tornan las calles céntricas en lienzos donde queda registrado el paso de la MDG y la denuncia de los culpables de tanto dolor. Este testimonio de lucha es una escritura callejera que trasciende el momento manifestante, una presencia material perdurable imposible en virtualidad.

Otros rasgos propios de la MDG son el despliegue de un nutrido repertorio de intervenciones artísticas y su textura vincular. Ambos involucran el encuentro físico y movilizan todo tipo de afectaciones corporales: abrazos, besos, risas, gritos, lágrimas, degustación compartida del mate. En consecuencia, en tiempos de COVID-19, habitar la MDG de acuerdo a los modos disfrutados durante tantos años pasó a ser una forma de exponer el cuerpo al contagio. El núcleo organizativo sugirió un Protocolo de bioseguridad, pero dadas las características poco orgánicas de la MDG, estas medidas no fueron respetadas homogéneamente, sobre todo en las intervenciones artísticas espontáneas en la calle.

El atravesamiento de lo “virtual” está presente desde la convocatoria de la 14MDG. Sin embargo, las prácticas realizadas adquieren sentidos diferenciados. Las redes sociales son vías para proporcionar información operativa referida a reuniones organizativas, logística o intervenciones artísticas planificadas. Esta modalidad de utilización del Facebook no es innovadora ya que se implementa desde los inicios de la MDG, más allá de algunos contenidos referidos a la coyuntura pandémica, como el Protocolo mencionado.

El debate se ve limitado por la prevalencia de acciones asincrónicas así como de comunicación unidireccional de los administradores hacia los usuarios, característica que también indica un emergente de las condiciones de posibilidad de intercambios discursivos bajo la vigencia de imaginarios sociales punitivistas,

ya que estas restricciones decididas por el núcleo organizativo intentan evitar mensajes violentos de sectores de la opinión pública cordobesa.

De acuerdo a las evidencias que resultan tanto del registro etnográfico como de la observación de la participación de los demás seguidores en el momento de la transmisión en vivo del evento, la falta de interacción entre dichos seguidores y los manifestantes en calle profundizó la vivencia de desconexión entre el mundo virtual y el real. La selección de lo que podía verse y oírse del “espectáculo de la calle” produjo una sensación de pasividad y ajenedad, en tanto ubicó a los espectadores como receptores pasivos de estímulos seleccionados por otros. Designé a este complejo de sensaciones producidas en la experiencia de la transmisión en vivo de la 14MDG como “televisación”: fue como ver televisión por medios “no televisivos”, pero reproduciendo su carácter no implicado y distante.

La modalidad virtual puede existir en paralelo y con funciones acotadas, pero no reemplaza a la marcha en la calle. Se significa como “necesaria” para aquellos afectados por la crisis sanitaria o temerosos del contagio, pero dista mucho de ser considerada una estrategia ciberactivista.

Es necesario diferenciar una innovación circunstancial de una transformación perdurable del formato de protesta: en definitiva, lo que se designó como virtual en esta edición fue mostrar lo que sucedía en la “realidad” de la calle.

Una revisión de la literatura del campo ciberactivista muestra oscilaciones entre posiciones optimistas respecto de los alcances democratizadores del uso de las mediaciones tecnológicas y cierto escepticismo crítico (Masip, Ruiz-Caballero y Suau, 2019). En este marco, este trabajo ha intentado mostrar las significaciones particulares que este grupo de militantes articulados en torno a una acción de protesta específica le han otorgado a la irrupción situacional de dichas mediaciones tecnológicas en su práctica política de tantos años. De este modo, se ha intentado tomar distancia de lecturas maniqueas que pudiesen resolver la pregunta formulada en términos de uno u otro polo de valoración de dicha práctica activista.

En el caso analizado el desarrollo de formas de participación digitalizadas está condicionado por varios factores que caracterizan la propia acción antirrepresiva, a saber: los pocos “cuerpos” y recursos técnicos comprometidos en su organización y la restricción en la difusión de imágenes que pudieran perjudicar a los activistas en una protesta contra fuerzas policiales. Estas dificultades se profundizaron por la insuficiencia de tiempo para organizar la modalidad virtual, debido al atraso a convocarla en pandemia.

En aquellos directamente afectados por la represión policial el ejercicio de ciberactivismo se presenta especialmente comprometido. En primer lugar, por la conectividad limitada para sectores populares. En segundo lugar, porque la modalidad de uso de las redes sociales de jóvenes de estas procedencias sociales tiende a ser exclusivamente recreativa. Finalmente, porque para tomar la palabra en la esfera pública se necesitan competencias técnicas, argumentales y de manejo de información actualizada, distribuidas diferencialmente en la sociedad. Este emergente puede inscribirse en un debate de orden más general que atraviesa la MDG como es el alcance interpelador de esta acción colectiva de protesta en aquellos que son las víctimas inmediatas de la conflictividad que se denuncia (Bonvillani, 2019b).

La implementación de esta modalidad etnográfica inspiró la reflexión sobre el papel de lo digital, tanto como una característica novedosa del propio objeto-MDG, como de su carácter de instrumento metodológico para lograr su conocimiento. En este marco, un emergente es que el mismo sentido de irrealidad que deslegitima al significante “virtual” cuando connota a la etnografía, se desliza cuando desde posiciones radicales se concibe al ciberactivismo como “militancia de escritorio”, desmovilizante porque no “pone cuerpos en la calle”.

Lo que inicialmente fue percibido como limitación –el no poder estar en la calle– terminó por posibilitar aproximarme a un “objeto” supuestamente muy conocido, desde una perspectiva que visibilizó nuevas dimensiones y preguntas en torno a las posibilidades de participar e investigar “dejando el cuerpo en casa” (Benski, 2012).

A partir del registro de la experiencia virtualizada de la 15MDG que realicé como investigadora fue posible objetivar que la transmisión en vivo en la modalidad implementada se constituyó en un acto individual y pasivo que amplificó la sensación de desencuentro y soledad producto del aislamiento social que se venía soportando desde hacía varios meses en el contexto de pandemia.

Dicho registro estuvo marcado no sólo por la ausencia de co-ubicación (no estar en el campo físicamente) sino fundamentalmente por la imposibilidad de la co-presencia (Beaulieu, 2010), con otros investigadores con los cuales compartimos esta experiencia desde 2013, así como también con los manifestantes. La imposibilidad material de la interacción cara a cara no fue morigerada por el intercambio de palabras o imágenes que hubiera sido posible utilizando de manera participativa los canales mediados tecnológicamente.

Marchar es en sentido estricto una acción que compromete el cuerpo, que implica movimientos coordinados con otros y con otras. Y por eso la MDG es tracción a sangre y política del abrazo, impensables de la virtualidad. La virtualidad no provee carnadura, olores, abrazos: ese encuentro que sostiene la acción en colectivo y acompaña, contiene y alivia en el dolor de la muerte y la mortificación. Por eso este virus de desacople corporal ha actuado como un policía de los abrazos al interrumpir los rituales que identifican a la MDG. Tal vez esa sea la dimensión más cruel de la pandemia: el abrazo imposible, las lágrimas reprimidas, el calor corporal prohibido.

Referencias bibliográficas

Alonso, Rocío (2017). *Cibermilitancia y Subjetividad(es) Política(s): Una aproximación a la Marcha de la Gorra desde la Etnografía Virtual* (Tesis de grado sin publicar). Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

Beaulieu, Anne (2010). “Research Note: From Co-location to Co-presence: Shifts in the Use of Ethnography for the Study of Knowledge”, *Social Studies of Science*, Vol. 40, N° 3, pp. 453–70. <https://doi:10.1177/0306312709359219>

Benítez Larghi, Sebastián (2016). “Desigualdades sociales y digitales: tras los rastros de la apropiación tecnológica entre jóvenes estudiantes secundarios de Argentina”, *Controversias y concurrencias latinoamericanas*, Vol. 8, N°13, pp. 68-79.

Benski, Tova (2012). "El cuerpo de las mujeres como un mensaje político vivo: el cuerpo individual y colectivo en las vigiliadas de las Mujeres de Negro en Israel", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, Vol. 4, N° 10, pp. 11-23.

Bonvillani, Andrea (2015). "El Código de Faltas de la provincia de Córdoba (Argentina) como dispositivo de poder. La construcción de la seguridad a partir de la equivalencia simbólica "joven pobre=peligroso"", *Revista Controversias y Conurrencias Latinoamericanas*, Vol. 7, N° 11, pp. 81-101. <http://ojs.sociologia-alas.org/index.php/CyC/issue/view/12/CyCL%20Vol7%20N11%20%5B2015%5D>

— (2016). "Habitar la Marcha: notas etnográficas sobre una experiencia de protesta juvenil", *Universitas Psychologica*, Vol. 14, N° 5, pp. 1599-1612. DOI: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.upsy14-5.hmne>

— (2018a). "Etnografía Colectiva de Eventos: La Cronotopía Paradojal de la Marcha De La Gorra (Córdoba, Argentina)", *De Prácticas y Discursos*, Año 7, N° 9, pp. 161-184. <https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/depracticasydiscursos/article/view/13050>

— (2018b). *Entre el folclore de la fiesta y lo irreparable de la muerte juvenil: la experiencia de la Marcha de la Gorra*. Buenos Aires, Grupo Editor Universitario.

— (2019a). "Negros de alma. Imaginarios racializados y juvenicidio en la Córdoba de las campanas". *Tabula Rasa*, N° 31, pp. 325-346. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742>.

— (2019b). "Vicisitudes de la construcción de la identidad colectiva en una experiencia de movilización juvenil en Córdoba (Argentina)", *Prácticas de oficio*, Vol. 2, N° 22, pp. 124-134.

— (2020). "Verdugueo: sentidos subjetivos acerca del hostigamiento policial que sufren jóvenes de sectores populares de Córdoba (Argentina)". *Polis*, N° 55, pp. 24-39. <http://dx.doi.org/10.32735/s0718-6568/2020-n55-1442>.

Bonvillani, Andrea y Roldán, Macarena (2017). "Politización de los cuerpos juveniles: la Marcha de la Gorra como performance multitudinaria", *Aposta*, N° 74, pp. 165-203. <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/bonvillani.pdf>.

Burgos, Edixela (2020). *Ciberactivismo, ejercicio de la ciudadanía y participación política en Internet*. Venezuela, Universidad Católica Andrés Bello.

Cefäi, Daniel (2008). "Los marcos de la acción colectiva. Definiciones y Problemas", en: Natalucci, Ana (edit.): *Sujetos, movimientos y memorias. Sobre los relatos del pasado y los modos de confrontación contemporáneos*. La Plata, Al Margen. pp. 49-79.

Colectivo de Investigación El Llano En Llamas (2020). *La foto revelada*. Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina (CEPSAL), documento electrónico <https://www.llanocordoba.com.ar/wp-content/uploads/2020/08/LA-FOTO-REVELADA.-Informe-completo-ok.pdf>, acceso 1 de febrero.

Estalella, Adolfo y Ardévol, Elisenda (2007). "Ética de campo: hacia una ética situada para la investigación etnográfica de Internet", *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 8, N°3, pp. 1-25. https://www.researchgate.net/publication/46910587_Etica_de_campo_hacia_una_etica_situada_para_la_investigacion_etnografica_de_Internet

Feixa, Carles (2021). "Generación blockchain: movimientos juveniles en la era de la web semántica", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 19, N°1, pp. 1-20. <https://dx.doi.org/10.11600/rlcsnj.19.1.4584>

Fernández Prados, Juan (2012). "Ciberactivismo: conceptualización, hipótesis y medida". *Arbor* 188(756), pp. 631-639. <https://doi.org/10.3989/arbor.2012.756n4001>

Fillieule, Olivier y Tartanowski, Danielle (2015). *La manifestación. Cuando la acción colectiva toma las calles*. Argentina, Siglo XXI.

Hine, Christine (2017). "From Virtual Ethnography to the Embedded, Embodied, Everyday Internet", en Larissa Hjorth, Heather Horst, Anne Galloway and Genevieve Bell (Edit.): *Routledge Companion to Digital Ethnography*. New York, Taylor & Francis. Pp. 21-28.

Masip, Pere; Ruiz-Caballero, Carlos y Suau, Jaume (2019). "Active audiences and social discussion on the digital public sphere. Review article", *El profesional de la información*, Vol. 28, N° 2, pp. 1-42.

Papacharissi, Zizi (2015). "Toward new journalism. Affective news, hybridity, and liminal spaces", *Journalism studies*, Vol. 16, N°1, pp. 27-40.

Pita, María Victoria (2010). *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires, Del Puerto/CELS.

Plaza Schaefer, Valeria y Sánchez, Delia (2021). "Actuación de las Fuerzas de Seguridad durante aislamiento social, preventivo y obligatorio en la Provincia de Córdoba", *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales*, Año 6, N° 12, pp. 573-591.

Postill, John (2017). "Remote Ethnography: Studying Culture from Afar", en Larissa Hjorth, Heather Horst, Anne Galloway and Genevieve Bell (Edit.): *Routledge Companion to Digital Ethnography*. New York, Taylor & Francis. pp. 61-69.

Rendueles, César y Sádaba, Igor (2014). “La hipótesis ciberpolítica: una aproximación crítica”, *Documentación Social*, N° 173, pp. 95-116.

Tamayo, Sergio y Torres, Ricardo (2015). “Apropiación social del espacio de la protesta”, en Hélène Combes, Sergio Tamayo y Michael Voegtli (coord.): *Pensar y mirar la protesta*. México, Universidad Autónoma Metropolitana. Pp. 381-415.

Tarrow, Sidney (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid, Alianza.

Valenzuela Arce, José Manuel (2019). *Trazos de sangre y fuego: Bio-Necropolítica y juvenicidio en América Latina*. Calas, Berlín.

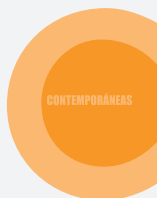
Winocur, Rosalía (2014). “Etnografías multisituadas de la intimidad online y offline”. *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 23, N° 4, pp. 7-27.

DOSSIER

**Salud y cuidados.
Intersecciones entre
las prácticas públicas
y las dimensiones
domésticas**

Salud y cuidados

Intersecciones entre las prácticas públicas y las dimensiones domésticas



por **Mariana Lorenzetti y Alfonsina Cantore**

Mariana Lorenzetti

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones
orcid.org/0000-0002-6189-535X
milorenzetti@fhycs.unam.edu.ar

Alfonsina Cantore

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad de Buenos Aires
orcid.org/0000-0001-8837-8435
alfonsinacantore@gmail.com

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Lorenzetti, Mariana; Cantore, Alfonsina (2023). “Salud y cuidados: intersecciones entre las prácticas públicas y las dimensiones domésticas”, *Etnografías Contemporáneas*, 9 (16), pp. 114-123.

En las ciencias sociales, y en el campo de la antropología en particular, las discusiones sobre los cuidados y autocuidados son un tópico de creciente interés para comprender las dinámicas que hacen al sostenimiento y reproducción de la vida cotidiana. Con la afectación de la pandemia por el virus SARS-CoV-2 (COVID-19) fue necesario revisar los distintos planteos en torno a los cuidados colectivos y personales, principalmente en el terreno de la salud. Se generaron discusiones y nuevas formas de aproximación a la luz de los desplazamientos entre los contornos de lo público y lo privado en distintas instancias de actuación. La reducción de la circulación, las actividades virtuales, los trabajos caracterizados como “esenciales”, entre otras cuestiones conllevaron a confinar la mayoría de las tareas en los hogares. Muchas de las acciones de cuidado se aunaron en el espacio doméstico desdibujando no solo las fronteras del “adentro” y el “afuera”,



sino la carga de responsabilidades públicas y personales. Tal condensación y redefinición de las coordenadas espaciales-vinculares, dieron paso a ciertas reconfiguraciones –no exentas de tensiones– en relación con el mantenimiento de la salud en su más amplia expresión.

En diversos contextos, las nociones de salud-enfermedad-atención-cuidados de distintas/os agentes sociales interpelaron no sólo a los sistemas públicos de salud, sino también a otras áreas de incumbencia. La pluralidad de las prácticas ligadas al sostenimiento de la vida complejizó los alcances de aquellas estrategias de afrontamiento centradas exclusivamente en las miradas biomédicas. En este proceso quedaron implicados diferentes espacios como los de seguridad, educativos, laborales, domésticos y comunitarios, donde las concepciones de salud-enfermedad articularon diversas agendas de trabajo fijando acentos y prioridades asociados a los cuidados de sí y de otras personas.

La interpretación de esferas de actuación compartimentadas (sanitarias, educativas, de seguridad, habitacionales, medioambientales, entre otras) comenzó a resquebrajarse, dando paso a pensar la salud y los cuidados en las múltiples reorganizaciones. Aquello que suele considerarse estrictamente biomédico, precisó de entrecruzamientos intersectoriales que implicaron tanto desplazamientos en el entendimiento de lo sanitario, como agendas de investigación atentas a pensar las reformulaciones de las nociones de salud puestas en juego en diferentes ámbitos.

En esta dirección, los trabajos que problematizan los cuidados en sus sentidos sociales, políticos y económicos, retomaron diversos abordajes teóricos-metodológicos para trabajar el proceso de la pandemia y postpandemia identificando continuidades y discontinuidades respecto de los modos y estrategias en la gestión de la vida. Tal como señala Karina Batthyány (2020) la trayectoria en las conceptualizaciones de los cuidados en América Latina ha ido tomando volumen a partir de las discusiones que han subsumido su especificidad dentro de otras categorías analíticas más amplias tales como división sexual del trabajo, producción y reproducción de formas de organización social, políticas públicas y adscripciones de género, entre otras.

En este recorrido, entonces, el cuidado como nodo heurístico adquirió peso propio en vinculación con aquellas perspectivas que pusieron bajo la lupa las configuraciones contemporáneas del bienestar social. El cuidado como categoría de análisis entrecruzó modos de reconocimiento de derechos y las discusiones éticas vinculadas a la manutención de la vida, como también en los debates en torno al mercado, al rol de las agencias estatales, las asociaciones comunitarias, las desigualdades de género, las crianzas, las tareas domésticas, las dimensiones afectivas, los sentidos altruistas, entre otros aspectos.

Si bien no hay una definición unívoca de cuidado en las investigaciones académicas, podemos decir que hace referencia a todas aquellas prácticas a través de las cuales es posible la supervivencia cotidiana, el sostén de la vida y la reparación de nuestros contextos (Fisher y Tronto, 1990; Rodríguez-Enríquez, 2015). Dichas actividades diarias cobran materialidad en las tareas y servicios tanto en los espacios domésticos, públicos y laborales. Como sostienen Annemarie Mol y Anita Hardon (2021) –en su trabajo traducido para este dossier– este carácter polisémico del término se expresa en la imbricación mutua de los contextos y las

dinámicas sociales particulares, así como también en los procesos de investigación que ponen en *movimiento* el cuidado en tanto categoría analítica.

De una u otra manera, los cuidados no están delimitados, ni son de fácil definición, en parte porque las dimensiones para analizar el cuidado son múltiples y van desde aspectos afectivos, materiales, simbólicos, políticos, individuales y sociales, temporales, etc. Sin embargo, las mismas características de multiplicidad del cuidado invitan a pensar que es un elemento central del bienestar humano (Faur y Pereyra, 2018) y, como tal, todas las personas atravesamos situaciones donde precisamos ser cuidadas (Tronto, 1993 y 2007). Para este dossier esta cuestión es un punto primordial porque separa la idea de que el cuidado se dirige hacia personas que presentan cierta dependencia y, por lo tanto, problematiza la idea verticalista del cuidado donde aparece un cuidador activo a un cuidador pasivo (Martín Palomo y Terrón, 2015). En este sentido, los artículos aquí reunidos dan cuenta de una distribución circular-concatenada de los cuidados no exenta de tensiones, donde muchas veces los roles y responsabilidades entre agencias estatales, mercado, familia y organizaciones sociales se presentan difusos y son objeto de disputas.

Precisamente, las autoras que enmarcan sus trabajos en la antropología de la salud (Mol, 2008; Pols, 2012; Esteban, 2003), fueron las primeras en enfatizar una idea de salud que, sin desligarse del ámbito sanitario, no se limita únicamente a este. La diferencia entre cuidar y curar ha cobrado fundamental relevancia para comprender que la primera excede a la esfera biomédica, aun cuando lo que afecte sea una enfermedad crónica (Mol, 2008) o, para nuestros intereses, la situación procesual de una pandemia. La “lógica del cuidado” que propone Mol invita a pensar el cuidado como acciones ante situaciones que se les presentan a las personas y tienen que resolver. Por lo tanto, para estas corrientes el cuidado es una práctica, una acción, que obliga a los actores a la flexibilidad y adaptación para obtener resultados que finalmente son impredecibles (Mol, 2008; Pols, 2012; Mol y Hardon, 2021). Este tipo de enfoque se preocupa por el accionar de las personas y sus posibilidades de hacer con su mundo circundante.

Otros análisis focalizan en la ética del cuidado en vinculación con el ejercicio de derechos y las necesidades de las personas de cuidar y ser cuidadas. El punto está en el sentido moral y colectivo del cuidado que se transforma así en una categoría política y social (Tronto, 1993). A partir de ese sentido sociomoral se dirimen los arreglos entre quienes necesitan de los cuidados y quienes reconocen la responsabilidad de ofrecerlos. En el cuidado se entrelazan una red de relaciones (Fisher y Tronto, 1990; Mol y Hardon, 2021) que traspasan la dicotomía cuidadora/o-cuidada/o, donde se ponen en juego los esquemas de corresponsabilidad entre instituciones sociales, mercados y los ámbitos gubernamentales (Tronto, 2007).

Es importante aclarar que, aunque las personas sean cuidadas y cuiden a lo largo de su vida, no se trata de olvidar las desigualdades y dificultades que se manifiestan ante las posibilidades de destinación de recursos materiales y configuraciones de redes sociales. En esta clave de lectura, los diálogos entre las investigaciones realizadas desde la perspectiva de la economía feminista y con enfoque interseccional constituyen un aporte fundamental para los debates del cuidado social como categoría analítica y política (Castilla y Canevaro, 2021;

Martín Palomo, 2008; Mol y Hardon, 2021 y en este volumen). Bajo la consigna “eso que llaman amor es trabajo no pago” (Federici, 2018), distintos análisis han procurado dar cuenta de la retribución económica que implica el trabajo doméstico y de cuidados efectuado sin remuneración alguna en los hogares. Asimismo, han problematizado la *feminización* de las tareas de cuidado que perpetúan la posición subordinada de las mujeres tanto en los ámbitos laborales como no laborales (Faur y Pereyra, 2018). Tal como señalan Dolors Comas-d’Argemir y Silvia Bofill-Poch, “el cuidado es trabajo (remunerado o no, formal o informal); tiene dimensiones normativas de obligación y responsabilidad, y conlleva unos costes financieros y emocionales” (2022: 3).

En tanto caja de resonancia, pensar en el encadenamiento de los cuidados llevados a cabo en las distintas esferas abre paso entonces a visibilizar las desigualdades de clase, género, adscripción étnica y con ello a las “vulnerabilidades en resistencia” (Lamas, 2021). Es en estas dinámicas procesuales y contextuales, donde se torna importante detener la mirada para interpretar de qué modos se descargan mandatos sociales hacia quienes se les atribuye la responsabilidad del sostenimiento de la vida (Fisher y Tronto, 1990) y los agenciamientos posibles de acuerdo con las condiciones sociales de existencia.

Que los cuidados no sean reconocidos socialmente tiene que ver, en parte, con que se los ha asociado exclusivamente al ámbito privado, lo que hace difícil que se los considere como trabajo debido a los componentes afectivos y morales que suelen condensar (Esteban, 2003). En términos generales, se deslegitima el tiempo y dedicación que los mismos conllevan y están naturalizados como aquellas actividades que corresponden a las mujeres y otros cuerpos feminizados por responder a la división sexual del trabajo (Comas-d’Argemir, 2000). Justamente, la pandemia colocó a los cuidados en el centro del debate y obligó a pensarlos de una manera más o menos reflexiva y con diferentes grados de androcentrismo en esas deliberaciones.

El proceso de la pandemia instó a pensar que “los cuidados son necesarios para que una vida sea vivible” (Faur, 2020) y que todas las personas tienen la capacidad de cuidar y necesidad de ser cuidadas más allá de su género. No obstante, el desarrollo de las actividades diarias requiere de habilidades, saberes y destinar tiempos que suelen atribuirse preponderantemente a mujeres y disidencias quienes han incorporado estos aprendizajes desde muy pequeñas (Fisher y Tronto, 1990; Comas-d’Argemir, 2000; Mol, 2008). En este sentido, si bien estas cuestiones quedaron bajo la lupa, tales consideraciones no necesariamente se tradujeron en distribuciones más equitativas de estas tareas, ni en una predisposición a revisar estructuras patriarcales enraizadas.

Las tareas de cuidado están lejos de poder sostenerse en soledad y aislamiento por más que, a simple vista, las medidas de contención de la pandemia promovieron enfáticamente el distanciamiento como vía privilegiada de cuidado. De allí que pensar en la producción de los cuidados como categoría para el análisis social de la coyuntura pandemia-postpandemia implicó desgranar las redes vinculares que obligadamente tuvieron que reencauzarse con el entrelazamiento de elementos de los más diversos.

¿Quién cuida a quién?, ¿qué actividades son consideradas cuidados?, ¿cuáles son/para quiénes?, ¿en qué términos se expresan y se aprenden las prácticas

de cuidados? constituyeron los ejes que, durante la pandemia al tránsito de la postpandemia, avivaron las discusiones respecto de las posibilidades de desfamiliarización y desfeminización de los cuidados, así como también el entendimiento de la provisión y distribución del cuidado como derecho. De allí que la agenda de investigación exprese la necesidad de indagar en la organización social de los cuidados poniendo en foco la construcción de redes y los distintos agentes intervinientes. En este sentido, la pandemia como punto de inflexión puso sobre relieve distintas interpelaciones respecto del peso de las responsabilidades del cuidado entre las agencias del estado, el mercado, la familia y las organizaciones comunitarias. En otras palabras, el proceso de la pandemia en tanto momento singular de “sufrimiento social” (Kleinman, Das y Lock, 1997) instaló en la agenda pública una dimensión olvidada del cuidado que es la “preocupación por” (Fisher y Tronto, 1990). Para las investigaciones esto significó la necesidad de recuperar las miradas de las economías de los cuidados, el cuidado como derecho y acción política, la dimensión ética y sus aspectos vinculares/afectivos (Batthyány, 2020).

Las posibilidades de generar otras tramas argumentales, sustentadas en el análisis de los corpus empíricos y que van a contrapelo de las tendencias que dicotomizan entre producción-reproducción, lo público-lo privado, estructura-agencia, lo individual-lo colectivo –por mencionar solo algunos– constituyen sin duda un punto de partida para abrir nuevas preguntas. Este ejercicio de desplazamiento constante puede ser fructífero a la hora de habilitar otras líneas de indagación y maneras de comprender las esferas de los cuidados y la salud en su sentido más amplio.

Bajo estas coordenadas, en este dossier reunimos un conjunto de trabajos que, a través de la presentación de problemáticas y situaciones específicas, contribuyen a comprender los reacomodamientos en las prácticas de sostenimiento y reproducción de modos de vida vinculados al repertorio de cuidados en contextos particulares. Cada artículo invita a detenernos tanto en las dimensiones sociales como en las configuraciones subjetivas que, en su mutua retroalimentación, hacen a los cuidados colectivos y personales. Todos ellos comparten y ponen de relieve la importancia de una mirada contextual, procesual y relacional para el entendimiento de las disputas en torno a los significados y prácticas de los cuidados. Los cinco artículos que integran el dossier, el conversatorio entre Dolors Comas-d’Argemir y Eleonor Faur junto con la traducción del trabajo *Caring* de Annemarie Mol y Anita Hardon, constituyen aportes sustantivos desde diferentes ángulos. Nos ofrecen claves de aproximación a las múltiples aristas de los debates respecto de los cuidados y la salud.

El artículo de Paulo Alves propone un recorrido teórico-metodológico para analizar la pandemia desde “las nuevas sociologías” y, por tanto, trae como propuesta pensarla como práctica social. El autor señala que la crisis que trajo aparejada la pandemia conllevó que aquellos supuestos de la vida cotidiana sean revisados por las rupturas y reacomodamientos ocurridos. Puestas en jaques las prácticas habituales de afrontamiento ante las dificultades presentadas, las personas desplegaron habilidades –esto es capacidad de asociar y vincular diferentes mediadores: objetos, técnicas, discursos, soportes de redes, relaciones sociales– que supusieron aprendizajes prácticos hacia nuevos arreglos sociales.

Así, desde este presupuesto, Alves insta a detenernos en una serie de preguntas: ¿Qué pueden decirnos las teorías sociales contemporáneas sobre las nociones de “acción”, “prácticas”, “experiencias”? ¿Qué desafíos teóricos-metodológicos tienen los análisis interesados en los procesos y en los modos en que los grupos sociales procuran configurar, inventar y adaptar respuestas para lidiar con las perturbaciones en el transcurrir cotidiano? Al retomar los planteos de Mol, apunta entonces a delinear una agenda de investigación ligada a comprender las praxis de los sujetos orientadas a afrontar nuevos escenarios y materialidades del contexto de pandemia-postpandemia. Propone así un análisis socioantropológico que no enfatice en las interpretaciones de los discursos, sino en las acciones que conllevan de por sí significados intrínsecos. Es decir, nos interpela a vincular tres aspectos centrales que hacen al curso de las acciones: la recuperación de construcciones pasadas, su actualización en las prácticas, las posibilidades y proyecciones a futuro.

El trabajo colectivo de Valeria Alonso, Sonia Fuentes, Paula Romero y Laura Sánchez apunta a las reinterpretaciones y continuidades en las relaciones de género al momento de cuidar. De la mano de los estudios feministas, sus preocupaciones se orientan a comprender cómo se expresan las desigualdades de género en los escenarios domésticos y laborales de cuidado desde las perspectivas de las/os trabajadoras/es de salud de la ciudad balnearia de Mar del Plata (Pcia. de Buenos Aires) durante la pandemia. A través de un abordaje etnográfico reconstruyen los relatos de mujeres y varones, de diferentes campos profesionales y ocupaciones en el ámbito sanitario, que remiten a los modos de producción de los cuidados en vinculación con las estrategias y aprendizajes desplegados en los distintos niveles de atención: Centros de Atención Primaria de la Salud y hospitales.

Las autoras problematizan las maneras en que performativamente opera el discurso institucional de la salud pública donde se homogeneiza las diferencias entre mujeres y varones bajo un ideal formal de igualdad, invisibilizando las desigualdades de género que se configuran en las acciones de cuidados y refuerzan la naturalización de los mandatos que estas suponen. En este contexto, las mujeres del sector salud, interpeladas como “trabajadoras esenciales”, vivenciaron el peso de la doble carga laboral: en el hogar y en sus empleos. De allí que, para desandar las situaciones desventajosas que atraviesan las trabajadoras de salud, las autoras inscriban su posicionamiento analítico recuperando un enfoque de género que no puede deslindarse del ejercicio de derechos de forma transversal en los espacios laborales y domésticos.

Por otro lado, Horacio Pereyra analiza las repercusiones de las medidas de Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO), durante los primeros meses de la pandemia, en las estrategias de supervivencia de las personas que viven en un barrio precarizado de Santiago del Estero. Mediante las conversaciones de quienes se acercan a la despensa-kiosco familiar para aprovisionarse de insumos, reconstruye las preocupaciones expresadas de quienes subsisten de “changas” –sin empleo formal estable–, donde la incertidumbre y el miedo, atraviesa la fragilidad de su presente. En este contexto, argumenta Pereyra, los sentidos del aislamiento y la imposibilidad de salir a trabajar encierran un conjunto de resquemores respecto de la posibilidad de cuidarse y cuidar de otras/os.

La fragilidad en los soportes-redes de los cuidados quedan al descubierto y las distintas acciones de las agencias gubernamentales encaminadas a mitigar

los contagios despiertan la desconfianza entre los/as vecinos/as del barrio. En este movimiento, visualizarse en riesgo y ser identificado/a como “un riesgo” para otros/as constituyen las tensiones que atraviesan el derrotero precario de sus vidas (Butler, 2009). Con este recorrido, Horacio Pereyra señala los vínculos entre las condiciones estructurantes de vida y las posibilidades de acción de las personas en contextos específicos como vía de entendimiento de lo que significó “vivir en pandemia” en los barrios pauperizados.

Por su parte, en el trabajo de Andrea Szulc nos encontramos que la pandemia posibilitó a una comunidad mapuche continuar con la recuperación de maneras propias de atender la salud y cuidados familiares e intergeneracionales enmarcados en el proceso de (re)territorialidad iniciada en meseta neuquina. A través del análisis de una experiencia de parto domiciliario desglosa como se entretienen las dimensiones políticas, comunitarias y domésticas de las acciones de cuidados que se instituyen como contrapuntos de las prácticas medicalizantes y formas de ejercicio de violencia obstétrica.

Así, indaga cómo se reactualizan las formas de entender el mundo para proyectarse y fortalecer la vida comunitaria mapuche, en tanto lo que se pone en juego no es solo el derecho individual de las mujeres al parto respetado, sino el reconocimiento de derechos colectivos de autodeterminación respecto de las maneras de habitar el territorio. En esta reactualización de la propia forma de parir mapuche, que no se escinde de vínculos de confianza con algunas profesionales de la salud, se evidencia el carácter inacabado de los procesos de medicalización y, por lo tanto, susceptibles a los reparos anclados en la activación de memorias compartidas con las cuales se accionan otros repertorios de cuidados. De este modo, la autora da cuenta de que parir, en ese territorio disputado y recuperado, es una acción de afirmación identitaria y política.

En vistas de ampliar las miradas respecto de los cuidados y su vinculación a la salud, incluimos las reflexiones resultantes de la invitación al intercambio, bajo formato conversatorio, que les propusimos a Dolors Comas-d'Angemir y Eleonor Faur. Nos interesaba la posibilidad de brindar a las/os lectoras/es otro tipo de acercamiento de los recorridos realizados de ambas respecto de las dimensiones propuestas en el dossier. De este modo, su escrito recupera el diálogo entablado entre ellas donde retoman cuatro ejes de análisis: trayectorias de investigación respecto a los cuidados; debates en torno al cuidado en Europa y Latinoamérica; impacto de la pandemia en los cuidados y sociedades cuidadoras.

En relación al primer eje, las autoras entrecruzan sus investigaciones asociadas al cuidado desde sus múltiples inserciones en espacios académicos, políticos y de gestión, mediante hitos y lecturas feministas que marcaron sus posicionamientos. En ese encadenamiento actualizan contrapuntos de convergencia y divergencia en los lugares de producción de conocimientos y acción, remitiendo a las coyunturas particularmente de España y Argentina. En el segundo eje, refieren a los debates de los cuidados preguntándose por la construcción de las masculinidades, la perspectiva interseccional, la familiarización, comunalización y mercantilización de los cuidados y los vínculos intergeneracionales. En el tercer eje, desmenuzan los modos en que la pandemia avivó la preocupación sobre cuidados. Recurren a la imagen de “palimpsesto” con el propósito de señalar las maneras en que se superpusieron aspectos ligados a las demandas de las mujeres

y disidencias, los cuidados comunitarios, la profesionalización y la (des)institucionalización de los cuidados, la discusión del rol de las políticas públicas y la configuración del mercado laboral. En base a estas cuestiones, en el cuarto eje, “sociedades del Cuidado”, reflexionan sobre la retroalimentación entre agendas de investigación, de activismo y de gestión. Se detienen, entonces, en los posibles desafíos de los sistemas de cuidado, la necesidad de acuerdos creativos correspondientes a diferentes contextos para dar contenido a un proceso político comprometido con la aserción de derechos postergados.

Para cerrar, incluimos la traducción de “*Caring*” de Annemarie Mol y Anita Hardon, un trabajo incluido en el libro *Pragmatic Inquiry. Critical Concepts for Social Sciences* editado por John Bowen, Nicolas Dodier, Jan Willem Duyvendak y Anita Hardon en el año 2021. En su recorrido, las antropólogas apelan a la noción de *collage* para referirse a los cuidados. En concreto, se trata de pensar en las “piezas” y los “ensambles” a modo de caleidoscopio que, según los contextos donde se presentan las situaciones, enlazan determinados vínculos entre personas, recursos, objetos y tecnologías. Con esta clave de lectura, focalizan en el cuidar como verbo: acciones comprometidas en pos de mejorar algo. En este camino, donde las personas se encuentran constantemente ante situaciones impredecibles, las actividades de cuidado tienen un doble carácter exploratorio y adaptativo. Si bien dichas situaciones incluyen improvisar con lo que está al alcance, no desatienden el papel que juegan las dimensiones de lo conocido y las lecciones aprendidas. De allí que, el nudo del trabajo apunta a problematizar las acciones de cuidado y los usos de las tecnologías en sus posibilidades, restricciones y tensiones. Mediante las ejemplificaciones del cuidar en el ámbito de la salud refieren a las tecnologías de cuidado, identificando los entornos y las coyunturas en su heterogeneidad; como así también las apropiaciones de técnicas y conocimientos de y en permanente transformación.

En tanto que el cuidar supone un concatenamiento de acciones desplegadas en varios puntos de una red, no es posible comprenderlo en un sentido lineal y requiere de ajustes permanentes. Tal como señalan, si bien las acciones de cuidado suponen trabajar en dirección de “vale como bueno”, no necesariamente esta cuestión es obvia e invariable. Sugieren, entonces, correrse de los a priori “de lo bueno” o “deseable”, para abrir la posibilidad de preguntarnos “para quién, de qué manera, bajo qué circunstancias, con respecto a qué” (pág.), teniendo en cuenta que las fricciones son constitutivas de esos mismos modos del cuidar. Desde estas consideraciones, proponen comprender las conceptualizaciones de cuidado como herramientas que, como tales, no deben imponerse al analista, sino brindarle la posibilidad de indagar e interpretar en contextos específicos de actuación.

Como se desprende del recorrido realizado en estas páginas, los modos de entrecruzamiento entre cuidados y salud han abierto un abanico profuso de dimensiones y planteos que desafían las distintas perspectivas de análisis. Sin la pretensión de agotar todas las aristas e interpretaciones posibles que pueden desprenderse de los textos aquí reunidos, las/os invitamos a hacer sus propias lecturas.

Para terminar, queremos expresar nuestro agradecimiento al equipo editorial de la revista que hizo posible la traducción del trabajo de Annemarie Mol y

Anita Hardon. Su trabajo de gestión y colaboración hizo posible su inclusión en este dossier. Igualmente, por la predisposición de permitirnos incluir el intercambio entre Dolors Comas-d'Angemir y Eleonor Faur, bajo el formato de coloquio, a modo de acercar la producción de conocimiento mediante una escritura amena y abierta hacia otras formas posibles de reflexión. En este caso, también manifestamos nuestra gratitud a ambas autoras que aceptaron este reto con entusiasmo y compromiso por la comunicación pública del quehacer académico.

Asimismo, agradecemos a los/as evaluadores/as que nos acompañaron durante este proceso y especialmente a todas las personas que se interesaron en la propuesta del dossier enviando sus artículos para disponerlos a las lecturas de quienes desean acercarse a la intersección entre cuidados y salud.

Referencias bibliográficas

Batthyány, Karina (2020) "Miradas latinoamericanas al cuidado", en Batthyany, K. (coord.) *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Buenos Aires, CLACSO; México DF, Siglo XXI. pp. 11-52.

Butler, Judith (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.

Castilla, María Victoria y Canevaro, Santiago (2021). "Masculinidad, intimidad y cuidados: ¿nuevas reconfiguraciones en la pandemia?" *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*; Año 20, N° 58, pp. 97-113.

Comas-d'Argemir, Dolors y Bofill-Poch, Silvia (2022). "Cuidados a la vejez en la pandemia. Una doble devaluación". *Disparidades. Revista de Antropología*, año 77, N°1. e001a. <https://doi.org/10.3989/dra.2022.001a>

Comas d'Argemir, Dolors (2000) "Mujeres, familia y estado del bienestar", en del Valle, T. (ed.) *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona, Ariel, pp. 187-204.

Esteban, Mari Luz (2003). "Cuidado y salud: costes para la salud de las mujeres y beneficios sociales. Género y cuidados: algunas ideas para la visibilización, el reconocimiento y la redistribución". En *Actas del Congreso Internacional Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado*. Donostia, pp. 13-14.

Faur, Eleonor (2020). "La organización del cuidado tiene una marca de género muy clara". *Página 12*, 28-12-2020 <https://www.pagina12.com.ar/313915-la-organizacion-del-cuidado-tiene-una-marca-de-genero-muy-cl> (consultado el 9-3-22).

Faur, Eleonor y Pereyra, Francisca (2018) "Gramáticas del cuidado", en Piovani, Juan y Salvia, Agustín (ed.) *La Argentina del siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual*, Buenos Aires, Siglo XXI. pp.495-532

Federici, Silvia (2018). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y*

luchas feministas. Buenos Aires, Tinta Limón.

Fisher, Berenice y Tronto, Joan (1990). "Toward a feminist theory of caring". *Circles of care: Work and identity in women's lives*, año 7, n° 5, pp. 35-92

Kleinman, Arthur; Das, Veena y Lock, Margaret (eds). (1997). *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press.

Lamas, Marta (2021) *Dolor y Política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*. Ciudad de México, Océano.

Martín Palomo, Teresa (2008). "Los cuidados y las mujeres en las familias/Care, Women and Families". *Política y sociedad*, año 45, n° 2, pp. 29-48.

Martín Palomo, Teresa y Terrón, José María (2015) "Interdependencias. Una aproximación al mundo familiar del cuidado". *Argumentos*, año 17, pp. 212-29.

Mol, Annemarie. (2008). *The logic of Care. Health and problem of patient choice*. London, Routledge.

Mol, Annemarie y Hardon, Anita (2021). "Caring". En John R. Bowen, Nicolas Dodier, Jan Willem Duyvendak, and Anita Hardon (eds) *Pragmatic Inquiry. Critical concept for social sciences*. New York, NY, Routledge, pp. 187-204.

Pols, Jannette (2012) *Care at a distance. On the closeness of technology*. Amsterdam University Press, Amsterdam.

Rodríguez Enríquez, Corina (2015), "Economía feminista y economía del cuidado. Aportes para el estudio de la desigualdad", *Nueva Sociedad*, núm. 256, pp.30-44.

Tronto, Joan. (1993) *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Hove, East Sussex, Psychology Press.

Tronto, Joan (2007). "Assistência democrática e democracias assistenciais." *Sociedade e Estado*, año 22, pp. 285-308.

Pandemia, práticas e vida cotidiana



por **Paulo César Alves**¹

Universidade Federal da Bahia
orcid.org/0000-0002-2802-7382
paulo.c.alves@uol.com.br

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo geral compreender a pandemia a partir de uma perspectiva da prática social. Parte do pressuposto de que a pandemia, mais do que um problema de distribuição geográfica de uma doença, constitui uma súbita ameaça ao fluxo corrente de práticas cotidianas. Sendo um processo de ruptura com o modo usual de se estar com os outros, a pandemia demanda o desenvolvimento de práticas para se lidar com as diferentes perturbações do ambiente percebido. Assim, tendo em vista a importância de compreender o que e como fazem os atores para responder aos cenários sociais, o artigo explora os princípios teórico-metodológicos de perspectivas socioantropológicas contemporâneas – as “novas sociologias” – que, inspiradas na fenomenologia-existencial e no pragmatismo, buscam esclarecer e explicitar questões acerca dos “modos de ser no mundo” de diferentes coletivos. Nessa perspectiva, a pandemia é configurada de acordo com o espaço onde se formula o questionamento; se constitui como algo que é feito na prática e de práticas, na sua materialidade, nas associações que os atores realizam em situações concretas. É justamente por estar necessariamente enraizada no mundo, que a pandemia adquire significação.

Palavras-chaves: pandemia, práticas, mundo da vida cotidiana, “novas sociologias.”

Pandemia, prácticas y vida cotidiana

RESUMEN

El objetivo general del presente artículo es comprender la pandemia desde la perspectiva de la práctica social. Parte del supuesto de que la pandemia, más que un problema de distribución geográfica de una enfermedad, constituye una amenaza repentina al flujo usual de las prácticas cotidianas. Como proceso de ruptura de la manera habitual de ser y estar con otros, la pandemia demanda el desarrollo de prácticas para hacer frente a las

¹ Doutor em Sociologia. Professor titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.



diferentes perturbaciones del entorno percibido. Así, dada la importancia de comprender qué y cómo hacen los actores para responder a los escenarios sociales, el artículo explora los principios teóricos y metodológicos de las perspectivas socioantropológicas contemporáneas -las “nuevas sociologías”- que, inspiradas en la existencial-fenomenología y el pragmatismo, buscan aclarar y explicar cuestiones sobre las “formas de estar en el mundo” de los diferentes colectivos. En esta perspectiva, la pandemia se configura en función del espacio donde se formula el cuestionamiento; se constituye como algo que se hace en la práctica y de las prácticas, en su materialidad, en las asociaciones que los actores realizan en situaciones concretas. Es precisamente porque está necesariamente enraizada en el mundo que la pandemia adquiere significado.

Palabras clave: pandemia, prácticas, mundo de la vida cotidiana, “nuevas sociologías”
Pandemic, practices and everyday life

ABSTRACT

The general objective of this article is to understand the pandemic from a social practice perspective. It starts from the assumption that a pandemic, rather than a problem of geographical distribution of a disease, constitutes a sudden threat to the current flow of everyday practices. As a process of rupture with everyday forms of being with others, the pandemic demands the development of practices to deal with the different disturbances of the perceived environment. Thus, in view of the importance of understanding what and how actors do to respond to social scenarios, the article explores the theoretical and methodological principles of contemporary socio-anthropological perspectives - the “new sociologies” - which, inspired by existential-phenomenology and pragmatism, seek to clarify and explain questions concerning the “ways of being in the world” of different collectives. In this perspective, pandemic is configured according to the space where the questioning is formulated; it is constituted as something that is done in practice and of practices, in its materiality, in the associations that the actors make in concrete situations. It is precisely because it is necessarily rooted in the world that the pandemic acquires significance.

Keywords: pandemic, practices, world of everyday life, “new sociologies”

RECIBIDO: 28 de septiembre de 2022

ACEPTADO: 02 de marzo de 2023

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Alves, Paulo César (2023) “Pandemia, prácticas e vida cotidiana” *Etnografías Contemporáneas*, 9 (16), pp. 124-139.

“Se um criador não é agarrado pelo pescoço por um conjunto de impossibilidades, não é um criador. Um criador é alguém que cria suas próprias impossibilidades, e ao mesmo tempo cria um possível [...] É preciso escrever líquido ou gasoso, justamente porque a percepção e a opinião ordinárias são sólidas, geométricas” (Deleuze, 1992: 171)

Introdução

Acredito que algumas das questões centrais do presente trabalho começaram a ser germinadas em 2021, quando, em pleno contexto de reclusão causado pela pandemia da Covid-19, fui convidado para realizar uma palestra on-line sobre doença e vida cotidiana. Duas ordens de preocupações, entre outras, surgiram desse evento. A primeira estava relacionada à compreensão socioantropológica da doença em sua dimensão pandêmica. A segunda dizia respeito ao novo contexto discursivo e técnico pelo qual me dirigia a uma plateia. Até então tinha pouca familiaridade em falar através de meios digitais. Recebi algumas instruções de como realizar determinados procedimentos técnicos para usar a plataforma que transmitia minha comunicação. Instruções certamente úteis. Ajudaram, por exemplo, a direcionar minha atenção a certos aspectos do processo comunicativo que, até então, desconhecia ou passavam despercebidos. Mas, não sanavam totalmente as minhas tensões e receios ao lidar com um novo contexto discursivo. Acostumado às relações *face-a-face* em sala de aula, agora, isolado no meu apartamento, me dirigiria a uma “plateia virtual”. Não me sentia seguro em como estabelecer relações de troca com interlocutores situados em diferentes localidades. Por exemplo, como me concentrar e emitir um discurso diante de uma tela de computador que apresentava algumas faces, sendo uma delas a minha, obrigando-me a ver minhas expressões faciais a todo momento?

Quando comeci a ministrar aulas à distância, logo após a essa palestra, e principalmente no retorno as aulas presenciais, tempos depois, essas dúvidas e inseguranças adquiriram outras dimensões na proporção que adquiria conhecimento – mais “familiaridade” – no uso dos meios digitais. Comecei a prestar maior atenção, por exemplo, nas diferentes associações entre discurso, imagem e escrita no contexto de aula. Em síntese, a crise causada pela pandemia da Covid-19 suscitou em todos nós, de formas diferenciadas, um saber prático, o desenvolvimento de experiências, direções, ações que realizamos no “mundo da vida cotidiana”.

O conhecimento, como observa Tim Ingold (2010), consiste, em primeiro lugar, em aquisição de habilidade (*enskilment*). O movimento do praticante habilidoso responde contínua e fluentemente a perturbações do ambiente percebido. Isto é possível porque o movimento corporal do praticante é, ao mesmo tempo, um movimento de atenção; porque ele olha, ouve e sente, mesmo quando trabalha. É esta capacidade de resposta que sustenta as qualidades de cuidado, avaliação e destreza, que são características da obra executada com maestria. Em outras palavras, o conhecer não reside nas relações entre “estruturas no mundo” e “estruturas na mente”; desabrocha dentro do campo de prática (*taskscape*) estabelecido através de sua presença enquanto ser-no-mundo. A cognição, neste sentido, é um processo em tempo real.

“Medo”, “reclusões”, “indecisões”, “incertezas”, “aprendizados” e “temporalidades” são conceitos importantes para a compreensão socioantropológica de uma pandemia. Devem ser levados em devida consideração para que possamos entender as diferentes atividades, acontecimentos e movimentos (trajetos) realizados pelos atores ao tratar, cotidianamente, com as perturbações do ambiente percebido. É importante que as pesquisas socioculturais deem mais atenção para as diferentes respostas – os “saberes práticos” – dadas pelos agentes ao lidar com as “problematizações”, “rupturas”, geradas por situações sociais críticas.

Mais do que um problema de distribuição geográfica de uma doença, a pandemia gera “rompimentos” com alguns dos pressupostos da vida cotidiana. Se constitui como uma súbita ameaça a “normalidade social”; ameaça um fluxo corrente de práticas, das coisas que usualmente fazemos no nosso dia a dia. A pandemia nos afeta em diferentes sentidos. Nela os medos se multiplicam e surge uma diversidade de alertas sobre as mudanças que estão ocorrendo no mundo da vida cotidiana. A pandemia põe em xeque muitas das nossas práticas familiares de lidar com o mundo e com os outros; confere contornos trágicos às situações de doença e aos cuidados à saúde; aponta para o inadmissível da situação. Ela nos amedronta, fundamentalmente, por nos colocar em situações nas quais as relações entre segurança e insegurança são problematizadas. Nessas situações, os atores adquirem habilidades - capacidade de associar ou arregimentar diferentes mediadores (objetos, técnicas, discursos) que lhe possibilitem agir e alcançar certos fins. São aprendizados práticos que chamam atenção para determinados aspectos no conjunto de novos arranjos sociais.

Uma questão, portanto, que nos parece central para os estudos socioantropológicos sobre a pandemia diz respeito ao seu envolvimento com o “saber prático”, com os processos de (re)associações entre diferentes sujeitos, discursos, instituições, objetos. Temática essa que requer certas atenções na condução teórico-metodológicos de uma pesquisa. Que implicações teórico-metodológicas que estão subjacentes neste conceito? O que as teorias sociais contemporâneas têm a dizer sobre o significado de “ação”, “práticas”, “experiências”? Que pressupostos ontológicos e epistemológicos essas teorias desenvolvem sobre o “que é o social” e “como estudá-lo”? Em síntese: Que desafios metodológicos elas lançam para as pesquisas interessadas na análise de processos, modos, estilos pelos quais as pessoas estão continuamente configurando, inventando e adaptando respostas para lidar com as perturbações geradas pela pandemia?

O presente artigo pretende explorar algumas dessas questões. Estamos particularmente interessados em compreender a pandemia a partir de uma perspectiva da “prática social”, o conceito central do presente texto. Para discutir o conceito de “prática”, recorreremos a um conjunto de teorias sociais contemporâneas – que aqui denominamos de “novas sociologias” - que partem do princípio de que ação é o ponto de partida para o entendimento dos fenômenos sociais.

O termo “novas sociologias” foi originalmente criado por Philippe Corcuff (2001), para designar um conjunto heterogêneo de teorias sociais que emergem a partir dos fins do século XX. No presente artigo, utilizamos esse termo para referir a uma plêiade de pensadores que, embora apresentem distintas problemáticas, guardam entre si uma certa familiaridade por compartilharem determinados pressupostos teóricos do movimento fenomenológico (principalmente Husserl,

Heidegger e Merleau-Ponty), do pragmatismo (particularmente William James, John Dewey e George Herbert Mead) e das chamadas “filosofias empíricas” ou “da prática”, desenvolvidas por pensadores como Gabriel Tarde, Bergson, Whitehead, Étienne Souriau, Michel Serres, Gilles Deleuze, Isabelle Stengers, entre outros. Há, em todos esses pensadores uma forte preocupação com as “realizações práticas”, com incertezas, estranhamentos e tensões geradas no “mundo da vida cotidiana” (*Lebenswelt*). São aportes teóricos particularmente interessados em compreender o que se passa no âmbito do fazer-se (ou do “em se fazendo”) e não apenas do já feito. Assim, em vez de privilegiar a busca de formas, de estruturas, de modelos, tomam como base a noção de ação, de atividades e ordenamentos nos quais os atores se envolvem na produção da vida cotidiana. Produções essas que estão sempre além dos freios teórico-metodológicos impostos pelos pesquisadores. Nesse sentido, chamam atenção para o fato de que não há limites precisos (início – fim) nos processos sociais; estão atentos a inesgotabilidade – e mesmo a indeterminação e imprevisibilidade – das ações; abandonam as prerrogativas lógicas do princípio da identidade para se ater às diferenças. Nelas, as narrativas ocupam um lugar fundamental como fonte de dados (Corcuff, 2001; Dosse, 2003; Joas, 1996; DeLanda, 2011).

O objetivo principal do presente artigo é identificar algumas das características teórico-metodológicas dessas “novas sociologias” que podem lançar novas perspectivas analíticas para as pesquisas sobre pandemia e os distintos modos, formas, estilos de ser no mundo de diferentes coletividades. Nesse sentido, o presente trabalho tem um caráter metateórico: procura identificar um conjunto de princípios, uma espécie de matriz do conhecimento, que condiciona ou orienta um determinado corpo teórico em sua totalidade pela sugestão de problemas-tipo e indicações de solução. Acreditamos que, ao discutir tais princípios, mesmo de forma abreviada, apontamos para alguns desafios que a noção de “prática” levanta para as pesquisas socioantropológicas.

O presente artigo está dividido em cinco seções. A primeira discute a relação entre “pandemia” e “medo coletivo”; a segunda analisa o significado de prática; a terceira e quarta parte referem-se às relações entre “cotidiano”, “ação” e “ato” e a quinta analisa o significado de pandemia como prática social.

Pandemia e medo coletivo

Muitos estudos históricos chamam atenção para a associação entre pandemia e medo coletivo. Citemos apenas dois exemplos: analisando as alterações sofridas pelas artes visuais em decorrência do impacto da peste negra que chegou à Europa em 1348, Maria Izabel Branco Ribeiro chama atenção para o pessimismo manifesto em imagens de destruição, sepultamento, abandono dos rituais fúnebres, sentimento de impiedade em relação aos mortos, o medo da contaminação e dúvidas sobre os caminhos a seguir. “A personificação da morte, com ossadas e corpos em decomposição, passa a ser frequente, originando o tema da Dança Macabra, ilustrativo do conceito de nascimento de marcar o início do final da vida” (Ribeiro, 2012: 71). A peste negra acentuou o movimento migratório das cidades menores e do campo em direção aos maiores centros urbanos, resultando um significativo aumento da população dessas cidades, alterando os

seus perfis culturais e criando assim as condições para o surgimento de uma nova geração de artistas e filósofos que passam a privilegiar cada vez mais questões espirituais e moralizantes. Algo semelhante pode também ser encontrado no imaginário sobre a gripe espanhola que surge logo após a Grande Guerra (1914-1918). Analisando o impacto da “influenza” (como os brasileiros também chamavam a epidemia) em São Paulo, Liane Maria Bertucci registra o pânico; os transtornos para a vida econômica e social da cidade (como, por exemplo, a desorganização no abastecimento de gêneros e no fornecimento de remédios, a falta de atendimento médico e hospitalar, cadáveres insepultos); os casos de loucura, as tragédias (suicídios e assassinatos) que aconteciam “no delírio da febre”. Atitudes que deixavam os paulistanos perplexos, gerando cada vez mais questionamentos. A “influenza desestruturou a organização da sociedade e colocou em xeque o saber científico sobre o sadio e o enfermo” (Bertucci, 2004: 395). Com o passar do tempo, essa pandemia instigou, entre outros aspectos, o desenvolvimento de pesquisas no mundo inteiro sobre virologia, sobre moléstias que até então tinham despertado pouco interesse na comunidade científica.

O medo coletivo explicita uma relação entre segurança e insegurança. Uma relação problemática na qual se põe em dúvida o conhecimento, a habilidade para agir em certas situações. Medo é sempre uma forma de problematização de determinados conhecimentos tidos como certos e do domínio que supomos ter sobre as coisas. Situações incertas e frágeis - provocadas por estados de “suspensão”, “quebra” - requerem aquisição de novos conhecimentos, de práticas para lidar com os novos reordenamentos no mundo da vida cotidiana, com a “nova normalidade” que aflora. Assim, podemos observar que o medo requer cuidados porque focaliza sobremaneira a atenção sobre mudanças nas interações sociais, sobre a produção de novas identidades e convivalidades que se forjam no contato com os outros.

Como é do conhecimento geral, a pandemia - Covid-19 - começou nos princípios de 2020. Uma doença infecciosa emergente, para a qual não havia tratamento, nem vacina, nem imunidade pré-existente e que se espalhava rapidamente pelo mundo. O número de pessoas infectadas aumentava diariamente; crescia a quantidade de pessoas que precisavam de estrutura hospitalar de maior complexidade para o tratamento dos sintomas graves; era assustador o número diário de óbitos. Os processos de tomada de decisão para o controle da doença se alteravam rapidamente, variando conforme aprendizado que se adquiria sobre a origem e distribuição do vírus (e infecção) em diferentes indivíduos e grupos. Apesar do intenso esforço de equipes internacionais de pesquisa, o conhecimento científico ainda era incipiente sobre o papel dos portadores assintomáticos; sobre as relações entre infecção e imunidade; a especificidade e sensibilidade dos testes diagnósticos. As mídias sociais, com grande velocidade, divulgavam dados estatísticos e informações sobre a pandemia. Nesse sentido, contribuíam para a institucionalização de um imaginário social sobre o covid-19, “espalhando” o medo.

Os dispositivos de biossegurança e práticas estavam restritos principalmente à quarentena, à instalação de cordões sanitários nas fronteiras dos Estados-Nações, ao distanciamento físico, maiores cuidados com a higienização e o uso de máscaras. Na prática, esses dispositivos assumiam múltiplos aspectos e sua implementação não só levantou uma série de desafios como produziu consequências sociais diversas. Por exemplo, o isolamento (ou resistência a ele) não

se dava da mesma forma para todos: dependia de quem e de onde ou em que contexto se encontrava isolado. Não devemos esquecer também que a higienização em locais sem infraestrutura de saneamento básico é problemática, como no Brasil em que aproximadamente 48% da população não tem coleta de esgoto. Além do mais, alguns países retardaram ou foram bastante lentos ao tomar medidas públicas no controle da epidemia, como foi o caso do Brasil, conforme amplamente noticiado pela mídia nacional.

Mais do que uma crise da saúde pública e da prática médica, a pandemia da Covid-19 afetou grandes coletividades, trazendo diferentes impactos na sociedade, na vida cotidiana das pessoas. Impactos, por exemplo, ao gerar o isolamento físico preventivo e obrigatório; alterações ou descontinuidades nas rotinas que organizavam nossas vidas; nas profissões e nas relações trabalhistas. Também aguçou distintas posições políticas na mobilização do sistema de saúde e acendeu tensões entre liberdade individual e as medidas de saúde pública. No caso do Brasil a crise sanitária provocada pela pandemia foi agravada ainda mais pela instabilidade política pré-existente, gerando um cenário de incertezas, descrédito internacional, ameaça de recessão econômica, proliferação de informações não confiáveis. As histórias sobre as experiências vividas na pandemia são diversas e as suas narrativas certamente vão se proliferar nos próximos anos. Em síntese, a pandemia, como a do Covid-19, teve (e tem) um grande poder de desestabilização, afetando em vários níveis e de diferentes formas o “mundo da vida cotidiana”, gerando com isso novas problematizações que demandam novos conhecimentos e práticas para lidar com os novos reordenamentos no convívio entre os atores sociais.

Desnecessário é afirmar que as diferentes alterações sociais provocadas pelo impacto do inesperado têm estimulado a realização de inúmeras pesquisas. A literatura sobre a pandemia torna-se cada vez mais volumosa. Como em qualquer conhecimento científico, são pesquisas que associam diferentes variáveis para o entendimento do fenômeno. No caso das ciências sociais, uma grande parte delas está voltada para analisar novas demandas sociais e tem como foco principal de atenção estabelecer associações entre a crise global da saúde pública e a organização e funcionamento dos serviços de saúde (Leo, 2021; Melnikow, 2022; World Economic Forum, 2021). Assim, por exemplo, temos pesquisas que exploram as diferentes experiências da pandemia vivenciadas por atores que trabalham com assistência à saúde; o desenvolvimento de meios não familiares desses profissionais para lidar com novas aflições; os transtornos provocados pelas mudanças significativas nos serviços de rotina; a exaustão mental e física (a exemplo do “burnout”) desses atores. Muitas pesquisas também estão sendo realizadas para compreender as mudanças nas relações de trabalho decorrente da situação pandêmica.

Contudo, ainda são poucas as pesquisas que se voltam para o entendimento das *práticas*, para a compreensão dos distintos modos de ser no mundo em um contexto pandêmico. A grande parte das pesquisas sociais está interessada em analisar as *interpretações* – portanto, ideias ou discursos – que os atores sociais têm (ou tiveram) das suas experiências; das razões que motivaram mudanças de condutas. Assim, terminam por não levar em devida consideração o que e como fazem os atores para lidar com novos cenários sociais; que habilidades e aprendizados desenvolvem; como estão associados os discursos, materialidades e práticas em situações pandêmicas.

O significado de prática

Ao se considerar a pandemia a partir de uma perspectiva da prática social é necessário observar alguns pressupostos teórico-metodológicos subjacentes ao conceito de “prática”. Em primeiro lugar, esse conceito não se reduz a uma questão de subjetividade, ao um modo individual de ser no mundo, mas às maneiras ou modos pelos quais sujeitos concretos interagem entre si e estabelecem associações entre diferentes variáveis que compõem o mundo da vida cotidiana. Prática, portanto, está “situada” nos processos interativos –que o movimento fenomenológico designa como “intersubjetividade”– e não nos indivíduos. Nessa perspectiva, a doença, por exemplo, é primordialmente concebida como processos tanto físico-mentais quanto interativos que envolvem diferentes atores. Ou seja, diferente das análises tradicionais sobre “representações da doença”, os estudos sobre práticas estão preocupados em analisar o “que se passa” efetivamente do ponto de vista daqueles que vivem situações concretas de enfermidade, como produzem ações com significados. Os significados são intrínsecos às próprias ações ou às associações entre atores e não um simples “rótulo” apostado a um ato.

É também importante enfatizar uma questão metodológica: a preocupação com “práticas sociais” não se reduz a colecionar descrições, “exemplos adequados”. A intenção é aprender, por esses exemplos, novas “lições” que inspirem teorias, formem novas ideias, mudem concepções. Nessa perspectiva, os estudos de casos não são conclusivos. Ou seja, não se caracterizam por buscar a estabilidade do fenômeno social. Como observa Annemarie Mol (2018: 296),

É possível prestar atenção ao que acontece na prática, por imaginar o que cada elemento num cenário indica sobre a realidade (problemas e preocupações) em jogo na prática, perguntando para as pessoas para aprender como elas lidam com as coisas e interpretando o que elas falam. A maneira mais importante é estudando ‘outras’ práticas também, para aprender sobre as duas pelos contrastes entre elas.

Nessa perspectiva, uma questão fundamental da pesquisa diz respeito ao que é relevante no entendimento das práticas. No seu instigante livro “The adventure of relevance. An ethics of social inquiry” (2016), Martin Savransky argumenta que “relevância” não é algo que nós subjetivamente acrescentamos às coisas. Ela é inerente às situações específicas pelas quais as coisas se “apresentam”. Ou seja, é porque as coisas importam em situações específicas que há um senso de obrigação imanente à pesquisa social. Um senso que é aprendido e tem caráter responsivo. É importante salientar, contudo, que adquirir um senso do que é aceitável, desejável em situações específicas, é sem dúvida um desafio para o pesquisador. Um desafio não apenas de ordem teórico-metodológica, mas com implicações políticas e morais.

O mundo da vida cotidiana

A preocupação em compreender práticas cotidianas é um fenômeno relativamente recente nas ciências sociais. Surge de forma mais sistemática a partir do último quartel do século XX com o florescimento de um conjunto de teorias que,

embora assumam diferentes configurações conceituais e desenvolvam problemáticas distintas entre si, partem de algumas premissas de ordem ontológica e epistemológica sobre o social, diferenciando-se, em vários aspectos, da “cultura sociológica” dominante nas ciências sociais desde as décadas de 1940 (Picó, 2003).

Em termos bem sintéticos, o modelo de conhecimento científico predominante até o último quartel do século XX estava principalmente fundamentado em duas grandes vertentes interpretativas. A primeira, partia do princípio de que a ciência para ser objetiva, para que possa apreender uma realidade que subsista “nela mesma” (uma entidade, portanto) e para que seu conhecimento seja válido e rigoroso, deve apreender relações causais e regularidades (estruturas, padrões, códigos, sistemas). Nessa perspectiva, o conceito de ação cede lugar ao de “sistema social” e o termo “social” refere-se a um status estabilizado de acontecimentos. Por outro lado, partia-se da premissa de que as ciências sociais e humanas devem desenvolver um enfoque “cognitivista” na compreensão do agir humano, se ocupando em reconstruir as motivações dos indivíduos (tomados como átomos básicos nos processos sociais). Nesse enfoque, o coletivo é apreendido como o resultado das agregações de comportamentos individuais.

Como chamam atenção muitos historiadores contemporâneos das ciências sociais (como Izzo, 2021; Joas, Knöbl, 2017; Dosse, 2003; Corcuff, 2001), a partir do último quartel do século XX esses modelos de conhecimento científico começam a ser questionados de forma mais sistemática. É nesse processo de auto reflexividade do saber científico que surgem as “novas sociologias”, como a sociologia fenomenológica e existencial; a etnometodologia; a teoria do ator rede; a teoria da ação criativa.

Todas essas teorias lidam, de forma explícita ou não, com um conceito chave: “mundo da vida cotidiana”. Por ser vago, é um conceito complexo, difícil de ser plenamente delimitado e operacionalizado. Como observa Georg Simmel (1939), a “vida cotidiana” é difícil de ser capturada porque está sempre *in statu nascendi*, algo constantemente envolvente, emergente e aderente. O conceito “mundo da vida” é um empreendimento teórico voltado principalmente para designar os fluxos de práticas sociais, sempre em vias de transformação e de concretização.

A contribuição de Alfred Schutz para o entendimento sociológicos do “mundo da vida cotidiana” é bastante significativa. Fortemente influenciado por Husserl, Weber, Bergson e William James, Schutz (1973: 208) argumenta que esse conceito se refere ao mundo no qual o “ser humano adulto, dentro da atitude natural, atua nele e sobre ele entre seus semelhantes”. Embora ampla, essa definição aponta para três aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, é um mundo de atuações, no qual os sujeitos não cessam de responder às ações dos outros. Mundo composto prioritariamente pelas associações de diferentes níveis de proximidade e distância, de familiaridade e estranhamento entre os agentes. Para Schutz, é uma propriedade intrínseca do ser humano a capacidade de iniciar processos novos e sem precedentes (embora necessariamente assentados em “contextos” pré-existentes), cujos resultados podem ser incertos e imprevisíveis. Um mundo que é sempre dado dentro de um horizonte de perspectivas. Ou seja, não é e nunca foi um mero agregado de coisas ou de pessoas isoladas, mas um mundo comum a todos que nele participam.

Em segundo lugar, trata-se de um mundo vivido na “atitude natural” – postura mental na qual o ator realiza os seus afazeres diários de forma espontânea e rotineira. Mundo que é tomado como pressuposto, real, organizado, familiar pelos seus atores. Portanto, é paramétrico. É uma fonte permanente de referência, de significado e evidência, de valores, julgamentos. Paramétrico não apenas porque nele os sujeitos estão imersos a maior parte das suas vidas, mas principalmente porque é por ele que se estabelece “limites” em relação às outras províncias de significados (como os sonhos, delírios, ficção, êxtases artísticos ou religioso etc.). Contudo, o mundo da vida cotidiana não é imune à revisão. É posto em questionamento sempre que algo coloca em suspensão seus pressupostos; quando uma nova experiência não pode ser incorporada ao marco de referência até então não questionado.

Em terceiro lugar, trata-se de um mundo no qual os atores têm um interesse (foco de motivação gerado em uma situação específica) eminentemente prático: contam com a “realidade social” para que possam realizar seus propósitos. Em síntese, o “mundo da vida cotidiana” é o horizonte de referência paradigmático através do qual os atores sociais interagem entre si, definem ações previstas de sentido e apreendem as realidades que lhes são dadas. Ou seja, o mundo das atividades práticas que desenvolvemos cotidianamente nas nossas vidas

Para lidar com o “mundo da vida”, os atores desenvolvem “estoques” de conhecimentos e domínios. “Receitas” que podem ser precisas e distintas; vagas e obscuras; e nem sempre estão livres de incoerências e contradições. É justamente por ter conhecimento e domínio dos objetos e relações sociais que realizam no cotidiano, que as pessoas tendem a considerar como “normal”, como “seguro” as suas relações com os outros, com os acontecimentos. Mas, é importante salientar que acontecimentos podem vir a perturbar, problematizar as normas, as nossas relações e entendimento do mundo; algo que ponha em questionamento nosso estoque de conhecimento. A pandemia é um exemplo significativo de um fenômeno que aguçava diferentes problematizações, não apenas em termos de saúde pública.

Ação e ato

Antes de prosseguir, é importante chamar atenção para o fato de que o termo “mundo da vida cotidiana” é usualmente interpretado por uma perspectiva cognitiva. Por exemplo, Berger e Luckmann, duas grandes referências para a “sociologia fenomenológica”, observam que o “mundo da vida” – “a matéria da ciência empírica da sociologia” – é “tomado como uma realidade certa pelos membros ordinários da sociedade” e a principal tarefa da sociologia é “tentar esclarecer os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana, a saber, as objetivações dos processos (e significações) subjetivas graças às quais é construído o mundo intersubjetivo do senso comum”. (1998: 36) Trata-se, portanto, de um tipo de análise que se volta mais para questões de “interpretação”, “conhecimento”, “simbolização”.

Desnecessário é dizer que a interpretação é um componente constitutivo do “mundo da vida cotidiana”. Mas é importante chamar atenção que a interpretação de uma dada experiência só é estabelecida em retrospectiva; é resultado

de uma atitude reflexiva sobre ações realizadas. Assim, devemos estar atentos à distinção entre “ação” e “ato”. O termo “ação” designa a conduta humana como processo em curso, ideado de antemão pelo ator (um projeto preconcebido). “Ato”, por sua vez, refere-se ao resultado de ações realizadas. Nesse sentido, grande parte dos estudos que lidam com questões da vida cotidiana tendem a se concentrar na análise de “atos” (ver Sheringham, 2009; Jacobsen, 2009; Heller, 1987; Douglas, 1971). Ou seja, a preocupação é com as razões, as justificativas, que os atores sociais têm sobre as “ações realizadas”.

Compreender a ação como fundamento último do “mundo da vida cotidiana” requer algumas considerações teórico-metodológicas. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer que toda ação requer um ímpeto inicial do(s) agente(s) para realizar algo – o “motivo” – e indica um percurso (trajeto), uma temporalidade, portanto. Ação, portanto, tem um caráter eminentemente dinâmico, sequencial, circunstancial, espacial. Um componente essencial da ação é a de estar sempre orientada para o futuro. Logo, é sempre possível haver incertezas e indeterminações entre um projeto, a ação assumida (o trajeto) e a sua conclusão. A ação desencadeada por um ator tem o poder de atingir ou afetar os outros, cuja reação (resposta) gera uma nova ação. Assim, o ator nunca é simples “agente”, mas também “paciente”. E, como observa H. Arendt (2010), devido à sua produtividade específica de estabelecer relações entre os atores, a ação pode violar limites e transpor fronteiras. Portanto, além de ter um componente de criatividade, há uma inerente imprevisibilidade do resultado da ação.

As formas pelas quais as ações realizadas por um agente são acessíveis aos demais são designadas por Schutz de “conduta”. Ou seja, a conduta nos “informa” sobre o modo dos atores fazerem (ou negligenciarem) algo. Conduta, portanto, é tanto um modo de ser quanto de conhecer. Há um aspecto importante no entendimento de conduta: a tipificação. Como argumenta Schutz (1973: 33). A ação, “no plano do senso comum, é sempre ação dentro de um marco inquestionável e indeterminado de construções tipificadas do enquadre, dos motivos, meios e fins, os cursos de ação e personalidades envolvidas e pressupostas. Pressupostas não apenas pelo ator, mas também pelo que fazem seus semelhantes. Desse marco de construções, que formam seus horizontes indeterminados, se destacam conjuntos meramente particulares de elementos que são clara e nitidamente determináveis”.

O significado de “conduta” nos remete a um aspecto fundamental do caráter temporal da ação – o de “conduta motivada”. Motivo é usualmente entendido pelas ciências sociais como um contexto de sentido pelo qual uma ação adquire significação. Mas, argumenta Schutz, a concepção de motivo requer maiores esclarecimentos, pois é necessário estabelecer uma distinção, usualmente não levada em devida consideração, entre “linhas de conduta” e “ato motivado”.

O ator, para lidar com as restrições existentes no mundo, traça linhas de conduta que podem ser ou não levadas a cabo. Para estabelecer uma linha de conduta é necessário que o ator atribua importância a aspectos selecionados da vida cotidiana (sistemas de relevância). Eleger um determinado fluxo de conduta depende do campo de possibilidades presentes no horizonte do ator. Cada possibilidade de ação leva consigo horizontes específicos de expectativas intencionais, de antecipações. Nesse sentido, todo “motivo” pressupõe um projeto (estado de coisas imaginado, que poderá ser levado a cabo por ações a

serem realizadas). Afirmar que toda a ação está orientada para um objetivo final não significa dizer que os passos que conduzem a ele sejam plenamente claros, concretos e distintos ao ator. No curso da ação - no seu trajeto - o projeto inicial pode ser reavaliado e um outro vir a tomar seu lugar seja porque as expectativas intencionais desapareceram do campo de percepção, seja porque foram encobertas por outros objetivos, ou ainda porque as previsões não se realizaram. Assim, no processo de executar a ação o ator lida com um conjunto de arranjos, de seleções de elementos significativos que a ele estejam disponíveis, para que possa alcançar um determinado fim. Em outras palavras, o estabelecimento de uma linha de conduta requer uma performance, um engajamento, uma atenção aos eventos e situações nos quais os atores estão envolvidos. A essa concepção de motivo, Schutz denomina de “motivo para” ou “a fim de”. Em síntese, a direção prática que se orienta para o futuro e as expectativas do “mundo da vida cotidiana” se expressa no “motivo para”, no “motivo a fim de”.

Mas o que é motivado pelo “motivo para”? Certamente não é o projeto em si, pois é possível projetar sem que haja nenhuma intenção de realizar tal projeto. Para que o “motivo a fim de” seja realizável é necessária uma decisão: a razão para o fazer, para transformar o projeto em desempenho. A essa classe de motivo, Schutz denomina de “motivo por que”. Do ponto de vista do ator, os “motivos por que” remetem a experiências passadas. Ou seja, alguns aspectos da situação tal e como era antes da ação são selecionados e, em seguida, considerados como as razões - no sentido de causa - da ação. Trata-se, portanto, de explicar a ação recorrendo-se ao passado. Mas, enquanto age, o ator não tem necessariamente em vista os seus “motivos por que”. A ação em curso (que ainda está se fazendo e que aparece na perspectiva de tempo futuro) - o “motivo para” - tem um componente de liberdade e criatividade. Só quando olhada retrospectivamente, sob a perspectiva do “motivo por que” é que a conduta aparece como determinada. Grande parte da produção socioantropológica está mais diretamente voltada para explicitar essas determinações, para analisar os “motivos por que”; enquanto as “novas sociologias” preocupam-se com os “motivos para”.

Em síntese, a ação está fundamentada em três importantes aspectos: a) recuperação de construções passadas (as ações são realizadas a partir de condições diretamente dadas e herdadas do passado); b) estas construções são atualizadas nas práticas e nas interações da vida cotidiana dos atores; c) e abrem de campos de possibilidades de atuação no futuro. Nesse aspecto, há sempre um componente de liberdade (que não é a mesma coisa de “livre-arbítrio”) nas ações humanas.

Pandemia como prática social

Tendo em vista tais considerações teóricas, cabe perguntar o que significa conceber a pandemia a partir das práticas desenvolvidas, no “mundo da vida cotidiana”, por distintas coletividades. Assim como a doença, a pandemia se constitui como uma forma de ruptura com o modo usual de se estar com os outros. Conforme argumenta Gadamer (1996), em contraste com a doença, a saúde manifesta-se em um tipo de sensação de bem-estar; uma sensação de que estamos abertos para novas coisas, pronto para embarcar em novas iniciativas e, esquecido de nós mesmos, pouco notamos as tensões e esforços a que estamos

submetidos. A doença é vista como uma “alteridade”, uma experiência peculiar de incompreensibilidade que atravessa a vida do doente. Nos afeta em vários sentidos. É um obstáculo aos projetos cotidianos em que estamos envolvidos; nos conduz a inquietação, ao desconforto.

A pandemia é problemática porque gera situações duvidosas, vivenciadas muitas vezes de maneira ambígua, que contêm tendências mutuamente exclusivas, cada uma delas igualmente plausíveis. Medos. Indecisões. Incertezas. Consequentemente, tais situações levantam para os atores uma preocupação com as respostas, com o poder lidar de forma mais controlável com as questões colocadas pela pandemia; desenvolver novas habilidades práticas nas diferentes situações nas quais os atores estão envolvidos. Ou seja, a preocupação de tornar conhecido o desconhecido

Uma situação problemática põe em xeque alguns dos nossos planejamentos. Ora, planejar é antecipar eventos futuro. Planejamento pressupõe que tenhamos certa segurança com respeito às estruturas básicas do mundo da vida, uma certa concepção de que o mundo da vida permaneça inalterado e, portanto, nos permita pensar na conduta futura. Como planejar – antecipar eventos futuros – em situações problemáticas, como no caso da pandemia? Como planejar se a confiança básica do mundo da vida está confusa, onde a insegurança torna-se um componente importante do nosso cotidiano?

As soluções encontradas pelos atores sociais envolvidos nas situações pandêmicas são múltiplas. Afinal, embora partilhemos com outros um conjunto de pressupostos (uma condição necessária, fundamental, para que possamos sustentar a nossa vida), o mundo cotidiano é sempre concretamente vivido por cada um de nós de forma um tanto específica. É o que faz com que tenhamos uma biografia particular. Desnecessário dizer, o que é seguro e normal para alguém não é necessariamente o mesmo para o outro. A confusão, a incerteza, a desordem não estão eliminadas no mundo da vida cotidiana. Conviver com a complexidade, a “desordem” e aprender a gerenciá-las nem sempre é uma tarefa simples. Nesse sentido, as análises socioantropológicas sobre a vida cotidiana estão mais atentas para as diferenciações, para os planos de referências, para a dinâmica e pluralidade das ações que constituem o cotidiano.

Deve-se enfatizar, contudo, que reconhecer a pluralidade no mundo não significa reduzir as análises socioantropológicas a meras descrições de práticas ou ações significantes. Para as “novas sociologias” é importante que o pesquisador conduza seu estudo em direção à articulação de teorias, à elaboração de conceitos e o traçado interrelações entre eles (a tarefa central de uma ciência). Um pressuposto metodológico fundamental dessas novas orientações teóricas é a de que o pesquisador, interessado na compreensão do mundo da vida cotidiana, esteja bem enraizado nos dados, na sustentabilidade empírica das conjecturas, e pense analiticamente a partir dos mesmos. Em outras palavras, são aportes analíticos que requerem do pesquisador um pensamento especulativo.

Notas finais

O presente artigo teve por objetivo geral discutir a pandemia pela perspectiva da prática social. Para isso, recorreu-se a perspectiva teórico-metodológicas das

“novas sociologias”: um conjunto de teorias que parte do princípio de que as pessoas ordenam a “realidade” em maneiras diferentes. Ou seja, mais do que procurar responder à pergunta sobre o modo como se conhece o mundo (interrogação epistemológica por excelência), as “novas sociologias” buscam esclarecer e explicitar a questão acerca dos distintos “modos de ser no mundo” de diferentes coletivos.

Nessa perspectiva, a pandemia não se reduz a uma entidade natural – “mórbida” – que se abate sobre a sociedade; uma substância evocada por um determinado “modelo explicativo abstrato” que nomeia a distribuição geográfica de uma determinada doença. Assim, em vez de enquadrá-la como uma entidade sobre a qual pode se formular diversos pontos de vista, a ideia de pandemia depende do ambiente onde a ela está situada. É configurada de acordo com o espaço onde se formula o questionamento; se constitui como algo que é feito na prática e de práticas, na sua materialidade, nas associações que os atores realizam em situações dadas, concretas. É justamente por estar necessariamente enraizada no mundo, que a pandemia adquire significação. Não aparece, portanto, como uma entidade isolada, mas dentro de um horizonte de projetos e trajetórias humanas.

Nesse sentido, é impossível encontrar um sistema integrado de significados que defina a pandemia uma vez por todas. Não há uma só versão da pandemia: ela é múltipla. O que não significa dizer que seja plural ou relativista. As diferentes versões da pandemia são feitas em espaços e tempos específicos nos quais os atores estão vinculados. Nessa perspectiva, parafraseando Annemarie Mol, uma pesquisa sobre pandemia não pode mapear um campo total, inteiro, sobre o qual podemos contar tudo.

Em vez disso, a pesquisa *praxiográfica* se assemelha a seguir uma trilha ou um caminho. Como pesquisadora, posso estar presente em um momento e depois em outro e me perguntar como estão vinculados. Da mesma forma, posso fazer perguntas em um lugar e depois em outro e pensar em que tipo de vínculos podem existir entre os dois lugares. (Mol, 2018: 298)

Assim, é importante estar mais atentos para a comparação entre diferentes linhas de condutas, diferentes processos pelos quais os atores elaboram as situações que compõem o mundo de todos, a vida cotidiana. Comparações que ultrapassam o plano da mera descrição (por mais acurada ou sistemática que seja) para que possam ser conceitualmente elaborados a partir dos dados, a partir de sólida investigação empírica.

Referências bibliográficas

Arendt, Hannah (2010). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitário.

Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1998). *A construção social da realidade*. Petrópolis, RJ; Vozes.

Bertucci, Liane Maria (2004). *Influenza, a medicina enferma*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.

Corcuff, Philippe (2001). *As novas sociologias. Construções da realidade social*. Bauru, SP: EDUSC.

DeLanda, Manuel (2011). *A new philosophy of society. Assemblage theory and social complexity*. London: Continuum International Publishing Group.

Deleuze, Gilles (1992). *Conversações*. São Paulo: Ed. 34.

Dosse, François (2003). *O Império do sentido: a humanização das ciências humanas*. Bauru, SP: EDUSC.

Douglas, Jack (1971). *Understanding everyday life*. London: Routledge & Kegan Paul.

Gadamer, Hans-Georg (1996). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.

Heller, Ágnes (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península.

Ingold, Tim (2010). “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação*, Ano 2010, N. 33(1), pp 6-25.

Izzo, Alberto (2021). *História do pensamento sociológico*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Jacobsen, Michael (2009). *Encountering the everyday*. New York: Palgrave Macmillan.

Joas, Hans (1996). *The creativity of action*. Cambridge, UK: Polity Press.

Joas, Hans & Knöbl, Wolfgang (2017). *Teoria social. Vinte lições introdutórias*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Leo, Carlo Giacomo (2021): “Burnout among healthcare workers in the Covid 19 era. A review of the existing literature”. *Frontiers in Public Health*, Ano October 2021, N. 9, pp. 1-6.

Melnikow, Joy (2022). “Frontline physician burnout during the Covid-19 pandemic; national survey finding”. *BMC Health Service Research*, Ano 2022, N. 365, pp.1-8.

Mol, Annemarie (2018). “Corpos múltiplos, ontologias políticas e a lógica do cuidado: uma entrevista com Annemarie Mol”. *Interface*, Ano 2018, N. 22, pp. 295-305.

Picó, Josep (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza Editorial.

Ribeiro, Maria Izabel Branco (2012). “Arte e doença: imaginário materializado”, en Monteiro, Yara Nogueira; Carneiro, Maria Luiza Tucci (comps): *As doenças e os medos sociais*. São Paulo: Fap-Unifesp.

Savransky, Martin (2016). *The adventure of relevance. An ethics of social inquiry*. London: Palgrave/Macmillan.

Schutz, Alfred (1973). *Collected Paperes I (The Problem of Social Reality)*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Sheringham, Michael (2009). *Everyday life. Theories and practices from surrealismo to the present*. Oxford: Oxford University Press.

Simmel, Georg. (1939). *Sociología I*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

World Economic Forum (2021). *The Global risks report*, 16th Edition. Zurich Insurance Group.

Desigualdades de género en la producción del cuidado

Narrativas de trabajadores/as de salud pública durante la pandemia en Mar del Plata



por **Valeria Alonso, Sonia Fuertes, Paula M. Romero y Laura P. Sánchez**

Valeria Alonso

Administración Nacional de Laboratorios e Institutos de Salud, Instituto Nacional de Epidemiología. Universidad Nacional de Mar del Plata.

Argentina.

orcid.org/0000-0002-5080-8986

valeria.alonso@gmail.com

Sonia Fuertes

Administración Nacional de Laboratorios e Institutos de Salud, Instituto Nacional de Epidemiología. Argentina.

orcid.org/0000-00-01-8999-7705

sofuertes.sf@gmail.com

Paula M. Romero

Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Psicología. Argentina.

orcid.org/0000-0002-7302-771X

paulamercedesromero@gmail.com

Laura P. Sánchez

Administración Nacional de Laboratorios e Institutos de Salud, Instituto Nacional de Epidemiología. Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.

Argentina.

orcid.org/0000-0003-0498-4855

laurasanchez3296@gmail.com



RESUMEN

En este trabajo nos preguntamos por el reconocimiento de la desigualdad de género en la producción del cuidado en salud desde la perspectiva de sus propias trabajadoras y trabajadores. Su objetivo consiste en analizar las narrativas de trabajadores y trabajadoras de salud pública acerca de las diferencias entre varones y mujeres en la producción del cuidado en los espacios públicos de trabajo y en los ámbitos domésticos. Con una aproximación cualitativa con enfoque etnográfico y perspectiva de género, realizamos entrevistas en profundidad con trabajadoras y trabajadores de salud pública de diversas profesiones y ocupaciones y observación participante en hospitales y centros de salud de Mar del Plata y zonas rurales durante el año 2021. El análisis de las narrativas fue de tipo hermenéutico. Encontramos que la desigualdad de género que existe en el sector salud no es visibilizada en los ámbitos laborales, mientras que aquella es observada en los ámbitos domésticos. Discutimos los resultados desde los aportes de los estudios de género y el feminismo en el contexto histórico y político actual.

Palabras clave: inequidad de género; salud pública; pandemias; investigación cualitativa; narrativa personal

Gender inequalities in care production from the narratives of public health workers during the pandemic in Mar del Plata

ABSTRACT

In this paper we ask about the recognition of gender inequality in the production of health care from the perspective of health workers. The purpose is to analyze the narratives of public health workers about the differences between men and women in the production of care in public work spaces and in domestic settings. From a qualitative approach and an ethnographic and gender perspective, we conducted in-depth interviews with public health workers from various professions and occupations and participant observation in hospitals and health centers in Mar del Plata and rural areas during the year 2021. The analysis of the narratives was hermeneutical. We found that the gender inequality that exists in the health sector is not visible in the workplace, while it is observed in the domestic spheres. We discuss the results from the contributions of gender studies and feminism in the current historical and political context.

Key words: gender inequality; public health; pandemics; qualitative research; personal narrative

RECIBIDO: 18 de septiembre de 2022

ACEPTADO: 6 de febrero de 2023

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Alonso, Valeria., Fuertes, Sonia., Romero, Paula M., y Sánchez, Laura P. (2023) "Desigualdades de género en la producción del cuidado desde las narrativas de trabajadores/as de salud pública durante la pandemia en Mar del Plata", *Etnografías Contemporáneas* 9 (16), pp. 140-162.

Introducción

“En el hospital entra todo, tenga obra social o no, sea rico, sea pobre. [...] Y no podemos tipificar una característica o un tipo de persona, para nosotros son pacientes y son todos iguales...” comenta Carlos (47 años), un trabajador del hospital regional de Mar del Plata. Esta idea que expresa el tratamiento igualitario en salud pública es recurrente en los servicios de salud. Evidentemente reproduce un discurso que tiende a evitar la discriminación social, étnica o de género en los efectores de salud y a significar la orientación universalista de la atención de salud en Argentina. No obstante, este discurso homogeneizante de la salud pública puede omitir e invisibilizar diferencias y diversidades a las que debería prestarse atención también desde una perspectiva de derechos.¹

Cuando la lógica igualitaria impide reconocer los conflictos y las diferencias entre los grupos sociales podemos enfrentarnos con una apariencia de igualdad que reproduce nada menos que las desigualdades del sistema capitalista y patriarcal. Desigualdades que resultan de complejos sistemas de relaciones de dominación y subordinación étnica, social y de género, que ubican a las mujeres e identidades feminizadas especialmente si son indígenas, migrantes y pobres en posiciones subalternas respecto de los varones, especialmente si son blancos y ricos. De modo que para persistir en la atención universal en salud pública con perspectiva de derechos es importante recordar, como señala Marta Lamas desde el feminismo, “que es posible tener relaciones igualitarias reconociendo diferencias” (Lamas, 2021: 103).

En este trabajo nos preguntamos por el reconocimiento de las desigualdades entre mujeres y varones en la producción del cuidado en salud desde la perspectiva de las y los trabajadores de salud pública.² Su objetivo consiste en analizar las narrativas de trabajadores y trabajadoras de salud pública acerca de las diferencias entre varones y mujeres en la producción del cuidado en los espacios públicos de trabajo y en los ámbitos domésticos durante la pandemia en Mar del Plata y áreas rurales circundantes. Como hipótesis, planteamos que existe un discurso predominante en la salud pública que homogeneiza las diferencias entre mujeres y varones según un ideal formal de igualdad que invisibiliza las desigualdades de género en la producción del cuidado en las instituciones de salud, mientras que los mandatos de género relativos a la división del trabajo de cuidado permanecen vigentes en los ámbitos domésticos.

1 Hace unos años una enfermera de un CAPS de una comunidad indígena en Tartagal, provincia de Salta, afirmaba: “aquí se hace medicina de la misma forma que todos” (Hirsch y Alonso, 2020: 8). Con un enfoque homogeneizante que buscaba otorgar igualdad a las personas que allí se atendían, en este caso la diversidad étnica quedaba invisibilizada y se obturaba la posibilidad de incorporar dispositivos de salud intercultural.

2 El trabajo forma parte del proyecto de investigación “Transitar de la pandemia a la postpandemia, desafíos y posibilidades de los nuevos escenarios en la salud pública desde las narrativas de sus trabajadores/as”, PISAC COVID-19 (cód. 077), Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo y la Innovación Tecnológica, 2020, implementado entre 2021 y 2022 por las Universidades Nacionales de Lanús, Córdoba, Santiago del Estero, Salta, Rosario, Misiones, Patagonia Austral, Villa María y el Instituto Nacional de Epidemiología en Mar del Plata.

Según Lamas (2002), el género fue entendido inicialmente como el conjunto de representaciones sobre la diferencia sexual que atribuye características femeninas y masculinas a cada sexo y sus actividades. Desde la academia feminista “se generalizó entonces el uso de la categoría género para referirse a la simbolización que cada cultura elabora sobre la diferencia sexual, estableciendo normas y expectativas sociales sobre los papeles, las conductas y los atributos de las personas en función de sus cuerpos” (Lamas, 2002:4). La manifestación de millones de mujeres contra la desigualdad sexista, la violencia y la represión sobre el cuerpo de las mujeres movilizó a la academia feminista a colocar el cuerpo en la agenda política, al analizar la constitución del sujeto sin desestimar la materialidad de la diferencia sexual. Sin embargo, la revisión crítica de la categoría plantea las limitaciones de entender el género como simbolización de la diferencia sexual, especialmente con la irrupción social y política de las demandas de los colectivos de la diversidad sexual e identitaria. A su vez, las asimetrías entre los géneros se intersectan con otras dimensiones como la etnia, la clase social y la generación, cuyas diferencias sobreimpuestas generan lugares de subordinación y opresión (Couto *et al.*, 2019). Según Débora Tajer (2012), en el proceso salud, enfermedad, atención-cuidados, las asimetrías de género establecen vulnerabilidades diferenciales relativas a los mandatos sociales generizados en el patriarcado, de acuerdo con modos específicos de vivir, enfermar, consultar, ser atendidas, atendidos y morir. En el campo de la salud, los estudios de género tienen hoy un doble desafío, continuar con el análisis del impacto desigual en el proceso de salud, enfermedad, atención-cuidados de mujeres y varones debido a las desigualdades de poder vigentes en el patriarcado, e incorporar la visualización de los colectivos LGTBI+ de la diversidad sexual e identitaria (Tajer, 2021).³

Diversas autoras señalan que los enfoques de género y derechos están entrelazados. Es decir, asumir la perspectiva de género supone un enfoque de derechos,⁴ algo que desde el feminismo se enfatiza con la visibilización del lugar social subordinado de la mujer, sujeta de violencias machistas, y la lucha por el restablecimiento de sus derechos, fundamentalmente desde la crítica radical a la alianza entre capitalismo y patriarcado. Desde la articulación entre género y derechos, Laura Pautassi (2007) recuerda el instrumento constitucional que provee la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer de 1979 (CEDAW) para garantizar la igualdad formal entre los géneros. La CEDAW regula las relaciones entre mujeres y varones en los ámbitos públicos, incluyendo las relativas al derecho al trabajo de las mujeres, los procesos de selección, la remuneración, la seguridad social, la protección de la salud y la maternidad, la ampliación de la autonomía de las trabajadoras y la formación profesional. Estos principios están muy lejos de alcanzar en la realidad de los países de América Latina y persisten desigualdades

3 El Decreto 721/2020 establece un cupo laboral para personas travestis, transexuales y transgénero que reúnan las condiciones de idoneidad. Al momento de realizar el trabajo de campo para esta investigación registramos el ingreso reciente de dos trabajadoras/es trans en el hospital provincial que no estaban aún trabajando durante el año 2020 de pandemia.

4 Asumir un enfoque de derechos debería incluir, a su vez, la perspectiva de género.

de género que generan inequidad en las relaciones laborales dentro del sector salud en Argentina.⁵

Los cuidados son centrales para la reproducción social de la vida cotidiana. Incluyen el cuidado de sí y de otras personas, como la satisfacción de las necesidades de niñas, niños, personas mayores, enfermas o con alguna discapacidad. Pueden realizarse en forma no remunerada en las familias o comunidades, o estar provistos por el estado o el mercado. Karina Batthyány (2020) distingue cuatro miradas analíticas al cuidado: la economía del cuidado, el cuidado como componente del bienestar, el derecho al cuidado y la ética del cuidado. En el campo de los cuidados relativos a salud, Tajer (2021) plantea que las dos principales áreas o esferas, la producción institucional y la producción doméstica de los cuidados en salud, pueden ser analizadas desde la perspectiva de género. La producción institucional del cuidado es realizada por el sistema de salud, público, social o privado. La composición por género de las trabajadoras y trabajadores del sector, las condiciones de trabajo, las prácticas generizadas, la capacitación en género del personal son criterios de análisis desde la perspectiva de género. La producción doméstica del cuidado de salud incluye las tareas generales asumidas en la organización familiar y comunitaria. Allí interesa su distribución por género y su visibilización.

La pandemia de COVID-19 es un hecho social que irrumpe de manera intempestiva en los espacios públicos y los domésticos. Las relaciones de trabajo se transforman durante el año 2020. En la Argentina, las trabajadoras y trabajadores de salud son declarados esenciales, de modo que están exceptuados del aislamiento social, preventivo y obligatorio (ASPO) para cumplir con sus funciones. Durante varios meses son los únicos que comparten las calles de las ciudades junto con las fuerzas de seguridad, algunos pocos transportes públicos y comercios de alimentos y productos de necesidad básica. El impacto en la vida cotidiana es importante, provocando una agudización en la crisis de los cuidados (Ramacciotti, 2020). El cierre de escuelas, clubes, centros de día delega en las familias la totalidad del cuidado de niñas, niños, adolescentes, personas mayores y con discapacidades diversas, en un contexto de pérdida de ingresos familiares. A su vez, la división generizada del trabajo dentro de las familias sobrecarga las responsabilidades de las mujeres, quienes también están más expuestas a la violencia doméstica por la convivencia con los agresores.⁶ Las mujeres no sólo trabajan cuidando en sus hogares, sino que suman tareas de cuidado en espacios comunitarios como comedores, asociaciones barriales, comités de emergencia,

5 Según Pautassi (2007), "los programas y políticas que se implementaron en América Latina desde principios de los años ochenta hasta la actualidad [...] no cuestionan la división sexual del trabajo y apuestan a la mayor productividad del trabajo doméstico a fin de facilitar el trabajo remunerado de las mujeres. Tampoco analizan las situaciones de segregación y discriminación que padecen las mujeres en el mercado de empleo productivo, sino que además se ubica la causa de las desigualdades y de la subordinación de las mujeres en su situación de pobreza y no en las relaciones sociales de clase y de género que caracterizan a los países de la región" (2007: 32-33).

6 El Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad (2020) advierte que durante la pandemia, en la Argentina las mujeres aumentaron la carga del cuidado y junto con niñas y niños se encontraron expuestas en mayor medida a situaciones de violencia, maltrato, abuso o explotación.

entre otros. Colectivos de la diversidad sexual e identitaria se organizan durante la pandemia y brindan cuidados comunitarios para la preservación de la vida desde los principios de solidaridad y cooperación propios del feminismo (Fournier, 2020).

Para las trabajadoras mujeres del sector salud, esenciales durante el ASPO, el incremento de las tareas de cuidado provoca mayor peso de la doble carga laboral, en el hogar y en el empleo, y aún de la triple carga laboral al sumar actividades de cuidado comunitario. Según Karina Ramacciotti (2020), cuidar en tiempos de pandemia conlleva una connotación colectiva y política que excede la responsabilidad individual. Su análisis debe contemplar las relaciones sociales entre los géneros que naturalizan el cuidado de las mujeres en el hogar y también en el hospital. En este trabajo nos concentramos en las narrativas de mujeres y varones trabajadores de salud pública en Mar del Plata sobre la organización generizada del trabajo en las familias y en los centros de salud durante los años 2020 y 2021 de pandemia.

Impacto de la pandemia en la producción del cuidado en salud

El sistema de salud argentino se caracteriza por su fragmentación. Desde lo administrativo, se encuentra descentralizado a nivel provincial y su estructura organizacional está conformada por tres subsistemas: la salud pública, la medicina privada y las obras sociales. A criterio de Eliana Aspiazu (2017) esta conformación segmentada lo convierte en un espacio complejo y a la vez desarticulado en su interior; además, la responsabilidad presupuestaria por la salud pública también está fragmentada y son las provincias y los municipios los responsables de responder por ella, quedando dicha asignación a criterio del presupuesto con el que cuenta cada zona. En este contexto, en las últimas décadas el sector salud ha incorporado una mayor proporción de mujeres entre sus profesionales y actualmente, en Argentina, salud cuenta con gran presencia femenina en todos sus subsectores (Aspiazu, Baldi y Lanari, 2011; East, Laurence y López Mourelo, 2020).

A pesar de la mayoría de mujeres, los puestos de trabajo están segmentados y las tareas que ellas realizan corresponden en su mayoría a ocupaciones técnicas, administrativas, de limpieza y gastronómicas, a diferencia de los cargos que ocupan los varones que trabajan en salud, ya que ellos se desempeñan en puestos jerárquicos y de gerencia, pero también se dedican a las ocupaciones profesionales hegemónicas (médicos, farmacéuticos). En la Argentina, Aspiazu (2017) refiere que “aún se mantiene la histórica segregación por género al interior de la profesión [...] y las jerarquías al interior de los equipos de salud [...] en los que [...] las mujeres aún son minoría en los cargos de mayor decisión y responsabilidad” (Aspiazu, 2017: 19). Las desigualdades de género que hacen que la mujer no acceda a cargos y puestos jerárquicos en salud en la misma medida que los varones, se hace extensivo al ámbito de los sindicatos de salud argentinos, algo especialmente grave en el ámbito sanitario, porque son espacios necesarios para la defensa de los derechos de las trabajadoras y trabajadores, y porque las brechas de género continúan vigentes en el sector. Al respecto, Aspiazu (2017) advierte que “a pesar de tratarse de un sector altamente feminizado, en la mayoría de los

sindicatos de la salud la proporción de mujeres trabajadoras no se refleja en las comisiones directivas de los sindicatos, así como tampoco se ha logrado incorporar la perspectiva de género como un eje prioritario de la política sindical” (Aspiazu, 2017: 20). Este panorama de segmentación ocupacional por cuestiones de género repercute en desigualdades a todo nivel, una de ellas corresponde a la brecha salarial que también se refleja en las condiciones laborales de las trabajadoras de la salud de la región, quienes perciben salarios inferiores en comparación con los varones del mismo sector (East, Laurence y López Mourelo, 2020). En Brasil, al igual que en la Argentina, por los bajos salarios en el sector salud, las trabajadoras y trabajadores deben tener más de un empleo para poder subsistir (Bitencourt y Andrade, 2020). Entre ellos figuran aquellos vinculados a las tareas de cuidado que, en América Latina, son prácticas ejercidas mayormente por mujeres, en un contexto laboral de características precarias e informales (Batthyány y Solari Scavino, 2018).

El trabajo remunerado de las mujeres en el sector salud se combina con las tareas de cuidado en el ámbito doméstico (East, Laurence y López Mourelo, 2020), lo que implica una sobrecarga laboral para las mujeres, quienes se están incorporando paulatinamente a otras profesiones del sector. En tal sentido, a pesar de que históricamente el sector salud argentino ha estado conformado por una mayor presencia de las mujeres en “las tareas semicalificadas relacionadas con los servicios de cuidado”, en las últimas décadas se está visualizando un incremento de las mujeres entre las y los profesionales de la salud (Aspiazu, Baldi y Lanari, 2011: 6).⁷ Reconociendo las desigualdades de género persistentes en salud, pero también desde la valoración de la progresiva incorporación de las mujeres en ocupaciones profesionales que implican una mayor jerarquía, Ramacciotti (2020) advierte el papel central que tienen en ello las ciencias sociales y la economía feminista. Ellas han realizado que permiten interpelar no sólo las tareas de cuidado, sino también el lugar natural que se le atribuye a la mujer en su rol de cuidadora, madre y cónyuge tanto dentro como fuera del hogar. Ello deriva en la naturalización de un trabajo feminizado remunerado (como en el caso de las ocupaciones en salud) y no remunerado, asociado a las tareas del hogar naturalizadas y reforzadas por los mandatos de género.

Un hito que ha permitido recuperar la agenda de las ciencias sociales y los feminismos para interpelar las tareas de cuidado y las desigualdades de género en el sector salud, corresponde a la pandemia por COVID-19 que puso en evidencia la crisis de los cuidados. En la Argentina, en el año 2019 se instituyó el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, el cual ha trabajado sobre la redistribución más justa de las tareas de cuidado. Tareas que históricamente fueron resueltas en el ámbito privado y por lo tanto quedaron invisibilizadas y naturalizadas, lo que ha derivado en su falta de reconocimiento político, económico y social (Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, 2020). Esto significa que las desigualdades de género en torno a las tareas

⁷ Aspiazu (2017) también advierte que en las últimas décadas en el sector sanitario argentino las mujeres están incorporándose a los cargos de disciplinas hegemónicas como la medicina, no obstante la tendencia ocupacional de la mujer en el ámbito de la salud es más frecuente en las actividades subalternizadas, entre las que se destaca enfermería.

de cuidado y las que corresponden a las del sector salud no son cuestiones de último momento, sino que corresponden a demandas sociales históricas de diversos colectivos profesionales, que durante la pandemia fueron postergadas nuevamente. Para Ramacciotti y Testa “la pandemia de la Covid-19 evidenció, como nunca antes, la perdurabilidad de problemas de larga data dentro del sector de enfermería y las dificultades para poder resolverlos” (2021: 3). Mientras que Tajer señala que “las mujeres más pobres tienen más demandas de cuidados y menos posibilidades de resolverlas si el Estado no lo garantiza” (2021: 4). En este sentido, la pandemia ha tenido un impacto en las mujeres en general y particularmente entre las trabajadoras del sector salud. La esencialidad de las tareas del sector salud sacó a la luz problemáticas enquistadas, como por ejemplo, la falta de personal y la sobrecarga de trabajo. Las que si bien motivaron la incorporación de más personal, “las características contagiosas de la enfermedad y la incertidumbre biocientífica motivaron momentos de sobrecarga laboral, estrés y dudas frente a la falta de claridad en torno a las medidas de bioseguridad” (Ramacciotti, 2022: 13). Ello agravó el desgaste de las mujeres, quienes frente al cierre de escuelas y otros espacios de cuidado, debieron abocarse más que nunca a los cuidados domésticos no remunerados (East, Laurence y López Mourelo, 2020).

En estudio de la región se han encontrado resultados similares al impacto de la pandemia en la Argentina. Por ejemplo, en Brasil se destaca que la pandemia ha servido para que el sector profesional de la salud y el gobierno pongan atención para generar las condiciones necesarias que permitan reconocer formalmente el trabajo de los cuidados que son realizados por mujeres de sectores populares (Bitencourt y Batista Andrade, 2021). En Uruguay, incluso antes de la pandemia, se ha evidenciado que las mujeres son las que más se dedican a las tareas de cuidados no remunerados en salud (Batthyány Dighiero y Solari Scavino, 2018), lo que da cuenta de un panorama desigual e informal que no solo socava los derechos de las mujeres sino que se agrava en un contexto de emergencia sanitaria mundial donde los países de la región, incluyendo Argentina, aún no han repartido las tareas de cuidado de manera equitativa entre mujeres y varones (Tajer, 2020).

La pandemia en Mar del Plata

Mar del Plata es una ciudad balnearia del partido de General Pueyrredon, ubicada en la provincia de Buenos Aires. Es uno de los conglomerados urbanos más importantes de la costa atlántica bonaerense. Año a año la población está en constante aumento y debido a su condición de ciudad turística el nivel de habitantes aumenta en la temporada estival. La población estimada del partido es de 660.000 habitantes, superando apenas la cantidad de mujeres sobre los varones (Municipalidad de General Pueyrredon, 2022). A pesar de ser la ciudad balnearia más importante de la Argentina, un tercio de su población se encuentra por debajo de la línea de pobreza (INDEC, 2022).

La diversidad cultural de Mar del Plata es muy amplia, conviven colectividades constituidas a partir de migraciones internas, países limítrofes y extracontinentales. La diversidad también se expresa en la presencia de organizaciones

que promueven la diversidad de género como colectivos de distintas procedencias, con las filiales en Mar del Plata de la Federación Argentina FLGTB y la Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros de Argentina ATTTA. Las desigualdades sociales se expresan geográficamente entre la zona céntrica y los barrios periféricos de la ciudad. La popular ciudad turística marplatense esconde la realidad de una población con uno de los mayores índices de desocupación del país.

En este contexto, la crisis sanitaria provocada por la pandemia de COVID-19 conlleva la agudización de la pobreza y la desigualdad. Se estima que en 2020, cerca de 100.000 personas cobraron el ingreso familiar de emergencia otorgado por el gobierno nacional, correspondientes a dos de cada cinco hogares, además de la asignación universal por hijo o hija y otros planes sociales. Las organizaciones sociales y entidades vecinales y barriales principalmente conformadas por mujeres, rápidamente se organizaron para contener la crisis social y generaron un mecanismo de asistencia que terminó por transformarse en una red de contención sin precedentes: los comités barriales de emergencia (CBE). Esta red de cuidados comunitarios comenzó con un puñado de comedores y organizaciones para paliar el hambre, y creció de manera exponencial para extender sus actividades a la asistencia sanitaria con un amplio despliegue territorial para la atención de la violencia de género e institucional (Que Digital, 6 de junio 2020).

El sistema de salud pública en la ciudad cuenta con establecimientos de los tres niveles de atención, los que fueron adecuados durante la pandemia. Los institutos nacionales realizaron diagnóstico y rehabilitación. Los hospitales provinciales, materno-infantil y hospital interzonal general de agudos, contaron con internación para COVID-19. Adicionalmente, se habilitaron dos Unidades de Pronta Atención y un hospital modular para internación. A nivel municipal, existen 35 Centros de Atención Primaria de la Salud que conforman una red que articula con el Centro de Especialidades Médicas

Imagen 1.- Hospital Interzonal General de Agudos



Fuente: Paula Posada Campoy, 2021.

Ambulatorias (CEMA).

En Mar del Plata funcionan todos los niveles de educación formal, jardín, preescolar, primario, secundario, terciario y universitario. El ASPO dispuesto por el gobierno nacional en 2020 modificó las dinámicas sociales, educativas, de ocio, recreación, laborales. Todas las instituciones educativas cerraron hasta la semipresencialidad alcanzada en el segundo semestre y el restablecimiento de la presencialidad completa a partir de agosto de 2021. También en 2021, durante la segunda ola de COVID-19, se volvió a interrumpir la presencialidad educativa durante cinco semanas entre mayo y junio, hasta que a partir del cambio de fase se autorizó la vuelta de las actividades en las escuelas (La Capital, 2 de agosto de 2021). Ello modificó las lógicas de relación entre las familias y la escuela, con un impacto muy fuerte en los espacios domésticos y también en los laborales. El hambre, la desocupación, la violencia, se vieron agudizadas por la pandemia en los ámbitos domésticos y comunitarios. Según testimonios en periódicos locales: “ya no es el nene que venía a hacer el apoyo escolar a la tarde y de paso tomaba la leche. Ahora es la familia caminando cuadras buscando comedores o merenderos para poder asistir a todo el núcleo familiar completo” (Que Digital, 6 de junio de 2020).

El desplazamiento de la actividad escolar al ámbito doméstico y la sustitución de las actividades presenciales por los entornos virtuales profundizó las desigualdades sociales en el acceso a la educación debido a la disponibilidad de internet y computadoras. *La Capital* (13 de septiembre de 2020) titula “Los desconectados del sistema educativo en virtualidad”, y alude a niñas y niños “de barrios de la periferia o zonas rurales que dejaron de participar activamente de la vida escolar porque carecen de la tecnología necesaria y los docentes buscan alternativas para mantener el vínculo”. Durante los años 2020 y 2021, Mar del Plata replicó las medidas provinciales y nacionales de distanciamiento social y reducción de actividades presenciales. Además de las escuelas se cerraron los espacios de recreación como los polideportivos, clubes, centros de jubilados y jubiladas. Ello alteró drásticamente la vida cotidiana de las familias y en ellas las mujeres han incrementado las tareas de cuidado junto con las laborales debido a la división generizada del trabajo en el ámbito doméstico. La campaña “Alimentando resistencia: mujeres protagonistas en la lucha contra el hambre y la pandemia” visibiliza las tareas que realizan las mujeres y que no suelen ser reconocidas aún cuando resultan esenciales para el contexto de aislamiento y el acontecer cotidiano de actividades sociales y económicas (Que Digital, 31 de octubre 2020). Esas actividades sociales y económicas las desarrollaron las mismas mujeres en los espacios laborales, como el sector salud, con una constitución mayoritaria femenina. Sus trabajadoras han sufrido especialmente la doble carga del cuidado, puesto que además organizar el hogar, el cuidado de hijas e hijos, la alimentación y la limpieza, fueron consideradas esenciales para la contención de la pandemia.

Metodología

Trabajamos con un diseño metodológico cualitativo de enfoque etnográfico y perspectiva de género. Para contemplar la diversidad de profesiones y ocupaciones, entrevistamos a trabajadoras y trabajadores de los tres niveles de atención

de salud en Mar del Plata, en el período que se extiende de marzo a diciembre de 2021. Buscamos incorporar una temporalidad en las narrativas que cubren las experiencias desde los primeros meses de la pandemia en 2020 hasta fines del año 2021. La situación epidemiológica abarca el período desde el momento en que no existía circulación comunitaria viral hasta la aparición de los primeros casos y muertes en nuestro país y las sucesivas olas de la pandemia, llegando hasta fines de 2021. Las primeras entrevistas fueron virtuales debido a las restricciones sanitarias vigentes y progresivamente avanzamos hacia el trabajo de campo con entrevistas presenciales y observación participante en hospitales nacionales y provinciales, el CEMA y los CAPS de zonas urbanas, periurbanas y rurales. Ello permitió recuperar el enfoque etnográfico y la relevancia metodológica del trabajo de campo (Guber, 2011), reconocida como el valor de haber estado realmente allí (Geertz, 2003).

Entrevistamos a 45 trabajadoras y trabajadores, 30 mujeres de 27 a 56 años y 15 varones de 35 a 65 años, con las ocupaciones de enfermería, medicina, kinesiología, psicología, nutrición, fonoaudiología, trabajo social, terapia ocupacional, bioquímica, imágenes, limpieza y administración. Del total de entrevistadas y entrevistados, diez se reconocen descendientes de pueblos originarios y cinco refieren comprender una lengua indígena.⁸

Con un primer análisis del *corpus* narrativo construimos dimensiones, subdimensiones y categorías que se organizaron en la elaboración de una base de datos cualitativa.⁹ Las principales dimensiones identificadas son: escenarios de trabajo, hitos, transformaciones, modos de producción del cuidado, emociones, aprendizajes, desafíos, enfermedades crónicas no transmisibles, salud sexual reproductiva y no reproductiva, salud mental e implicaciones mutuas en el trabajo de campo. Para la composición de este artículo seleccionamos las narrativas de mujeres y varones según la profesión y ocupación correspondientes a las dimensiones de *modos de producción del cuidado y aprendizajes*.

Los modos de producción del cuidado incorporan las acciones que constituyen a las trabajadoras y trabajadores y su relación con las personas usuarias de los servicios de salud y con los procesos de la institución (Franco y Merhy, 2016). Esta dimensión involucra las subdimensiones de cuidado de sí, autocuidado personal; cuidado colectivo al interior del equipo de trabajo, cuidado de las y los otros (hacia usuarias y usuarios) o hacia el ámbito doméstico, la familia, incorporando el género de quien narra. La dimensión *aprendizajes* contempla, entre otras, las subdimensión de las experiencias de las trabajadoras y trabajadores que hacen referencia a las reflexiones en sus narrativas sobre el género. En este artículo se buscó identificar en las narrativas los discursos diferenciales de género en relación al cuidado institucional y doméstico. El análisis de las narrativas fue de tipo hermenéutico, combinado con las notas de campo producidas durante la observación participante en los efectores de salud. De acuerdo con

8 Se tomó consentimiento informado a las y los participantes y el protocolo de investigación fue aprobado por el Comité de Ética en Investigación de INE/ANLIS.

9 Esta base de datos toma como punto de partida las narrativas de trabajadoras/es de salud de centros y hospitales públicos de las regiones de Noreste/Litoral, Noroeste, Pampeana, Centro, Gran Buenos Aires y Patagónica en Argentina. Proyecto PISAC COVID-19, cód. 077, 2022.

el sentido otorgado por Sirimarco (2019) a la narrativa antropológica intentamos desplegar el campo en su complejidad de prácticas y relaciones, de modo de identificar las principales problemáticas, estrategias y prácticas de cuidado y a partir de allí detectar las dimensiones cualitativas emergentes en relación a las desigualdades de género en los ámbitos domésticos e institucionales de las trabajadoras y trabajadores.¹⁰

Narrativas de la producción del cuidado institucional y doméstico de trabajadoras y trabajadores de salud

A partir de las narrativas de trabajadores y trabajadoras de salud pública y la observación de sus prácticas en los hospitales y centros de salud, damos cuenta de los alcances del reconocimiento de las desigualdades de género en la producción del cuidado en salud durante la pandemia en Mar del Plata. Del análisis interpretativo de las narrativas emergen en primer lugar discursos que tienden a perpetuar el cuidado de la familia y el hogar en manos exclusivas de las mujeres. Las mujeres trabajadoras de salud relatan las experiencias vividas durante la pandemia en términos de disociación entre la vida laboral y familiar, y las complicaciones vitales que esta suma de responsabilidades provocaba:

...No había días libres [...]. Yo un día me senté con A., y bueno, o sea yo tenía mis días libres porque yo dije bueno, yo estos días tengo que estar con mis hijos. Al estar separada..., me organizaba con el papá y dije yo los días que estoy sin los nenes vengo, si quieren, todo el día. [...] Ahora... necesito días con mis hijos.” (Flavia, 38 años, técnica química)

La disposición del tiempo es un diferencial recurrente entre mujeres y varones. Desde la perspectiva de género, el cuidado de sí en el caso de las trabajadoras de salud se encuentra atravesado por condiciones y responsabilidades domésticas que no les permiten disponer abiertamente del tiempo de ocio, de recreación o de prácticas para mejorar su estado de salud. De aquí que muchas trabajadoras padecieron en carne propia los resultados del estrés generado por el trabajo en pandemia, el cuidado de las y los otros y de las familias:

Yo me desvelaba, no sé por qué a las 3 de la mañana y me tenía que prender la radio porque no me podía volver a dormir, muchas pesadillas, especialmente en la fase 1 con el aislamiento... Donde yo me sentía que, imaginate que estoy viviendo en zona rural, salía de allá, para que te ubiques cerca de Marayui, hasta venir a la sala no me cruzaba un auto, no había nadie, o sea, era como una situación fantasma. Fantasma, digo, dónde está la gente, viste esas películas que desaparece la población y te quedas vos sola. (Irupé, 47 años, trabajadora social)

El trastorno del sueño se presentó como una constante en las trabajadoras

10 A criterio de Alonso et al (2021: 99) “la pandemia sacó a relucir reclamos históricamente postergados [...] Trabajadoras de la salud expresaron el reclamo por su derecho a un sueldo digno y al reconocimiento de la profesión de enfermería, a la que también se sumaron personal de limpieza y camilleros”.

de salud, que atravesaron esa situación y vieron reflejado en su cuerpo el impacto de la pandemia. Las pesadillas sumaron complicaciones a la insuficiencia de descanso:

Insomnio, alimentación, bueno, aumenté 20 kilos que no, bueno, nos restringieron... Una de las cosas que nos pasó, nos restringieron las salidas, nos restringieron... no podíamos andar en colectivo. Teníamos que ver si nos arreglábamos... si íbamos en bicicleta o si nos llevaba alguien, después cuantos íbamos, y no podíamos usar el transporte público. (Ana, 49 años, técnica en estadística) Y si también a mí se me dio vuelta digamos, como a un montón de personas le pasó el tema del sueño. Esto ¿no? de no poder organizar los horarios laborales como se hacía antes, no poder organizarme como, estrictamente en los horarios que yo tenía antes que son como muy así... muy pautados, y eso sí, desacomodó un poco todo en general. (Laura, 27 años, fonoaudióloga)

En el cuidado hacia usuarias y usuarios, las mujeres trabajadoras de la salud tuvieron un papel central. Observamos que se reproduce la misma lógica que en la dimensión doméstica del cuidado. Mientras los varones siguen ocupando su lugar de privilegio en los espacios públicos y privados, el estereotipo femenino conserva el rol activo del cuidado. Así las trabajadoras extendieron su tarea profesional en los lugares de trabajo hacia el cuidado de otras y otros durante la pandemia. La extensión de las prácticas de cuidado se sirvió de diferentes estrategias, iniciativas para la distracción de pacientes y familiares, contención emocional a compañeras y compañeros, métodos holísticos que generen bienestar. En el caso de Sandra, la tarea que desempeñaba en el hospital provincial consistía en la limpieza, pero al observar lo que ocurría en su sector, accionó un mecanismo de *distracción y pasatiempo* para las personas que se encontraban internadas:

Juntamos libros y les imprimimos mandalas y esas cosas para que tengan para distraerse porque una de las cosas que más me chocó era al hacer tantas camas, tanta gente y cuando alguien se moría, justamente por estar gente que tendría que estar en terapia, estaba en la misma sala que gente que estaba a punto de darse de alta. Mmm, eh, tenían el muerto ahí enfrente, lo veían envolverlo en una bolsa. Así como para la gente era muy duro eso porque no sabía si iban en ese camino. (Sandra, 40 años, agente de limpieza)

Lo mismo ocurría entre pares, el cuidado se intensificó entre las trabajadoras haciendo colaborativo el conocimiento: “las chicas, las enfermeras del piso, ya la tenían más clara y me fueron diciendo, me ayudaban, viste” (Andrea, 36 años, limpieza). La contención fue realizada entre las trabajadoras de salud, como sostiene Luciana: “bueno se escucharon de todo tipo de versiones: que a mí me ha pasado de tener que contener más de una vez, de darles esas fuerzas que quizás vos no la tenés...” (Luciana, 44 años, enfermera profesional).

Para el cuidado de sí, las trabajadoras de salud en tiempos de pandemia encontraron alternativas para enfrentar el cansancio y el estrés: yoga, meditación, terapia y deportes son las actividades que eligieron para paliar la situación. Pero en el caso de las mujeres, las prácticas de cuidado de sí se encontraban

atravesadas por las condiciones domésticas:

Empecé en algún momento alguna rutina propia mía en mi casa, no me iba seguir cosas por YouTube o virtual, entonces me armé mi propia rutina de yoga, que cuando podía lo sostenía digamos en mi casa de media hora con mi hija en el medio, con mis cuestiones personales que también se fueron dando, pero bueno, que hoy por suerte he podido recuperar. (Cinthia, 42 años, trabajadora social)

Los trabajadores varones en cambio, no relatan inconvenientes en este sentido, sino que pueden desplegar libremente su deseo:

No, mirá, estrategias que tengo, retomé el fútbol con mi hijo y con mis compañeros, algunos de trabajo y otros... Los días viernes, me gustaría ir un día más. Cuando hay días que no hay viento retomo un poco la bici, días lindos para no andar de pantalón largo y ponerme una bermuda y andar cómodo para usar la bicicleta y me encanta... Los días miércoles tengo mi profesor de guitarra eléctrica, así que este, toco guitarra eléctrica, en lo posible, los días aburridos veo cine con mi familia. (Ricardo, 52 años, médico pediatra)

Es en las narrativas de las mujeres referidas a los espacios públicos de trabajo donde se introduce la lógica de la solidaridad, volviendo consciente la necesidad de trabajar sobre el derecho a la salud desde las redes comunitarias:

Ni ningún profesional puede trabajar solo en un equipo, ni ninguna institución puede abordar una situación de las características con las que nosotros trabajamos. Entonces mi principal apuesta, digamos en la postpandemia, si algo positivo nos vino a dejar es ver esto con mucha claridad. Y digamos, es algo también que es muy característico de mi disciplina y en lo que yo trato de poner mucho énfasis ¿no? En la construcción de estos vínculos institucionales y en el fortalecimiento de las redes, que son los que no solo nos permiten abordar las problemáticas sino también nos permiten sostenernos ¿no? como, sobre todo en lo comunitario, esta importancia de fortalecimiento de la red. Eso por ahí es como para mi hoy de lo más significativo... (Natalia, 36 años, trabajadora social)

Difícilmente se puede hablar de relaciones igualitarias entre los géneros cuando se mantiene la inequidad entre mujeres y varones. Cuando los roles que se desempeñan están asignados desde la hegemonía patriarcal y se naturalizan los estereotipos femeninos de cuidado. La desigualdad de género es reconocida en relación con los mandatos del cuidado doméstico de las mujeres, pero se sostiene la lógica que no llega a visibilizar las jerarquías entre los géneros en los espacios laborales:

Puede ser, por los roles que todavía tenemos asignados, ¿no? Por ahí creo que para mis compañeras si tenían hijos, hijas y demás ha sido distinto que para mí. Tener que salir de la casa, como que, es más, todavía..., por más que uno lo piense, es más esperable que salga el hombre todavía de la casa, si es un matrimonio heterosexual. Y creo que a ellas quizás les fue más complejo tener que organizar su casa para que por ahí quede su compañero al cuidado de los niños, si bien mis compañeras trabajan todas desde siempre fuera de la casa, porque otras mujeres trabajan en su casa. Bueno a ellas les toca más trabajar más fuera de la casa. [...] Creo que desde la organización quizás fue distinto, eh,

vivenciado. [...] Pero después desde otros aspectos no creería, eh... No desde lo cotidiano, del trabajo cotidiano. No, no creo que hayan mencionado temores distintos a los míos, de ponerle, contagiar a alguien... Por eso digo, hay tantas cosas, variables que nos atraviesan a las personas, incluido el género, ¿no? Pero qué se yo, de experiencia previa, hasta de crianza, de lo que fuera... (Juan, 47 años, trabajador social)

La lógica igualitaria impide reconocer que existe un conflicto que urge poner en tensión y discutir, ya que se hace visible la naturalización de ciertas cuestiones domésticas que le son propias a las mujeres por la condición de género pero no el lugar subalternizado en el sistema de salud, con algunas excepciones que se destacan por su sensibilidad de género. En el relato de Gonzalo, enfermero en un CAPS periurbano, se reconoce la condición de facilidad que le otorga el género masculino, no solo con los pares sino también en la relación jerárquica laboral con el médico. Observamos que él forma parte del programa de diversidad de la secretaría de salud municipal. Tiene claros los beneficios del género masculino:

Como te hablo de un sesgo sindical, también tengo un sesgo por la temática que estoy estudiando hace un año y pico y siempre ser varón es más sencillo, en cualquier situación. Aunque la relación, a veces jerárquica que hay, no se porque es así pero que el médico está sobre el enfermero, cuando sos un enfermero varón, es distinto, te tratan distinto, y ni hablar si hay una médica y un enfermero, también la médica te ve como: 'bueno, si es varón me apoyo.' El género nos atraviesa siempre, y siempre en beneficio de mi género. ¿Novedad para ustedes? No. (Gonzalo, 51 años, licenciado en enfermería)

El tratamiento diferencial al que alude Gonzalo refiere no sólo al espacio laboral sino que es naturalizado en los ámbitos domésticos, donde es la mujer la principal encargada de cuidar del bienestar familiar. La narrativa de Milo no solo deja traslucir los conflictos y diferencias que observamos en el CAPS entre las disciplinas médicas y sociales, sino que aporta la visión de una perspectiva en la que subyace el mandato de género relativo a la división generizada del trabajo de cuidado en los ámbitos domésticos y su impacto en el espacio laboral:

Y... va a quedar como que discrimino, pero siempre las mujeres, la gran mayoría, yo por ejemplo no tengo hijos, no estoy casado ni nada, es como que tenían ese, ese argumento, a lo que yo les decía, pero vos decidiste trabajar, yo no pongo los genitales de nadie ante nada. Todos somos iguales, o sea si uno está trabajando, seas varón o mujer, estás trabajando. Entiendo la problemática que tengas un hijo o no, pero es tu problemática, no la mía. O sea, yo también quisiera estar en mi casa, para prevenir y no enfermarme, o sea, era la única dificultad, bah dificultad no, era el único, como cuando me decían, yo contestaba eso, o sea, no me parece justo que por tener hijos, eh, soy prioridad y soy mujer. Cuando sos mujer te conviene, o sea, después somos todos iguales, o sea. Tenemos como el doble discurso todavía en ese aspecto, yo siento que es un doble discurso, porque me parece que no es justo o sea, todos igual, yo también quiero quedarme, hay hombres que están acá y son padres, o sea, también tendrían el mismo derecho que la mujer que tiene un hijo, es lo mismo. (Milo, 43

Imagen 2. Estación Chapadmalal



Paula Posada Campoy, 2021.

años, licenciado en enfermería)

La fortaleza y seguridad de las trabajadoras de salud se ponen de manifiesto durante el trabajo en pandemia aun cuando ellas no son reconocidas como atributos de las mujeres. Sin embargo, en el conjunto de las representaciones sobre la diferencia sexual se mantienen los imaginarios de fuerza masculina, colocando a las mujeres en una condición de inferioridad al respecto. Desde la lógica de la igualdad formal en el espacio público, los varones reconocen las cualidades de las mujeres pero siempre se tiende a perpetuar la supremacía masculina:

No lo creo, no, conozco mujeres muy valientes, ¿no? más valientes incluso que todos en ese sentido. No, no, no creo que el género, quizás en el momento de fuerza, sí, uno le ayuda a una compañera, por ejemplo, se le trabó un chasis. Se le trabó una máquina, así va uno, no, al momento de imponer la fuerza para sacar algo o para correr algo. Quizás sea esa pequeña diferencia, en la parte intelectual, la verdad que no, no lo creo. No creo que el género sea un límite. (Carlos, 47 años, licenciado en bioimágenes)

En las narrativas referidas a los aprendizajes que dejó la pandemia, se pueden identificar diferencias de género entre trabajadoras y trabajadores de salud. Mientras los varones discurren sobre políticas públicas, aprendizajes individuales y en algún caso sostienen que nadie aprendió nada, son las mujeres las que encontraron y enumeraron aprendizajes significativos, como la capacidad de adaptación de sus colegas y de las personas o la organización en lo referido a cómo se asignan los turnos en los CAPS. Utilizan categorías positivas como: *unión, interdisciplina, trabajo en equipo, sostenimiento*. Reconocen

estrategias creativas que resultaron significativas para la vinculación con las y los pacientes internados:

En las habitaciones, el vidrio y lo que fue el dedo pulgar se convirtieron en dos estrategias. En algo que vos veías que a través del vidrio, te hacían la seña de que está todo bien y gracias a eso mucha gente se iba tranquila porque, al estar aislado porque no pueden ingresar, porque obviamente las visitas fueron completamente restringidas, y más en área COVID, no podían entrar, a no ser con un protocolo de fin de vida. (Luciana, 44 años, enfermera profesional)

Los varones reproducen el discurso homogeneizante de la salud pública en sus demandas al sistema básicamente, desde una lógica de asignación de recursos:

No, esto que, que si nuestras autoridades básicamente en salud me parece que, más allá de un antibiótico y algún barbijo nos haga falta o algo material, es la necesidad de que los equipos de salud estén completos no, es decir, los seres humanos que trabajan con la comunidad y que los equipos estén completos. (Ricardo, 52 años, médico pediatra)

Del análisis de las narrativas se desprende con claridad la urgencia de poner en discusión los derechos de las trabajadoras de salud desde la perspectiva de género. El discurso hegemónico oculta las desigualdades de género referidas a las tareas del cuidado de la salud y vulnera el derecho al descanso, al esparcimiento y al ocio. Invisibiliza desigualdades y reparte privilegios a los varones y obligaciones a las mujeres:

Si claro, entiendo que para las mujeres madres, médicas o trabajadoras de la salud, y además docentes... digamos en un momento lo charlábamos. Tengo mis colegas de cátedra que son madres, trabajadoras de salud, y además docentes, creo que la complicación ha sido mucho mayor que para los varones en general, y sobre todo los varones que no tuvieron que trabajar en la salud y en la educación, que fueron dos cosas que hubo que sostener mucho, y que no se tuvo en cuenta el cuidado., los cuidados familiares, a la hora de establecer esas priorizaciones laborales. Digo, como muchas complicaciones... y que en general los cuidados recaen en.. ¿no? en las feminidades. Así que si, si que hubo mucha sobrecarga. (Ramiro, 38 años, médico clínico)

No está muy visibilizada la cuestión tanto como se debería pero creo que se ponen de manifiesto las mismas disparidades que están siempre ahí jodiendo ¿no? y que uno las asume como naturales y al final no terminan siendo, como que se yo, que mis compañeras mujeres aparte de hacer todo lo que yo hago tienen que cuidar a dos hijos viste y que se supone que creo que hay disparidades de género, no sé si adentro del hospital modular, no creo que adentro, no creo que puertas para adentro pero sí influye lo que uno trae como persona o sea se nota, yo creo que sí, no sé si es tan significativo o al menos no tengo una vara con que medirlo. Pero yo creo que sí, que yo percibo una diferencia totalmente. (Benjamín, 36 años, médico neurólogo)

De acuerdo con el enfoque de derechos inherente a la perspectiva de género

observamos que si bien desde los discursos se habla de la igualdad entre los géneros, esta no se corresponde con la realidad. En la narrativa de los varones entrevistados emerge de modo recurrente su lugar de *espectador*, el que puede ver y analizar el rol de género en sus compañeras, pero no alcanzan a cuestionarse su lugar de privilegio:

Yo tuve compañeras que tuvieron, desde el primer paciente con COVID en una terapia intensiva, lo atendieron hasta que cerró el hospital modular hace poquito, entonces... creo que ese nivel de estrés que ellas tuvieron, no lo tuve yo. Si bien tuve momentos de estrés, momentos de incertidumbre... yo no tuve ese momento de estrés, de... lo que estoy viendo que, están pagando el costo ahora, digamos, el costo en su cuerpo, digamos. En algún momento, eh... esa carga va a generar su efecto, digamos. [...] tratamos de cuidarnos, yo les digo 'si pueden tómense vacaciones' pero, eh... se las nota muy cansadas, a expensas de que ahora estamos en un momento muy bueno de la pandemia... Sin embargo, se las nota muy cansadas. En ese sentido, yo no la pasé. (Fernando, 39 años, kinesiólogo)

Se vuelve evidente que las trabajadoras de salud no solo pusieron sus conocimientos al servicio de la pandemia, sino que también pusieron sus cuerpos en el espacio público y también en el doméstico. Mujeres fuertes se ha dicho, pero también vulnerables, en un sistema muchas veces despersonalizado, jerárquico, vertical, dominado por una lógica más bien autoritaria que valora la obediencia, en el que la solidaridad se cuele de la mano de las mujeres trabajadoras de salud. En una profunda reflexión Marcela se pregunta: "si, es como que una siente que ¿el quién te cuida no? cuando sos la que intenta cuidar al resto... y no lo sentimos realmente" (Marcela, 54 años, médica).

Discusión

El discurso que homogeneiza las diferencias de género en las tareas de cuidado de la salud pública puede explicarse en los términos de la producción de hegemonía, entendida como la capacidad de los grupos de poder de naturalizar sus intereses corporativos y presentarlos como el bienestar general. Los trabajadores varones entrevistados en Mar del Plata apelan en su mayoría a la lógica de la igualdad formal cuando refieren a las relaciones laborales entre los géneros en la producción del cuidado en los espacios de trabajo. Con el feminismo aprendimos que aquello que es homogeneizado resulta invisibilizado. Con la invisibilización de la desigualdad de género, los varones *hacen* hegemonía en las instituciones de salud. Reproducen de este modo la conservación de sus privilegios de género. En términos de Ana María Fernández (1993) se reproducen así los imaginarios instituidos, cristalizados, sustentados por deseos anudados al poder, es decir, retroalimentan el sistema patriarcal desde las prácticas micropolíticas de las instituciones. Los imaginarios instituidos tienen la particularidad de producir hegemonía, es decir, configurar los procesos de subjetivación, en este caso, de los varones pero también de las mujeres.

La obturación de las diferencias de género que existen al interior de las instituciones de salud a través de la lógica igualitaria de la salud pública, reproducida como discurso hegemónico patriarcal encuentra en el reconocimiento de la

diferencia una amenaza a lo instituido (Fernández, 1993). Las mujeres tienen la potencialidad de ser portadoras de imaginación radical, aquella que no anuda sus deseos al poder sino busca instituir nuevos modos de relación social. Los imaginarios radicales, de constitución histórica y social, son capaces de transformar las relaciones sociales en el patriarcado. Los movimientos de mujeres y disidencias vienen luchando por décadas desde los feminismos para transformar la igualdad formal de las relaciones entre los géneros en igualdad real en los espacios públicos y en los domésticos. En la Argentina el movimiento Ni Una Menos a partir de las manifestaciones de cientos de miles de mujeres en 2015 tuvo una importante repercusión regional. Este resurgimiento feminista se caracteriza por las movilizaciones masivas de mujeres y disidencias desatadas por el dolor y la furia que provocan la epidemia de feminicidios y los obstáculos al derecho al aborto, en una clave signada por la interseccionalidad étnica y de clase, de acuerdo con una nueva “temporalidad afectiva” (Lamas, 2021) que genera una ruptura epistemológica del falologocentrismo patriarcal.

La creación de un Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad en diciembre de 2019, contemporáneo a la emergencia de la pandemia por COVID-19, cómo culminación de un proceso de ampliación de derechos en materia legislativa,¹¹ contribuye con la legitimación social de la cuestión de género. Trabajadoras y trabajadores del sector público nacional realizan capacitación específica en género en el marco de la Ley Micaela del mismo año 2019.¹² Es en este contexto histórico y político que las trabajadoras de salud comienzan a visibilizar brechas de género en el trabajo en las instituciones sanitarias. Entendemos que esta visibilización es explicativa de un proceso de disputa de género por los espacios públicos, laborales, un terreno en el que los varones tuvieron históricamente mejores recursos de vinculación y acceso a posiciones de poder y participación económica. La creciente feminización del sector salud junto con los movimientos de mujeres y los avances en las políticas de género del gobierno nacional favorecen la disposición de las mujeres para la disputa de los espacios institucionales.

Distinto parece ser el caso de los ámbitos domésticos, un espacio donde confluyen los mandatos de género que naturalizan las tareas de cuidado asumidas principalmente por las mujeres con el desinterés de los varones por la disputa de estos espacios. Los mandatos de género son culturales y resultan en las estructuras psíquicas de las mujeres y los varones, simbolizando la femineidad y la masculinidad; se orientan al mantenimiento del *status quo* (Lamas, 2002). De modo que ellos no tienen mayores problemas en reconocer la desproporción de género en las responsabilidades domésticas del cuidado e incluso la sobrecarga laboral que esto significa para las mujeres, si pueden seguir aprovechando sus beneficios

11 A partir del año 2002 con la creación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (Ley 25.673) se inicia en Argentina un período de ampliación de derechos. Algunos ejemplos son la Ley 25.929 de Parto humanizado de 2004, Ley 26.485 de Protección integral a las mujeres en 2009, la Ley 26.743 de Identidad de género en 2012, y luego la Ley N° 27.610 de interrupción voluntaria del embarazo en 2021.

12 La ley toma su nombre de Micaela García, quien fue asesinada a los 21 años en Gualagway, provincia de Entre Ríos, por un hombre con antecedentes penales por violación.

puesto que tampoco se evidencia en ellos voluntad de transformación o reparación de la desigualdad. Las mujeres tampoco manifiestan su preocupación por la doble o triple carga laboral, asumen el rol con naturalidad, sin cuestionar los lugares tradicionales de compañeras y madres y su articulación con las responsabilidades de cuidado en las instituciones de salud. Según Lamas, de acuerdo con una estrategia de sobrevivencia femenina: “las causas por las cuales muchas mujeres no muestran su enojo son básicamente tres: la socialización familiar, las expectativas culturales de la feminidad y el enfrentamiento con un poder frente al cual se hallan en una situación de subordinación” (2021: 82).

La pandemia vino a trastocar las relaciones domésticas con las restricciones a la circulación, el cierre de escuelas y lugares públicos de esparcimiento. El cuidado recayó en los hogares y en ellos principalmente en las mujeres debido a los estereotipos del rol. Pero las mujeres que trabajan en el sector salud sumaron a la totalidad del cuidado familiar las responsabilidades laborales, puesto que su trabajo fue declarado esencial, de modo que puede afirmarse que sumaron malestar sobrante durante la pandemia de COVID-19.¹³ La expresión del malestar sobrante se conjuga en el lugar del sufrimiento. Lamas (2021) refiere especialmente a las formas del sufrimiento que producen los mandatos de género. Entiende a las mujeres de las sociedades actuales como vulnerabilidades en resistencia. Resistir implica dar lugar a nuestros proyectos, “a una vida más vivible, que se oponga a la distribución diferenciada de la precariedad” (2021: 152). Como destaca Silvia Bleichmar (2009), en las contradicciones de la dominación encontramos la posibilidad de nuevas subjetividades. La mujer como sujeto colectivo y subalterno emerge como proyecto emancipatorio del patriarcado, una cuestión de especial interés para la antropología, disciplina que históricamente ha sido capaz de alojar lo inesperado.¹⁴

A estos desafíos sociales se suma la transversalización de la perspectiva de género en el sistema de salud. Como plantea Tajer, “la perspectiva de género es una mirada en salud que no se caracteriza por incorporar un nuevo objeto al campo de trabajo, sino por incorporar una nueva mirada acerca de las diferencias y especificidades en salud de mujeres y varones desde una perspectiva de ciudadanía y de derechos” (2012: 68). Si la experiencia de la pandemia tensionó los mandatos de género de las trabajadoras de salud en los ámbitos domésticos, en las instituciones de salud se reprodujeron las asimetrías de género teñidas de aparente igualdad. Transversalizar la perspectiva de género en los espacios institucionales contribuiría a lograr la equidad de género en el sector salud y también a visibilizar la desigualdad en los espacios domésticos.

Referencias bibliográficas

Alonso, Valeria; Hoffmann, Maria Mercedes, Romero, Paula Mercedes; Fuertes, Sonia; Posada Campoy, Paula; Sánchez, Laura Paola y Varela, Susana

13 El malestar sobrante es un concepto que Bleichmar retoma de la represión sobrante de Herbert Marcuse y define como aquella “cuota extra, innecesaria y efecto de los modos injustos de dominación” (2009:29).

14 Alojar lo inesperado es una expresión de Ana María Fernández (2008).

Mariel (2021). “Episodios de una pandemia inconmensurable: las mujeres en la gestión de la salud en Mar del Plata.” *Revista Movimiento* N° 35, pp. 98-101. <https://www.revistamovimiento.com/?p=5337>

Eliana Aspiazú; Lucila Baldi; María Estela Lanari (2011). “Prestadores, prestatarios y pacientes: un análisis de las voces y silencios de los reclamos de los profesionales de la salud”, en *Asociación de Especialistas de Estudios del Trabajo: 10mo. Congreso Nacional de Estudios del Trabajo*. Buenos Aires, ASET, pp.1-28. <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/aspiazu-et-al-prestadores-prestatarios-pacientes-2011.pdf>.

Aspiazú, Eliana (2017). “Las condiciones laborales de las y los enfermeros en Argentina: entre la profesionalización y la precariedad del cuidado en la salud”, *Revista Trabajo y sociedad*, N° 28, pp. 11-35. <http://www.scielo.org.ar/pdf/tys/n28/n28a02.pdf>.

Batthyány, Karina (2020) “Miradas latinoamericanas al cuidado”, en Batthyány, Karina (coord.) *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Buenos Aires: CLACSO; México DF: Siglo XXI, pp. 11-52. [Miradas-latinoamericana.pdf \(clacso.edu.ar\)](https://www.clacso.edu.ar)

Batthyány, Karina; Solari Scavino, Sol (2018). “Valorización económica de los cuidados no remunerados en salud: un aporte al reconocimiento del trabajo invisible de los hogares y las mujeres”, *Revista Gerencia y Políticas de Salud*, Vol. 17, N°34, pp.1-18. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.rgps17-34.vocr>.

Bitencourt, Silvana Maria; Andrade, Cristiane Batista (2021). “Trabalhadoras da saúde face à pandemia: por uma análise sociológica do trabalho de cuidado”, *Ciência & Saúde Coletiva*, Vol. 26, pp. 1013-1022. DOI: 10.1590/1413-81232021263.42082020.

Bleichmar, Silvia (2009). *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires, Topía Editorial.

“Coronavirus en foco: CBE: una red de contención ante la crisis social. La pandemia en Mar del Plata.” (31 de octubre de 2020), *Qué Digital*. <https://quedigital.com.ar/coronavirus-en-foco-la-busqueda-de-un-enemigo-invisible/>, acceso 16 de septiembre.

Couto, Márcia Thereza; De Oliveira, Elda; Alves Separavich, Marco Antônio; Do Carmo Luiz, Olinda (2019). “La perspectiva feminista de la interseccionalidad en el campo de la salud pública: revisión narrativa de las producciones teórico-metodológicas”. *Salud Colectiva*, N° 15, pp. 1-14. <https://doi.org/10.18294/sc.2019.1994>.

East, Sol; Laurence, Tim; López Mourelo, Elva (2020). *COVID-19 y la situación de las trabajadoras de la salud en Argentina*. Buenos Aires: Organización

Internacional del Trabajo, documento electrónico: UNFPA Argentina | COVID-19 y la situación de las trabajadoras de la salud en Argentina, acceso 13 de septiembre.

Fernández, Ana María (1993). *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Buenos Aires, Paidós.

Fernández, Ana María (2008). *Las lógicas colectivas. Imaginarios cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires, Biblos.

Fournier, Marisa (2020). “Cuando lo que importa es la vida en común: intersecciones entre economía social, cuidados comunitarios y feminismo”, en Sanchís, Norma (comp.): *El cuidado comunitario en tiempos de pandemia... y más allá*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Asociación Lola Mora, Red de Género y Comercio, pp. 22–44. <http://asociacionlolamora.org.ar/wp-content/uploads/2020/07/El-cuidado-comunitario-Publicacio%CC%81n-virtual.pdf>.

Franco, Túlio B.; Merhy, Emerson E. (2016). *Trabajo, producción del cuidado y subjetividad en salud*. Buenos Aires, Lugar Editorial.

Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Guber, Rosana (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Hirsch, Silvia; Alonso, Valeria (2020). “La emergencia de la diabetes en una comunidad tapiete de Salta: género, etnicidad y relaciones con el sistema de salud”, *Salud Colectiva*, N° 16, pp. e2760. doi: 10.18294/sc.2020.2760.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2022). *Incidencia de la pobreza y la indigencia en 31 aglomerados urbanos*, documento electrónico: Incidencia de la pobreza y la indigencia en 31 aglomerados urbanos. Segundo semestre de 2021 (indec.gob.ar), acceso 16 de septiembre 2022.

Lamas, Marta (2002). *Cuerpo, diferencia sexual y género*. México DF, Taurus.

Lamas, Marta (2021). *Dolor y Política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*. México DF, Océano.

“Los desconectados del sistema educativo en tiempos de virtualidad”. *La Capital*. (13 de septiembre 2020), <https://www.lacapitalmdp.com/los-desconectados-del-sistema-educativo-en-tiempos-de-virtualidad/>, acceso 17 de septiembre 2022.

Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad (2020). *Medidas en materia de género y diversidad en el marco de la emergencia sanitaria*, documento electrónico: <https://www.argentina.gob.ar/generos/medidas-en-materia-de-genero-y-diversidad-en-el-marco-de-la-emergencia-sanitaria>, acceso 13 de septiembre.

Municipalidad de General Pueyrredon (2022). *Estimación de población para 2022*, documento electrónico: <https://www.mardelplata.gob.ar/Contenido/informaci%C3%B3n-estrat%C3%A9gica-datos-censales>, acceso 12 de septiembre.

Pautassi, Laura C. (2007). *El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos*. Santiago de Chile, CEPAL, Naciones Unidas. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/5809>. Acceso 16 de septiembre 2022.

Ramacciotti, Karina Inés (2020). “Cuidar en tiempos de pandemia”. *Descentrada. Revista Interdisciplinaria de feminismos y género*, Vol. 4, N° 2, pp. e126. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11942/pr.11942.pdf.

Ramacciotti, Karina (2022). “Trabajar en enfermería durante la pandemia de la covid-19”. *Cuadernos de H ideas*, Vol. 16, N° 16, pp. 1-15. DOI: <https://doi.org/10.24215/23139048e060>.

Ramacciotti, Karina Ines; Testa, Daniela (2021). “¿Trabajadoras o heroínas?: cuidados sanitarios en tiempos de crisis”. *Rev Cienc Salud*. Vol. 19 (Especial), pp. 1-19. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.10598>.

Sirimarco, Mariana (2019). “Lo narrativo antropológico. Apuntes sobre el rol de lo empírico en la construcción textual”. *Runa*, Vol. 40, N°. 1, pp. 37-52. <https://doi.org/10.34096/runa.v40i1.5545>

Tajer, Débora (2012) “Construyendo una agenda de género en las políticas públicas en salud”, en: *Diversidad y Clínica Psicoanalítica. Apuntes para un debate*. Buenos Aires, Lugar Editorial, pp. 27-38.

Tajer, Débora (2021). “Cuidados generizados en salud”. *Revista Symploke Estudios de Género*. Año 2, N° 2, pp. 5-16 <http://www.revistasymploke.com/revistas/SymplokeEGN2.pdf>.

Tajer, Débora (2020). *Psicoanálisis para todos. Por una clínica pospatriarcal, posheteronormativa y poscolonial*. Buenos Aires, Editorial Topía.

“Una campaña con testimonios de mujeres que sostienen comedores populares”. *Que Digital*, (6 de Junio 2020). <https://quedigital.com.ar/sociedad/una-campa%C3%B1a-con-testimonios-de-mujeres-que-sostienen-comedores-populares/>, acceso 16 de septiembre 2022.

“Vuelta de clases con la ilusión de sostener la presencialidad”. *La Capital*, 2 de agosto de 2021. “Vuelta de clases con la ilusión de sostener la presencialidad”. *La Capital* de Mar del Plata (lacapitalmdp.com), acceso 16 de septiembre 2022.

Desigualdades, salud y el barrio

Etnografía desde la ventana de un kiosco en tiempos de pandemia



por **Horacio Pereyra**

Instituto de Estudios para el Desarrollo Social, Universidad Nacional de Santiago del Estero/ Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
orcid.org/0000-0003-4122-9306
munayruray@gmail.com

RESUMEN

En este artículo describo las repercusiones de los primeros meses del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), en el marco de la pandemia por COVID-19, en personas que acuden a un almacén de barrio en los márgenes de la ciudad de Santiago del Estero, a través del análisis de las estrategias de supervivencias, violencias y las formas en que las medidas preventivas reactualizan hechos pasados. Me baso en una etnografía desde la ventana que incluye conversaciones informales y observación participante. Finalmente, resalto cómo los diálogos y la adquisición de provisiones en kioscos de barrios ayudan a mostrar las medidas universalizadas de la pandemia y sus pautas preventivas, para prestar atención a sus diversas, específicas y desiguales manifestaciones sociales. **Palabras clave:** pandemia, aislamiento social, desigualdades sociales, etnografía.

Inequalities, health and the neighborhood: ethnography from a kiosk window in pandemic times

ABSTRACT

This paper describes the implications that the first months of Preventive and Mandatory Social Isolation during COVID-19 had on people who went to a neighborhood grocery store on the outskirts of the city of Santiago del Estero. I analyze the survival strategies, violence, and the ways in which preventive measures bring up to date past events. I base this research on an ethnography of the store's window, which includes informal conversations and participant observation. Finally, I show how dialogues and procurement of supplies in neighborhood kiosks help to understand the universalized, preventive measures of the pandemic in their diverse, specific, and unequal social manifestations. **Keywords:** pandemic, social isolation, social inequalities, ethnography.



RECIBIDO: 24 de agosto de 2022

ACEPTADO: 28 de febrero de 2023

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Pereyra, H. (2023). Desigualdades, salud y el barrio: etnografía desde la ventana de un kiosco en tiempos de pandemia. *Etnografías Contemporáneas* 9 (16), pp. 164-183.

Introducción¹

Hace diez años que me da placer ir a los kioscos del barrio. La gente va en busca de provisiones (Narotzky, 2016), pero el intercambio trasciende el sentido económico (Wilkis y Careno, 2009): también se conoce, conversa, entre otros aspectos. Mi interés por los kioscos del barrio comenzó a crecer cuando mi madre instaló uno en la casa donde viví con ella durante 30 años.

“Doña Marta”,² como se la conoce popularmente en el sector, tiene 58 años. Convive con Carlos, su pareja, en la intersección de dos cuadras, lo que le brinda el privilegio comercial de estar en una esquina de barrio. Fue empleada doméstica. Tiene dos hijas y un hijo –o sea yo–. “Ahora con el kiosco estoy un poco mejor” razona. Vive en el barrio Almirante Brown, al sur de la ciudad capital de la provincia de Santiago del Estero (Argentina).

“Doña Marta” nació en el barrio donde vive actualmente. No pudo terminar el ciclo primario de educación, pero hizo una formación en gastronomía y en corte y confección en una escuela nocturna de capacitación de adultos. Mientras iba a la institución educativa de noche, por las mañanas y siestas fue revendedora³ de

1 Una especial mención merecen las/os evaluadoras/es anónimas/as de este artículo. Me invitan a repensar que las evaluaciones en antropología son parte de nuestra disciplina. Como forma de reconocimiento a ese trabajo científico invisibilizado, quiero agradecerles por la tenaz, cuidadosa y propositiva lectura y sugerencias que hicieron. Esto me invitó a reflexionar no solamente sobre este artículo, sino también sobre la escritura y el quehacer antropológico.

Este texto no hubiera sido posible sin los comentarios críticos de personas del Instituto de Estudios para el Desarrollo Social de la Universidad Nacional de Santiago del Estero. También discutí este artículo en el marco del proyecto UBACyT “Las escenas de espera y el poder de hacer esperar. Un estudio en tres ámbitos de la vida social: salud, dinero y amor” (20020170100034BA). Director: Pecheny, Mario Martín. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (2018-2022), y quiero agradecer los aportes de sus integrantes.

2 Continuando con el acuerdo universal en las ciencias sociales, los nombres de las personas que empleo son ficticios, mientras que las alusiones a lugares son reales.

3 Esta clase de trabajo informal está dado por la venta directa de casa en casa, donde realizan promoción de productos, demostraciones sobre la garantía. Las revendedoras generalmente pasan cada semana a cobrar en los domicilios de las clientas. Un módico porcentaje va a las revendedoras, mientras que el resto se los llevan empresas multinacionales de cosméticos como Avon, entre otras.

ropa interior y deportiva, perfumes, ollas, productos cosméticos, de casa en casa en el barrio Almirante Brown. Después que incorporó saberes gastronómicos comenzó a realizar diferentes panificados dulces para vender a pedido (tortas, alfajores, entre otros), y en épocas de pascua hacía huevos de chocolate. Con lo aprendido sobre costura también hizo lo mismo: arreglaba prendas de vestir de vecinos y vecinas; oficio que aún hoy articula con la atención del kiosco.

Este itinerario y el haber nacido en el barrio le brindan la posibilidad de que muchas personas la conozcan, vayan a su negocio y dialoguen de diversos temas de lo que sucede en él.

El kiosco ofrece variados alimentos y bienes de consumo: artículos escolares, bebidas, fideos, panificados, además de las clásicas golosinas. Está emplazado en un ambiente de la casa, no emplea personal y su propietaria es la única persona que atiende, cobra y repone los alimentos. Permanece abierto desde las 8 a.m hasta la 1 a.m todos los días de la semana, sin excepción. Acuden alrededor de 150 personas por jornada, entre clientes (quienes compran), preventistas (quienes ofrecen) y distribuidores (quienes dejan los productos ofrecidos por los segundos). La atención se da por medio de una ventana de un metro cuadrado.

Doña Marta conversa con cada uno/a cuando la disponibilidad lo permite, siendo la “ventana un lugar a través y al interior del cual se producen y se articulan procesos culturales y sociales” (Signorelli, 1996: 31). A diferencia de los supermercados, donde no conocemos a las/os otras/os compradoras/es ni a quien nos vende, en este kiosco de barrio el intercambio no es anónimo y la venta la hace directamente su propietaria, quien teje vínculos sociales y no solo comerciales o laborales (Páramo, 2012).

Todas las mañanas del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (en adelante ASPO)⁴ me sentí atraído por ver la ventana del kiosco como un cordón umbilical que posibilita analizar el fenómeno pandémico contextualmente situado (Ante Lezama, 2021). Desde donde vivo actualmente, voy al kiosco que queda a 300 metros de mi casa donde compro comestibles, pero también acomodo las cosas pesadas del depósito, además de atender a personas que van a comprar.

El decreto N° 260 del 12 de marzo de 2020 que establece el ASPO por la expansión del coronavirus en el territorio argentino, en su artículo 2°, señala que las personas solo podrán realizar desplazamiento mínimo e indispensable para aprovisionarse de productos de limpieza, medicamentos y alimento. Posteriormente, los kioscos próximos para abastecerse se denominaron “comercios de cercanía”.

En esta cuarentena de lo que más hablan las/los clientes y Doña Marta es del coronavirus, inclusive “la venta varió”, dice ella. En este escrito, entonces, recupero algunas de esas conversaciones e intercambios para analizar de qué modos se expresan las desigualdades sociales en torno a las posibilidades de cumplir el ASPO para las personas que viven y acuden al kiosco del barrio en los márgenes de la ciudad de Santiago del Estero. Me pregunto qué diálogos se establecen y qué estrategias de supervivencia despliegan para llevar

4 En este trabajo analizo el periodo desde el 20 de marzo al 10 de agosto del año 2020 y no la extensión que dispuso el gobierno nacional. Sin embargo, no significa que la realidad entre una y otra haya cambiado.

adelante el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio durante los primeros meses del año 2020, y cómo lidian con las inequidades y violencia que los castiga a diario en el actual contexto. Las estrategias de supervivencia reflejan acciones sociales y económicas específicas de la gente del barrio que tienden a lograr y asegurar su reproducción material dada la incapacidad del sistema productivo para asegurarles sus condiciones básicas de vida (Arguello, 1981). En momentos de pandemia son un faro para observar y reflexionar cómo viven los marginados.

Me baso en una etnografía desde la ventana que contempla observación participante y diálogos informales. Finalmente resalto cómo los diálogos y la adquisición de provisiones en este kiosco de barrio nos pueden ayudar a repensar las medidas universalizadas y sus pautas preventivas como únicas, independientes de los escenarios sociosanitarios y de las condiciones materiales donde se aplican, para prestar atención a sus diferentes, situadas y desiguales manifestaciones sociales.

Me gustaría terminar esta introducción aclarando dos aspectos que considero necesarios. Por un lado, destacar la particularidad de mi triple inscripción. Como etnógrafo, me interesa conocer cómo transitan la cotidianidad, en el marco del ASPO, las personas del barrio Almirante Brown de la ciudad de Santiago del Estero. Como habitante del barrio no tuve que entrar al campo y estar allí. Mi historia personal se vincula al territorio, y el conocer a las personas —saber dónde, cómo viven, etc.— me brinda la posibilidad de interpretar sus condiciones de vida y estrategias de supervivencia en el actual contexto pandémico. Como hijo de Doña Marta voy al kiosco, colaboro (atiendo clientes y acomodo comestibles, artículos de limpieza y bebidas) y tejo alianzas etnográficas con ella. Por otro lado, la escritura de las siguientes líneas pretende poner al/la lector/a en conocimiento de las condiciones contextuales y vivenciales del escenario sociosanitario. Considero que registrar cómo las condiciones de desigualdades sociales se vinculan a la sensación de incertidumbre (Castro Pérez, 2009) resultaría provechoso para cientistas sociales, y en especial para quienes pretendemos tejer puentes entre antropología y salud, a fin de interpretar y explicar cómo cada discurso es performativo de la vivencia cotidiana en contextos de desigualdades sociales. Hablaré de la incertidumbre patológica⁵ como experiencia que se entretiene en condiciones de precariedad estructural, de los temores/sospechas del accionar policial y las dudas que despertaban los debates que comenzaban a esbozarse en la agenda pública respecto a la posibilidad de contar con una vacuna contra el COVID-19. El texto que sigue toma la forma de un *collage* (Auyero, 2007) donde encolo notas de campo, fragmentos de conversaciones informales, descripciones detalladas de procesos significativos, reconstrucciones de hechos pasados dignos de atención, puntos de vista de clientes/as o de Doña Marta, o todos ellos juntos.

5 Propongo esta metáfora en base a la incertidumbre tóxica de Auyero y Swistun (2008). Estos autores analizan, en *Villa Inflamable —Conurbano Bonaerense—*, el modo en que el sufrimiento ambiental a causa de la contaminación del agua, aire y suelo se encarna en los cuerpos de las personas que viven allí. Sin embargo, al darse cuenta que hay una pesada red de discursos que confunden más de lo que aclaran esa realidad objetiva, emplean la metáfora incertidumbre para abordar cómo esa confusión genera padecimientos adicionales.

Investigar y narrar en el barrio

La provincia de Santiago del Estero, ubicada en la región noroeste de Argentina, posee 928.097 habitantes. La mayor parte reside en la ciudad capital y La Banda, aunque tiene una de las tasas más elevadas de ruralidad del país (33,9 %), de la cual el 76% es población dispersa (Biaggi, Canevari y Tasso, 2007). Esta provincia posee múltiples desigualdades: los hogares con Necesidades Básicas Insatisfechas representan el 17,6%, lo que duplica la media nacional (9,1%), sumado a que esta provincia cuenta con el segundo menor índice de desarrollo humano calculado por el PNUD Argentina para el año 2017. La provincia también posee el triste récord de la tasa de femicidios más alta del país y duplica a la media nacional (Canevari e Isac, 2016).

La formación de la ciudad capital de la provincia de Santiago del Estero, de nombre homónimo y conocida como “Madre de Ciudades”, nació con una introducción gradual de parámetros higiénicos y salubristas a las personas que llegaban del interior, consideradas como atrasadas, bárbaras, insalubres y con bajas esperanzas de vida.

El barrio Almirante Brown es el más antiguo de la capital. Fue formado en el año 1960 bajo el nombre de Tala Pozo, destinado a la localización de migrantes rurales provenientes del interior de la provincia. La idea de ubicar a las personas en el barrio ha sido la de sostener sus pautas culturales y la de incorporar paulatinamente los modos de la vida urbana (Legname, 1983).

Almirante Brown es un barrio con características particulares que aluden a diferentes dimensiones. En cuanto a lo cultural, perdura la lengua quichua, como también sus tradiciones folclóricas de música y danza nativa,⁶ con religiosidad popular y una devoción cristiana que se expresa en momentos de incertidumbre patológica –volveré sobre esto más adelante–. A nivel urbanístico, está atravesado por un desagüe pluvial a cielo abierto,⁷ calles de tierra y sin cloacas, lo que permite ubicar al sector como un área urbana deficitaria crítica (Barreto *et al.*, 2014). Respecto a lo social, se caracteriza por su población trabajadora, reproducción material, solidaridad vecinal, confianza y el conocimiento mutuo, y la pobreza como obstáculo de integración y movilidad social (Gravano, 1997).

Mi trayectoria de vida está intrínsecamente ligada a este barrio. Fui al nivel primario en busca de comida porque allí nos llenaban los estómagos en los comedores escolares, en sus canchitas pateé mi primera pelota de fútbol, vivencí la primera invitación para fumar marihuana a los 13 años y experimenté la violencia policial por primera vez a los 14. Cuando caminaba por una avenida central, unos agentes a punta de pistola pretendieron subirme al móvil porque en un barrio lindero hubo un robo y mi rostro y vestimenta coincidían con las del ladrón.

6 Por citar dos ejemplos, en el barrio nació Rubén Gómez Oroná, más conocido como Jacinto Piedra, uno de los máximos folcloristas de la provincia y del noroeste argentino. También vivió Sixto Palavecino, violinista quichuista que realizó la traducción del *Martín Fierro* al quichua, y que fue reconocido a nivel nacional por su aporte a la cultura popular (*El Liberal*, 2018).

7 En los márgenes de este desagüe algunas personas se fueron ubicando para vivir en casillas de chapa, plástico o cartón. Cuando llueve demasiado, el desagüe se llena y estas casas se inundan. Hace dos años la policía de la provincia, mediante balas y amenazas, desalojó a 70 familias que residían allí (ver Saccucci y Hernández Bertone, 2020).

“Esta etnografía de la vida de todos los días en la ventana” (Schijman y Laé, 2011: 82) ha sido construida en base a mi pertenencia al campo, o mejor dicho, está anclada en el terreno y con los pies en el barrio (Scheper-Hughes, 2000). Este texto no fue producto de extraer datos de informantes nativos, sino por la interacción y vinculación que tengo con las personas que van al kiosco de Doña Marta.

Quisiera poner en tensión otro principio en esta etnografía. El saber científico sobre la pandemia se ha concentrado principalmente en abordajes hospitalocéntricos y en miradas biologicistas sobre la pandemia (Pozzio, 2020). En este sentido, me interesa problematizar el saber técnico de la epidemiología (Larrea Killinger, 2007) trayendo a colación las experiencias de quienes acuden al kiosco de Doña Marta como un modo de restituir las dimensiones sociales y políticas que han gravitado en la pandemia como proceso.

El trabajo de campo se centró en conversaciones informales y observaciones participantes. También tomé notas de las caminatas realizadas entre el ir y regresar del kiosco hacia mi hogar, lo cual registré en un cuaderno de campo. Para analizar la información necesité realizar una suerte de *presbicia etnográfica*, es decir precisé desnaturalizar lo cotidiano (Bourdieu, 1984) para poder ver mejor, distanciarme para problematizar las maneras en que las personas del barrio vivenciaban el “estar en pandemia”.

A pesar de crecer y residir en el barrio, en la mitad del ASPO salí decepcionado del kiosco. No podía lograr dialogar con la gente. Traté de hacerlo al preguntarle “¿qué tal la pandemia?”, “¿cómo la llevás?”, pero me dí cuenta que no poseía tanta afinidad y empatía con esas personas como mi madre. Recordé a Malinowski (1975) en la Costa Sur de Nueva Guinea, que luego de haber fallado en los intentos por entrar en contacto con los nativos, tuvo períodos de desaliento y encierro. Con desánimo, decidí no ir al kiosco a fin de pensar qué estrategias emplear para conversar con la gente sobre la pandemia. Cuando regresé, retomé la conversación del trabajo con mi madre, en la que llegamos a un acuerdo: “dale, también voy a hacerles preguntas del coronavirus, así te ayudo un poco”. Si bien no es una investigación etnográfica colaborativa, como propuesta dialógica y de coautoría (Rappaport, 2011, citado en Domínguez Mon, 2017), tomo impulsos de ella para acordar estrategias de colaboración con Doña Marta.

Desigualdades sociales como lupas teóricas para mirar el ASPO

Cuando iba al kiosco pensaba en las inequidades que atraviesan las personas en el actual contexto pandémico. Al reflexionar sobre esta experiencia, me resulta relevante retomar el concepto de desigualdades sociales porque permite analizar cómo éstas repercuten en los modos en que se transita el ASPO.

Los abordajes de las desigualdades sociales fueron múltiples y generales. Algunas miradas sobre desigualdades sociales y pandemia analizan la inversión, consumo y demanda de empleo en la economía formal, sus efectos en la pequeña y mediana empresa, y la profundización de la relación entre informalidad económica, pobreza y exclusión social en dicho contexto (Observatorio de la Deuda Social Argentina, 2020). Otras perspectivas examinan las implicancias de las desigualdades sociales en trabajadores/as de la salud (Minayo y Freire, 2020; Soares *et al.*, 2020), como también los impactos del COVID-19 en la

mortalidad general y sus tendencias según la prevalencia de pobreza monetaria (Mújica y Pachas, 2021).

Los abordajes nombrados arriba son macros y globales, los cuales han dejado un vacío sobre cómo las fuerzas sociales han configurado el riesgo desproporcionado de contagiarse de enfermedades por parte de la población vulnerable (Farmer, 2000), por ejemplo ante la emergencia de la pandemia de COVID-19. Esos estudios tampoco enfatizan en cómo es vivir en condiciones de vulnerabilidad y cumplir el ASPO. Aquí me distancio de ellos para orientar la lupa hacia una perspectiva local situada en lo barrial: ¿cómo repercuten las medidas del ASPO en las desigualdades de personas que acuden al kiosco de Doña Marta? Empujado por este interés, retomé el planteo de Grimberg (2003), quien ofrece profundizar en una mayor comprensión de hechos pasados y experiencia vivida en el marco de desigualdades sociales.

Para arribar a lo anterior, he buceado en los aportes de la salud colectiva que abrevan en la necesidad de pensar la articulación entre procesos político-sociales más amplios y los márgenes de acción que los mismos habilitan para determinados conjuntos de personas. Breilh (2010) considera que las desigualdades sociales provienen de condiciones estructurales y deben analizarse en vinculación con las dinámicas específicas, que prefiguran tanto las posibilidades del hacer de las personas y grupos como también sus estrategias. Es en ese entrecruzamiento que los “indicadores de la pobreza” dejan de ser algo abstracto para abrirse paso en la comprensión de sus repercusiones en la salud de las personas en contextos específicos (Barcellos, 2008).

“¡¡¡ Doña Marta!!!”. Atención y diálogos en los primeros días del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio

Hace años que voy al kiosco atravesando en diagonal una canchita fútbol porque por ahí acorto la distancia. Antes de llegar a lo de “Doña Marta”, suelo oír música (guaracha, folklore y cumbia) a todo volumen que proviene de las casas de Carlos, Juan, Graciela, entre otras. Sin embargo, el primer día de la cuarentena escuché “Dios, cuidanos en esta guerra”, que venía de la casa de Isabel, quien posee un pequeño santuario en la vereda. Antes de llegar a lo de mi madre, la música religiosa sale de un parlante que está en la vereda de la Popi. Cuando entro al kiosco, una de las clientas más longevas solicita una gaseosa, mientras dice “todo estaba escrito ahí en la Biblia”.

Es cierto que la religión y la “salvación de la actual pandemia” habían tenido ahínco en medios nacionales e internacionales. Un pastor evangélico en Argentina fue denunciado por vender alcohol en gel antibacterial a 14 dólares y engañar a seguidores al decirles que se trataba de una cura milagrosa para el coronavirus (*El Litoral*, 2020). Estas palabras condensan la forma que el vocabulario de la iglesia se entremezcla con el de la medicina (Bordelois, 2009), y también permiten recordar que la religión y la medicina encarnan uno de los matrimonios más antiguos. Otro ejemplo consistente es la portada de uno de los principales periódicos provinciales con el título “Covid-19: católicos, ortodoxos, evangélicos, judíos y mormones, orando juntos”, en el cual desarrolla todas las actividades realizadas por estas religiones y cultos ante la

pandemia, programando una agenda para recuperada la normalidad, recorrer las calles de la ciudad (*El Liberal*, 2020). En Los Juríes, ciudad ubicada en el Departamento General Taboada distante a 280 kilómetros de la Capital de Santiago del Estero, un párroco de una iglesia local recorrió el pueblo “para que ayude y proteja a los vecinos de la pandemia” (*Sur Santiagueño*, 2020). Esta clase de acciones se remontan al siglo XIV, cuando en plena Peste Negra la Iglesia Católica hacía procesiones por las calles de Europa con el fin de cuidar a la población (véase Palermo, 1996). Recupero estos eventos en la prensa porque me sirven como ejemplos para resaltar dos cosas: la conexión entre lo que sucede en el barrio y en la provincia, como también cómo prácticas históricas que parecen lejanas se reactualizan durante el COVID-19.

Atiendo a las personas junto a mi madre porque la cola es larga. Aparece por primera vez una mujer con barbijo. Elisa, como la conocemos en el barrio, es madre soltera de un niño y trabaja de empleada doméstica. Vive en una casilla de madera, que por su precariedad se está derrumbando. Cuando se va Elisa, otra mujer que también compra algo dice: “¿para qué se pone barbijo, qué le va a hacer?”, a lo que mi madre añadió: “aquí nadie viajó a Europa”. Luego atiende a Silvia, quien aclara: “si nosotros contagiamos nos iban a decir de todo, toda la televisión iba a decir: los pobres siempre son el atraso... claro, claro... si Natalio [personaje vagabundo del sector] tenía el virus, ¿para qué! Porque ellos contagian y lo traen, no dicen nada”.

Retomemos el origen de la pandemia. El COVID-19 nació en Wuhan (China), pero de ahí se extendió al resto del mundo. Las personas que viajaron, no sólo a Europa, podrían haberse contagiado, pero en el momento de la etnografía la transmisión también era comunitaria. La Organización Mundial de la Salud (OMS) señalaba, en ese entonces, que si no se presentaban síntomas respiratorios característicos del coronavirus (sobre todo, tos), no era necesario llevar puesta una mascarilla (2020). Silvia señala que las personas pobres son estigmatizadas y están asociadas al atraso, y enfatiza entre líneas que los primeros casos de COVID-19 en la Argentina, como en muchas partes de América Latina, están asociados con viajes al extranjero y a una posición socioeconómica alta (Castro, 2020).⁸

Roberto –que también es cliente– trabaja en el depósito del kiosco junto a sus tres hijos albañiles, mientras expresa “no nos queda otra”. Luego, uno de ellos agrega: “cuando estamos preparando los materiales en la vereda nos tenemos que esconder porque la policía nos puede meter presos”. Estos albañiles no pueden dejar de producir porque “no les queda otra”. Dicho de otra manera, estos trabajadores que viven en condiciones de desigualdades están obligados a exponerse a la incertidumbre patológica porque tienen certezas de que no tendrán un peso para llevar a sus casas.

Jerónimo, quien no pudo concluir la educación básica y tiene a su madre a cargo, me pide una gaseosa y fugazmente dialogamos: “así sea sábado, domingo,

8 Para el caso argentino, según el reporte del 5 de marzo de 2020 del Ministerio de Salud de la Nación, el ingreso de la pandemia se detecta el 3 de marzo de 2020 cuando una persona regresa de Italia, la cual es tratada en la clínica Suizo Argentino de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

feriado, no importa, yo igual tengo que laburar [trabajar]. Laburo en una empresa de seguridad. Si no trabajo, me corren”.

Manuel es vendedor ambulante y posee sillas y mesones para alquilar en fiestas. Mientras lo despacho, me relata: “tengo que laburar, no tengo otra. Tengo que comer, Horacio. Si no laburo, ¿quién me va a dar de comer?”. Él es viudo, vive con su hijo, hija y la pareja de ella, quienes acaban de tener una beba.

También Ernesto compra cigarrillos y afirma: “allá [en un baldío] estamos limpiando un terreno, ahí estamos haciendo monedas [dinero]”. Mientras la transpiración rodea su nariz agrega “¡qué cuarentena ni qué cuarentena! Ahí estamos laburando”.

Pablo es vidriero, vive con su padre, madre y tres hermanos, compra cigarrillos y dice: “mi patrón me ha ido a pagar en casa, pero me ha dicho ‘no sé qué vamos a hacer porque no entra plata y no tengo para pagarles’. No sé qué voy a hacer”.

Lo que estas personas expresan remite a las situaciones en que se sitúan las familias que se encuentran en los barrios de Santiago del Estero, en donde los empleos poseen marcados rasgos de informalidad y precariedad, y los sectores marginados sufren el mayor impacto de la cuarentena en la provincia (Grupo de Estudios del Trabajo, 2020). Mientras los protocolos preventivos gubernamentales llaman al encierro y al teletrabajo, estos datos revelan que esas medidas no contemplan la realidad de estas personas que viven en vulnerabilidad producto de la informalidad laboral.

Regreso a la ventana. Las personas compran la misma cantidad de alimentos que solían, pero están obligadas a gestionar nuevas estrategias de supervivencia diarias (Maceira, *et al.*, 2000). “Llevo esto [pan], pero lo voy a *freezar* porque seguro que estos días va aumentar” me dice Camila.⁹ Otro cliente argumenta “quieren que llenemos las heladeras para que no salgamos porque nos dicen ‘quedate en casa’, pedimos plata aquí y allá ahora, pero igual no nos alcanza”. Las narrativas, tanto nacionales como provinciales de “quedate en casa” encuentran su propia inadecuación e imposibilidad en la cotidianeidad de estas personas (Lorenzetti y Cantore, 2021); también permiten observar cómo funciona el *banco popular de préstamos*, es decir que “pedimos aquí y allá ahora, pero igual no nos alcanza” es un reflejo de cómo las desigualdades sociales obligan a realizar estrategias de supervivencia cotidiana, tal como una vecina sostiene: “le he pedido un poco de aceite a Mabel porque no tenía para hacer un guiso”, mientras lleva aceite suelto.

El estudio de Longhi *et al.* (2022) que aborda los hábitos alimenticios y las transformaciones en la comensalidad durante la pandemia en Santiago del Estero me sirve de poco apoyo analítico para observar y reflexionar sobre qué estrategias de supervivencia emplean quienes viven en barrios marginales. Para decirlo de una vez, historias como las que cito muestran que las redes de préstamos entre vecinos/as representan un mecanismo socioeconómico que viene a

9 Mientras en la Argentina y otros lugares del mundo, como reportan diferentes diarios nacionales (*Infobae*, 2020) e internacionales (*El País*, 2020; *BBC*, 2020), el papel higiénico adquiere un endiosamiento como mercancía de lujo frente al COVID-19, las personas de este barrio soportan la cuarentena “*freezando panes*”. Lo que estoy marcando es cómo artículos de consumos tan disímiles como pan y papel higiénico son elementos claves de antagonismo social.

suplir la falta de seguridad social, reemplazándola con un tipo de ayuda mutua basado en la reciprocidad en contextos de marginalidad (Lomnitz, 1975), que durante las medidas restrictivas del ASPO se vieron obstaculizadas.

Estos días los y las clientes de Doña Marta van todos los días a comprar “para tirar el día a día”, como sostiene Delia. Estas palabras evidencian que “quedate en casa”, como medida para cumplir el ASPO, está pensada para una población que tiene la capacidad adquisitiva de realizar una compra al mes, y no para personas como las del barrio Almirante Brown donde las estrategias de supervivencia obligan a tener el horizonte temporal manejable del día a día (Oliveira, 2015).

Un viejo cliente, Ricardo, muestra su malestar por el alto costo de los productos: “aquí todo aumentan estos hijos de puta, antes de la cuarentena estaba más barato”. El precio de los alimentos básicos está determinado por enormes complejos agrícolas, industriales y comerciales, que en tiempos de cuarentena aumenta.¹⁰ La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (2020) propone un plan de choque para garantizar el suministro global de alimentos frente al COVID-19, sin embargo estas familias han padecido históricamente una violencia estructural (Farmer, 2007) que ha condicionado su forma de alimentación y consumo.

Los relatos que se dan en el kiosco de Doña Marta exponen el modo en cómo los primeros meses de pandemia del año 2020 han profundizado las preocupaciones, incertidumbre y formas de ver este presente inmediato, donde la vulnerabilidad y precariedad son narradas como parte constitutivas de las vidas de las personas que viven en el barrio.

Violencia policial y hacia las mujeres

Durante la cuarentena, en el barrio Almirante Brown la policía circulaba más de lo habitual: “el otro día han venido al kiosco, le decían a la gente que estaba esperando que tengan distancia de un metro por lo menos”, dice mi madre, y agrega: “ayer [30/03/2020] la policía ha venido y me ha dicho que cierre, era[n] las 10 de la noche”. En el sector, los robos aumentaron el último tiempo, pero la presencia policial atenúa: “Allá [a la vuelta] lo han metido preso a Kirki por no cumplir la cuarentena. Mejor, menos robo en la zona”, resume un cliente.

En un efecto rebote, la circulación restringida por la cuarentena es vista como sinónimo de seguridad. Renata vive a 50 metros del kiosco. El gobierno de la provincia le hizo una vivienda porque su anterior casa “no era apta para vivir”, repite siempre. Ella, que reside con sus dos hijos y marido, quien a su vez tiene dos hijos más que también viven en el domicilio, sostiene: “ya le he dicho a mi hijo que no vaya a querer salir. Lo llega a agarrar la cana [policía] lo van a hacer cagar, lo van a pegar”. Esto habla de las ambigüedades acerca de la presencia policial: mientras que mis interlocutoras sostienen que el coronavirus no es temido, sino la policía, por otro lado, según el decreto N° 297/2020 (Poder Ejecutivo Nacional, 2020),

¹⁰ El incremento de precios durante el coronavirus en el territorio argentino fue señalado por la Comisión de Ciencias Sociales de la Unidad de Coronavirus COVID-19 del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la Nación, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación (2020).

las fuerzas de seguridad auguran el cuidado de la población por medio del acatamiento al ASPO. Ejemplifican el discurso estatal las palabras del gobernador de Santiago del Estero en diferentes momentos del año 2020, donde resalta que la policía se involucra inmediatamente ante casos de emergencia, y que junto al sistema de salud viene teniendo una importante y loable tarea de cuidarnos y cuidar a los demás frente a la peligrosa circulación del virus (Zamora, 2020).

Las fuerzas de seguridad en el territorio nacional están legitimadas para solicitar documentación personal a ciudadanos/as que transitan por la vía pública, cuando esas mismas fuerzas del orden estuvieron involucradas en crímenes atroces durante la última dictadura cívico-militar (Sirimarco, 2021).

Como contrapunto al rol de la policía para cuidar durante el ASPO, la Red de Organizaciones Contra la Violencia Institucional de Santiago del Estero (2020) y la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (2020) han denunciado la intervención y el uso de la fuerza de seguridad desmedida con el intento de hacer cumplir la cuarentena. Estas organizaciones visibilizan lo que sucede en los barrios populares de esta provincia: desde el abuso de armas, torturas, hostigamiento, lesiones leves, graves y hasta desaparición temporaria de personas. Mientras se dan controles globales en aeropuertos y terminales de ómnibus, las fuerzas policiales fiscalizan a la población, pero en el barrio hay control policial represivo.¹¹

Volvamos al escenario del kiosco. Alfonso compra tres vinos y dice: “para pasar el día, ¿qué más voy a hacer?”. Él se va y seguimos atendiendo con mi madre, mientras una clienta sostiene, “¿qué más van a hacer si no es tomar?”. Luego mi madre resalta que “en dos días he vendido todo el alcohol que tenía para una semana, están tomando a lo loco [demasiado]”. Víctor también se acerca a comprar: “dame dos tintos [vinos]”. Después que él deja la ventana mi madre razona: “son obreros, no tienen qué hacer, qué más van a hacer sino es tomar [beber alcohol de forma dependiente]”. Víctor hace semanas fue denunciado por su esposa –con quien convive– por violencia: “pobre Alicia [esposa de Víctor], ¿qué va hacer ahora con ese tipo todo el día metido en la casa?”, enuncia Isabel que lleva azúcar. La Organización de Naciones Unidas (2020) sostiene que las tasas de violencia doméstica hacia las mujeres han aumentado (como se puede ver en China, Italia y Francia) porque el hombre no tiene distracciones, no sale al espacio público y permanece en casa tras las órdenes de cuarentena. Sin embargo, las voces de las mujeres del barrio “destapan la olla” visibilizando y socializando en la ventana del kiosco las violencias que sufren.

En el contexto del ASPO, las violencias contra las mujeres que antes estaban invisibilizadas comienzan a manifestarse en la ventana del kiosco de Doña Marta. El mensaje “quedate en casa” ha recludo la presencia de los varones en las casas porque ya no juegan a la “pelota”, tampoco frecuentan otros espacios de socialización (trabajo, reuniones con sus pares). Es posible que el encierro calme los celos de los varones, que ahora sienten que tienen bajo control a sus parejas y que se presentan menos situaciones para esos celos. De igual modo e

¹¹ Es interesante analizar cómo otros barrios que han sido marginalizados y estigmatizados en Santiago del Estero, durante el ASPO también han encarnado una otredad peligrosa (ver Arce Lourdes, 2021).

imperceptiblemente, al ser constante la presencia policial en el barrio, los varones se sienten “vigilados” simbólicamente (Canevari *et al.*, 2023).

“Ahora van a querer venir a probar con nosotros”.

Memoria y dudas en torno a la vacuna contra el COVID-19

La propagación mundial del COVID-19 hace que las industrias farmacéuticas, agencias internacionales de cooperación y gobiernos nacionales trabajen en la consecución de vacunas. Este despliegue significa que diferentes iniciativas están siendo investigadas en laboratorios, mientras que otras se encuentran en fase de pruebas. En este apartado describo cómo esta carrera por la vacuna actualiza experiencias sentidas del pasado que imprimen la memoria, y que se reanudan en tiempo de ASPO de las personas del barrio Almirante Brown.

Había registrado varios diálogos desde la ventana del kiosco de Doña Marta hasta que una vecina conectó la pandemia a un hecho pasado que marcó a la gente del barrio sobre la prueba de la vacuna pediátrica contra el neumococo en el año 2007. Ahí experimenté la complicada tarea de colocar en este texto —y en su parte final— cómo se dio la acción en el campo (Peirano, 2014). No tenía previsto ahondar en la memoria; sin embargo, ese diálogo me ayudó a repensar que la pregunta sobre cómo sobrevive la gente en contexto de desigualdad en momentos de pandemia debe ir a la par del enigma en torno a qué hechos pasados coadyuvan con la incertidumbre patológica.

En el año 2014 realicé una pesquisa etnográfica sobre la percepción que las mujeres tenían de los servicios de la Unidad de Atención Primaria de la Salud —UPA— del barrio (Pereyra, 2014). En aquella oportunidad, Rita, que vive a 2 cuerdas del kiosco de Doña Marta, me decía que “los domingos a la mañana venían un médico, agente sanitario y enfermera en una ambulancia. Me decían que la vacuna contra el neumococo iba a salvar la vida mi hijo y que nos iban a tirar unos mangos [dinero]”, mientras compartimos unos mates en su casa.¹² Esta vacuna contra la neumonía pediátrica generó polémica a fines de 2007 y se suspendió su aplicación en junio de 2008 con la muerte de 14 criaturas (Clarín, 2009; Rebossio, 2008). El laboratorio británico GlaxoSmithKline, para probar la eficacia de la vacuna, realizó el experimento reclutando 14.000 menores en diferentes provincias argentinas, entre ellas Santiago del Estero. La Federación Sindical de Profesional de la Salud de la República Argentina (2014) denunció que en Santiago del Estero el entonces gobernador Gerardo Zamora —el mismo que gobierna hoy—, en consonancia con

12 En el año 2004 un grupo de mujeres en Nigeria, mientras se desplegaban campañas contra la poliomielitis, sospechaban que las iniciativas sanitarias estuvieran vinculadas para propagar el HIV y la infertilidad. Desconfiaban de la dosis porque, en el año 1996, un medicamento realizado por Pfizer para combatir la meningitis mató en Kano (norte de Nigeria) a 11 niños/as, dejando secuelas en varios/as. Pfizer desplegó un ensayo clínico sin autorización ética, suministrando la prueba a 200 niños (Frishman, 2009). El laboratorio logró un acuerdo extrajudicial para que el juicio no prosperará, pagando 75 millones de dólares a las familias damnificadas mediante una negociación entre el embajador de EE. UU. y la justicia del país africano, lo cual fue destapado por WikiLeaks (2009). Un panel de expertos de Nigeria calificó lo sucedido como “un caso claro de explotación de ignorantes” (Stevens, 2006). Traigo a colación este ejemplo en otro contexto porque me permite costurar las sospechas de estas mujeres nigerianas con las dudas de Rita, las cuales se reanudan en los diálogos que se dan en la ventana del kiosco de Doña Marta.

el Ministerio de Salud Provincial,¹³ disolvió el Comité de Ética del Hospital de Niños, lo cual posibilitó realizar esta prueba ilegal. En esta provincia, los niños del barrio Almirante Brown fueron blanco de aquella prueba mortal.

En el marco de esa pesquisa, un trabajador de la UPA con lágrimas en sus ojos decía: “en el barrio los han usado como conejitos de laboratorio. Las envolvían a las madres para que firmen. Claro, como son pobres, no importan, y dos han muerto”. En el año 2011, el Juzgado Nacional en lo Penal Económico N° 2, encontró culpables a los 2 investigadores responsables y coordinadores del estudio y a GlaxoSmithKline Argentina S.A. En 2012 la vacuna pediátrica fue incluida en el calendario nacional de vacunación. En ese mismo año, Pfizer S.R.L compró los derechos para producir esa vacuna.

Mientras vendo fideos a Guillermina escuchamos desde la televisión que “Argentina fue seleccionado para probar la vacuna contra el coronavirus”. Guillermina tiene 60 años aproximadamente y es una de las primeras habitantes del sector. “Ahora van a querer venir a probar esa vacuna con nosotros. ¿Te acuerdas, Marta, cuando andaban locos con la del neumococo?”, a lo que mi madre asintió. La vacuna del COVID-19¹⁴ a Guillermina le genera sospecha al recordar la prueba del neumococo, lo que exacerba su incertidumbre patológica, que a su vez socava la noción de vacuna como base sólida de las campañas inmunológicas contra la pandemia.

Existen iniciativas para ensayar la prueba contra el coronavirus en otros países, pero también se pretende hacer en la Argentina. La unión entre grupos ligados al capital financiero y agencias internacionales de cooperación y financiamiento (OMS, Banco Mundial, entre otros) conforman el Complejo Médico Industrial (Iriart y Merhy, 2017). En la actual pandemia, este Complejo está al acecho por convertir este desastre y emergencia en lucro (Basile, 2020): la prueba de la vacuna a la que Guillermina tiene desconfianza pretende realizarse también en África, tal como acaban de enunciar en un programa televisivo francés Jean Paul Mira, jefe del servicio de reanimación del Hospital Cochin de París, y su colega, Camille Loch, director del Instituto de Salud e Investigación Médica de ese país. La respuesta a éstos no demoró en llegar. El prestigioso ex-futbolista Samuel Eto'o fue el primero: “Asesinos. No son más que mierda. África no es su patio”, señaló; también el ex futbolista Didier Drogba sentenció que “es totalmente increíble que tengamos que advertir esto. África no es un laboratorio” (*El Mundo*, 2020). Con ello estoy queriendo soldar dos consecuencias del Complejo Médico Industrial: por un lado, mientras las voces se alzan en otras latitudes del planeta contra el procedimiento ético de la prueba de la vacuna contra el COVID-19, Guillermina hace lo propio evidenciando las conexiones multiescalares del Complejo; y por otro lado, los contrastes de la desigualdad durante el año 2020: 20 de las corporaciones farmacéuticas más poderosas del planeta se han enriquecido de manera

13 Luego de este escándalo, que llegó a la Cámara de Diputados de la Nación (expediente 5291-D-2008), el ministro de salud de la provincia fue destituido. Este ministerio es sensible a las prácticas políticas del gobierno provincial, en tanto el cargo es una válvula de los conflictos sociales y con más recambios de mando dentro del gabinete provincial (ver Curioni, 2013).

14 Al comienzo de septiembre de 2021 se firmó un acuerdo entre Pfizer y el gobierno de la República Argentina para que las vacunas producidas por el laboratorio fueran aplicadas en el territorio nacional.

exorbitante teniendo ingresos de 696.6 miles de millones de dólares —superior a los años de prepandemia— (Polanco, 2021), entretanto las personas del barrio han sufrido más deterioro en sus condiciones de vida.

Reflexiones finales

Voy a la casa de mi madre a colaborar en el kiosco y a verla, no voy a investigar. Casual y accidentalmente en este contexto pandémico, mis anotaciones en el cuaderno de campo de lo que allí sucede fueron tejiendo esta serendipia etnográfica.

Traté de mostrar cómo las personas del barrio Almirante Brown del sur de la ciudad capital de Santiago del Estero llevan adelante el ASPO de acuerdo a su contexto social y condiciones materiales. Evidencíé que las desigualdades se han acentuado y esto ha obligado a las familias del barrio a desplegar e inventar nuevas estrategias de supervivencia para poder gestionar nuevas carencias.

Esta etnografía explica cómo las incertidumbres que expresan las y los vecinos del barrio son indisociables del contexto social, de las violencias y de las experiencias sentidas del pasado que imprimen la memoria y que se reactualizan durante el período del ASPO. Dichas incertidumbres, que permean las vivencias de “estar en pandemia”, los escenarios sociosanitarios y las experiencias pasadas, son interdependientes y están interconectados.

Las lecturas de los trabajos que recuperan las relaciones entre condiciones estructurantes de vida y las posibilidades de acción de las personas en contextos específicos, me permitieron indagar en las repercusiones del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio en el barrio. A través de la ventana del kiosco pude acceder a las distintas interpretaciones que realizaban las/os vecinos en su cotidianidad respecto de las primeras medidas gubernamentales en la pandemia. En sus expresiones daban cuenta de la fragilidad de los sostenes para cuidarse y cuidar en los contextos donde viven su día a día.

La posibilidad de establecer acuerdos con mi madre invita a pensar estrategias (casi)colaborativas cuando estamos cercados en el trabajo de campo. Sin embargo, el escueto tiempo de atención impidió profundizar en aspectos que podrían haber enriquecido el trabajo empírico.

Desde una estrategia textual como la esbozada, quise traspasar los límites biologicistas de los abordajes del coronavirus para desmontar la construcción por parte de las autoridades sanitarias que asumen sus intervenciones de forma mecánica y prerreflexiva. Registrar las desigualdades sociales en momentos de pandemia para científicos sociales —y en especial para quienes hacemos antropología— resultaría beneficioso, en tantos productores/as de relatos escritos, sobre cómo el cumplimiento del ASPO termina siendo un marcador de las inequidades sociales, y que tales medidas preventivas no pueden entenderse por fuera de los escenarios sociosanitarios.

Referencias bibliográficas

Ante Lezama, Minerva (2021). “La ventana, el barrio, lo político y la pandemia: autoetnografía en tiempos de covid-19”, *Psicología Iberoamericana*, Vol. 29, N° 3, pp. 293-337.

Arce, Lourdes (2021). “Aquí la policía no nos cuida. Reflexiones sobre la presencia policial durante el ASPO en un barrio popular de Santiago del Estero”, en *Actas del 12° Congreso Argentino de antropología social*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata, pp. 150-162.

Argüello, Omar (1981). “Estrategias de supervivencia: un concepto en busca de su contenido”, *Demografía y economía*, Vol. 15, N° 2, pp. 190-203.

Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (2020). *Informe: situaciones de violencia institucional durante el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio*, Santiago del Estero, Argentina.

Auyero, Javier (2007). *La zona gris. Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Auyero, Javier y Swistun, Débora (2008). *Inflamable. Estudio del Sufrimiento Ambiental*. Buenos Aires, Paidós.

Basile, Gonzalo (2020). *El fortalecimiento de la salud colectiva ante el coronavirus en América Latina y el Caribe*, documento electrónico: <https://www.clacso.org/coronavirus-en-america-latina-y-caribe-entre-la-terapia-de-shock-de-la-enfermologia-publica-y-el-fortalecimiento-de-la-salud-colectiva/>, acceso 23 de abril de 2021.

Barcellos, Christovam (2008). “Os indicadores da pobreza e a pobreza dos indicadores: Uma abordagem geográfica das desigualdades em saúde”, en Org. Barcellos, Ch. (org.): *A Geografia e o contexto dos problemas de saúde*. Rio de Janeiro, ABRASCO, pp. 107-139.

Barreto, Miguel; Alcalá, Laura; Benítez, María; Fernández, María; Giró, Marta; Pelli, María, Romagnoli, Venettia (2014). *Áreas Urbanas Deficitarias Críticas como Unidades de Interpretación y Abordaje de los Nuevos Territorios Periurbanos*. Instituto de Investigación y Desarrollo en Vivienda, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina.

BBC (2020). “Por qué tanta gente compra desesperadamente papel de baño ante la pandemia del covid-19”. *BBC News*, 15 de marzo.

Biaggi, Cristina; Canevari, Cecilia; Tasso, Alberto (2007). *Mujeres que trabajan la tierra, un estudio sobre las mujeres rurales en Argentina*. Buenos Aires, Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación.

Bourdieu, Pierre (1984). *Homo Academicus*. Paris, Éditions de Minuit.

Bordelois, Ivonne (2009). *A la escucha del cuerpo. Puentes entre la salud y las palabras*. Buenos Aires, Zorzal.

Breilh, Jaime (2008). “La epidemiología crítica: una nueva forma de mirar la salud en el espacio urbano”, *Salud Colectiva*, Vol. 6, N° 1, pp. 83-101.

Cámara de Diputados de la Nación (2008). *Expediente 5291-D-2008. Sumario: pedido de informes al poder ejecutivo sobre los ensayos experimentales de vacunas y medicamentos en nuestro país*. Buenos Aires.

Canevari, Cecilia e Isac, Rosa (2016). “Territorios de violencia patriarcal: doce años de femicidios en Santiago del Estero (2002-2014)”, *Trabajo y sociedad*, N° 26, pp. 257-284.

Canevari, Cecilia; Isac, Rosa; de León Lascano, Soledad; Domínguez, Bárbara; Pereyra, Horacio y Hoyos Nadia (2023). “Violencia patriarcal en pandemia y las tensiones en torno al sostenimiento de la vida”, en Ithurralde, E. (Coord.), *El cuidado de la vida ante el colapso. Estrategias comunitarias y respuestas estatales durante la pandemia*. Santiago del Estero, EDUNSE, pp. 109-131.

Castro, Arachu (2020). *Response to the COVID-19 pandemic in urban slums and rural populations in Latin America*, documento electrónico: <https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/en/home/blog/2020/respuesta-a-la-pandemia-de-covid-19-en-poblaciones-urbano-margin.html>, acceso 5 de octubre.

Castro Pérez, Roberto (2009). “Salud y cotidianidad: un análisis hermenéutico”, en Grimberg, M. (ed.), *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos: Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 21-52.

Clarín (2009). “Vacuna experimental: multan por un millón de pesos a responsables de un ensayo con niños”, *Clarín*, 12 de julio.

Comisión de Ciencias Sociales de la Unidad de Coronavirus COVID-19 (2020). “Relevamiento del impacto social de las medidas del Aislamiento dispuestas por el Poder Ejecutivo Nacional”. *Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la Nación, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación de la Nación*, Argentina.

Curioni, Miguel (2013). “El problema del aborto en Santiago del Estero. Su magnitud y costos humanos, sociales y económicos”. Tesis de maestría. Escuela de salud pública, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.

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

El Liberal (2018). “Cuna de grandes figuras del folklore santiagueño”, *El Liberal*, 11 de abril.

El Liberal (2020). “Covid-19: católicos, ortodoxos, evangélicos, judíos y mormones, orando juntos”, *El Liberal*, 7 de junio.

El Mundo (2020). “Eto’o y Drogba estallan contra los médicos que proponen probar vacunas contra el coronavirus en África”. *El Mundo*, 3 de abril.

El País (2020). “Por qué se agota el papel higiénico en el mundo con el coronavirus”. *El País*, 9 de marzo.

Farmer, Paul (2000). “Desigualdades sociales y enfermedades infecciosas emergentes”, *Papeles de Población*, 6 (23), pp. 181-201.

Federación Sindical de Profesionales de la Salud de la República Argentina (2014). “Millonaria multa a GSK”. Documento electrónico: <https://fesprosa.org.ar/portal/nota-de-interes-millonaria-multa-a-gsk/>, acceso 22 de septiembre.

Frishman, Alan (2009). “Major reason for Nigerian boycott of polio vaccine”, *Health Affairs*, Vol. 28, N° 6, pp. 1858-1860.

Gravano, Ariel (1997). “Variables de lo barrial y lo barrial como variables en la ciudad intermedia”, en *V congreso argentino de antropología social*, Universidad Nacional de La Plata.

Grimberg, Mabel (2003). Narrativas del cuerpo. Experiencia cotidiana y género en personas que viven con VIH. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 17, pp. 79-99.

Grupo Estudios del Trabajo (2020). *Primer informe de la situación sociolaboral de trabajadoras y trabajadoras en el conglomerado Santiago del Estero-La Banda*. Instituto de Estudios para el Desarrollo Social, Universidad Nacional de Santiago del Estero-Consejo Nacional de Investigación Científica, Santiago del Estero.

Infobae (2020). “Locura por el papel higiénico: qué es el síndrome FOMO y por qué podría haber disparado las ventas de ese producto en medio de la pandemia”, *Infobae*, 16 de marzo.

Iriart, Celia y Merhy, Emerson (2017). “Disputas inter-capitalistas, biomedicalização e modelo médico hegemónico”, *Interface, Comunicação Saúde Educação*, 21(63), pp. 1005-1016.

Legname, Rodolfo (1983). *Mirar la ciudad con alegría*. El Liberal, Santiago del Estero.

Lomnitz Adler, Larissa (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo Veintiuno, México.

Longhi, Fernando; Cordero, Romina; Ise, Daniel; Maldonado, Juan Lucas; Luna, Adrián (2022). “Inseguridad alimentaria, hábitos alimenticios y comensalidad en

comedores infantiles de Tucumán y Santiago del Estero, antes y durante la pandemia por COVID-19". *Cuadernos del CIPECO*, Vol. 1, pp. 1-29.

Lorenzetti, Mariana y Cantore, Alfonsina (2021). "Salud y cuidados en las comunidades Mbya Guaraní Iguazú (argentina) durante la pandemia covid-19", *Albuquerque*, Vol. 13, N° 25, pp. 22-44.

Maceira, Verónica; Vázquez, Gonzalo; Ariovich, Ana; Crojethovic, María; Jiménez Carlos (2020). "Pandemia y desigualdad social: los barrios populares del conurbano bonaerense en el aislamiento social preventivo obligatorio", *Revista Argentina de Salud Pública*; 12 Supl. COVID-19, N°12.

Malinowski, Bronislaw (1975). *Los argonautas del Pacífico Occidental. Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación*. Barcelona: Península.

Minayo, María y Freire, Neyson (2020). "Pandemia exacerba desigualdades na Saúde", *Ciênc. Saúde coletiva*, 25 (9), pp. 3555-3556.

Ministerio de Salud de la Nación de la República Argentina (2020). *Coronavirus -covid-19-. Reporte diario, 5 de marzo de 2020*, documento electrónico: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/5-03-2020-nuevo-coronavirus-covid-19-reporte-diario_1.pdf, acceso 25 noviembre.

Mújica, Oscar y Pachas, Paul (2021). "Desigualdades sociales en la mortalidad durante la COVID-19 en Lima y Callao", *Med. Exp. Salud Pública*, 38(1), pp. 183-184.

Narotzky, Susana (2016). "El Proyecto en el modelo, reciprocidad, capital social y la política del realismo etnográfico", *(Con)textos*, N° 6, pp. 84-99.

Observatorio de la Deuda Social Argentina (2020). "Desigualdades sociales en tiempos de pandemia", *Universidad Católica Argentina*, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Oliveira, Marília (2015). "Acham que brotamos das fontes dessa cidade? Uma etnografia sobre o cotidiano de sobrevivência de pessoas em situação de rua em Natal/RN". Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil.

Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (2020). *Un plan de choque para garantizar el suministro global de alimentos*, documento electrónico: <https://www.fao.org/news/story/es/item/1268156/icode/>, acceso 18 de septiembre.

Organización de Naciones Unidas (2020). *Estados devem combater violência doméstica na quarentena por COVID-19*, documento electrónico: <https://na-coesunidas.org/relatora-da-onu-estados-devem-combater-violencia-domestica-na-quarentena-por-covid-19/>, acceso 20 de julio.

Organización Mundial de la Salud (2020). *Preguntas y respuestas sobre la enfermedad por coronavirus (COVID-19)*, documento electrónico: <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>, acceso 23 de octubre.

Palermo, Epifanio (1996). *Historia social de la medicina. Época del renacimiento (surgimiento del capitalismo)*. Buenos Aires, DDirple.

Paolasso, Pablo y Longhi, Fernando (2019). "Territorio, brechas, fragmentación y desigualdad territorial. Su aplicación al devenir del territorio argentino. En: Paolasso, Pablo; Longhi, Fernando; Velázquez, Guillermo (coord): *Desigualdades y fragmentación territorial en la Argentina durante la primera década del siglo XXI*. Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 1-14.

Páramo Morales, Dagoberto (2012). "Tiendas de barrio en Colombia", *Pensamiento & Gestión*, Vol. 32, pp. 7-11.

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

Pereyra, Horacio (2014). "Representaciones Sociales en torno a la Salud/Enfermedad/ Atención de las mujeres-madres y de trabajadores de la salud de Unidad Primaria de Atención del Barrio Almirante de la Ciudad de Santiago del Estero". Tesis de Licenciatura. Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud, Universidad Nacional de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.

Poder Ejecutivo Nacional (2020). *Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio. Decreto 2907/2020*, documento electrónico: <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-297-2020-335741>, acceso 26 noviembre.

Polanco, Mara Luz (2021). "Concentración del capital, industria farmacéutica y desigualdades en torno a la distribución de las vacunas contra el COVID-19". *Boletín economía al día*, N°7.

Pozzio, María (2020). "Saberes mestizos para tiempos revueltos: ¿qué es la investigación social en salud? La intervención social en tiempos de Pandemia". *Margen, Revista de Trabajo Social*, N° 98, pp. 3-4.

Red de Organizaciones Contra la Violencia Institucional (2020). *¿Quién nos protege de los que deberían cuidarnos?*, documento electrónico: https://www.facebook.com/redcontralaviolencia/posts/1789889321146188?__tn__=K-R, 21 de septiembre.

Rebossio, Alejandro (2008). "Polémicos ensayos en Argentina". *El País*, 7 de septiembre.

Saccucci, Erika y Hernández Bertone, Juliana (2020). "Relatos desde la

precariedad: relocalizaciones territoriales, desposesiones y resistencias en Santiago del Estero, Argentina”, en *Apuntes*, Vol. 47, N° 87, pp. 221-255.

Scheper-Hughes, Nancy (2000). “Demografía sin números. El contexto económico y cultural de la mortalidad infantil en Brasil”, en Viola, A, (comp). *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios Etnográficos en América Latina*. Barcelona, Paidós Studio, pp. 265-296.

Schijman, Emilia y Laé, Jean (2011). “Las rondas de las mujeres por las ventanillas del Estado. Etnografía de un trabajo invisible”, *Trabajo y Sociedad*, N° 16, Vol. XV, pp. 67-83.

Signorelli, Amalia (1996). “Antropología de la ventanilla. La atención en oficinas y la crisis de la relación público-privado”, *Alteridades*, N° 11, pp. 17-31.

Sirimarco, Mariana (2021). “Entre el cuidado y la violencia. Fuerzas de seguridad argentinas en pandemia y aislamiento”, *Estudios Sociales*, Vol. 78, pp. 93-109.

Soares, Cassia; Peduzzi, Marina; Costa, Marcelo (2020). “Nursing workers: Covid-19 pandemic and social inequalities”, *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, Vol. 54, elocation e03599.

Sur Santiagueño (2020). “En Los Juríes el cura párroco caminó por las calles con el Santísimo”. *Sur Santiagueño*, 25 de marzo.

Stevens, Joe (2006). “Panel faults Pfizer in ‘96 clinical trial in Nigeria”. *Washington Post*, 7 de mayo.

Wilkis, Ariel y Carenzo, Sebastián (2009). “Lidiar con dones, lidiar con mercancías. Etnografías de transacciones económicas y morales”, *Apuntes de Investigación del CECYP*, 14, pp. 161-193.

Wikileaks (2009). *Nigeria: Pfizer signs a \$75 million settlement agreement with Kano*, documento electrónico: https://wikileaks.org/plusd/cables/09ABU-JA1465_a.htm, acceso 15 de agosto.

Zamora, Gerardo (2020). “Mensaje anual”, Cámara de Diputados de la provincia de Santiago del Estero, Santiago del Estero, Argentina.

Restituyendo formas mapuche de parir y nacer en territorio recuperado¹



por **Andrea Szulc**

Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

orcid.org/0000-0002-2330-6884

andrea.szulc@gmail.com

RESUMEN

En la provincia del Neuquén, a pesar de la amplia extensión del sistema de salud que ha medicalizado partos y nacimientos, se han registrado interesantes iniciativas de comunidades mapuche para la recuperación de sus propias maneras de atender la salud y formar a sus *pichikeche* (niñas/os). En el inédito escenario de la pandemia de COVID-19 se sumaron razones de riesgo epidemiológico a las históricas experiencias de violencia obstétrica para impulsar a más familias mapuche a planificar partos domiciliarios. Nos interesa en este artículo explorar particularmente la experiencia de una familia del *lof Puel Pujv* que llevó más allá su planteo, realizando un parto no sólo domiciliario sino también guiado por el mapuche *kimvn* (conocimiento) y enraizado en su territorio comunitario recuperado. Argumentaremos que estas prácticas evidencian, por un lado, el carácter inacabado y no unidireccional del proceso de medicalización de los partos en esta provincia. Por otro lado, que lo que se pone en juego no es sólo el derecho individual de las mujeres a un parto respetado, sino al mismo tiempo los derechos colectivos de los pueblos originarios a la autodeterminación, a sus territorios y a parir y criar a sus *pichikeche* de acuerdo con sus propios conocimientos.

Palabras clave: Cuidado, parto, nacimiento, territorio mapuche, niñez.

Restoring Mapuche ways of giving birth and being born in recovered territory

¹ La investigación en la que se basa este artículo fue financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación y la British Academy, en el marco del programa "Humanities and Social Sciences Tackling Global Challenges"



ABSTRACT

In the province of Neuquén, despite the extensive scope of the health system that has medicalized births and deliveries, interesting initiatives have been registered by Mapuche communities for the recovery of their own ways of caring for health and educating their *pichikeche* (children). In the unprecedented scenario of the COVID-19 pandemic, reasons of epidemiological risk were added to the historical experiences of obstetric violence, to encourage more Mapuche families to plan home births. In this article, we are particularly interested in exploring the experience of a family from lof Puel Pvjv who took their approach further, carrying out a birth not only at home but at the same time guided by the Mapuche *kimvn* (knowledge) and rooted in their recovered community territory. We will argue that these practices show, on the one hand, the unfinished and non-unidirectional nature of the process of medicalization of childbirth in this province. On the other hand, that what is at stake is not only the individual right of women to a respected childbirth, but at the same time the collective rights of indigenous peoples to self-determination, to their territories and to give birth and raise their *pichikeche* according to their own knowledge.

Keywords: Care, Delivery, Birth, Mapuche territory, Childhood.

RECIBIDO: 16 de septiembre de 2022

ACEPTADO: 6 de diciembre de 2022

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Szulc, Andrea (2023). “Restituyendo formas mapuche de parir y nacer en territorio recuperado”, *Etnografías Contemporáneas* 9 (16), pp. 184-209.

Introducción

La “joven” provincia de Neuquén, desde la institucionalización del Programa de Salud Rural (1971), se ha caracterizado por un fuerte y pionero sistema de Atención Primaria de la Salud que, al igual que el extendido sistema educativo, ha contribuido con la legitimación del propio estado provincial en las zonas rurales y de comunidades mapuche (Favaro y Buciarelli, 2001; Díaz, 2002; Spivak L’Hoste, 2001; Falaschi *et al.*, 2005; Mombello, 2005; Szulc, 2009). En estos contextos, el sistema sanitario neuquino se ha caracterizado mayormente por promover el modelo médico hegemónico (Menéndez, 1988), aunque hace tiempo se vienen registrando algunas experiencias de interculturalidad (Kalinsky y Arrúe, 1996). A pesar de que desde fines de la década de 1990, el sistema sanitario provincial sufrió los efectos del “ajuste estructural” implementado en todo el país, las postas y agentes sanitarios continuaron teniendo una fuerte presencia en las comunidades mapuche rurales (Spivak L’Hoste, 2000).²

2 El denominado “ajuste estructural” consistió en un marcado recorte del gasto público y

Desde allí, se han instaurado controles prenatales periódicos a las mujeres gestantes y su derivación en ambulancia, cerca de la fecha probable de parto, al hospital más cercano. Así, actualmente gran parte de las personas mapuche adultas ha nacido en los centros de salud provinciales. Como ha analizado Estrella para la zona de San Martín de los Andes, desde la inauguración del hospital en 1973 “la tarea de los médicos rurales y de los agentes sanitarios estuvo abocada a conseguir la realización de los partos en el hospital, se alcanzó este objetivo que es mencionado como uno de los ‘logros’ del Plan de Salud” (2017: 225). De esta manera, el proceso de medicalización del parto y del nacimiento se ha desarrollado notablemente en esta provincia.

En las últimas décadas, sin embargo, las comunidades y organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche (Briones, 1999) de la provincia del Neuquén han avanzado a paso firme en la creación de espacios formativos y de cuidado de la salud según su propio *kimvn* (conocimiento). Esto incluye la atención de partos domiciliarios, a la par del despliegue de conflictos territoriales, que en muchas ocasiones las han perjudicado, pero que en otras han supuesto la recuperación de parte de su territorio.³

Como parte de este conflictivo proceso de disputa por la hegemonía (Williams, 1997), que vengo documentando desde hace tiempo (Szulc, 2005; 2015), y en el marco del inédito escenario de la pandemia y las medidas de aislamiento social preventivo y obligatorio del 2020, algunas jóvenes parejas decidieron trasladarse de la ciudad de Neuquén al territorio comunitario recuperado por su *lof* (comunidad), situado en la meseta, y proyectarse “de lleno en el *lelfvn*” (territorio). En el caso de la familia del *lof Puel Pwjuv*, integrada en 2020 por Anabella Paz, Alen Huenaiuen y Sofía, que aún permanece asentada allí, esto implicó que, al quedar la mujer embarazada, se decidieran por un parto domiciliario. Esta decisión se tomó no sólo por la crisis sanitaria y sus previas y traumáticas experiencias de violencia obstétrica, sino también por que este fuera un parto mapuche, anclado en ese territorio recuperado y guiado por el mapuche *kimvn*, iniciativa que en otros *lof* de la provincia del Neuquén no se ha registrado (Estrella, 2017).⁴

un consecuente retroceso en la cobertura de los sistemas públicos de salud, educación y asistencia social, instaurado a nivel nacional en Argentina a partir de mediados de la década de 1970 y profundizado en la de 1990 (Grassi, Hintze y Neufeld, 1994). En el caso de la provincia de Neuquén, su impacto fue posterior, pues el Estado provincial continuó destinando importantes recursos para el sostenimiento de su estructura, provenientes de las regalías de los hidrocarburos (Spivak L’Hoste, 2000). No obstante, como analizan Tarnada, Perren, Mases, Galucci y Casullo (2008), las reformas neoliberales se terminaron aplicando también en esta provincia desde finales de la década de 1990, debilitando los sistemas públicos de salud y educación.

3 Utilizaremos para las palabras en mapuzugun, lengua mapuche, el grafemario Ragileo, “un subversivo sistema de escritura” (Golluscio 2002: 162) “que utiliza el alfabeto hispano pero reasigna sus correspondencias fonéticas para evitar castellanizar la pronunciación además de la escritura” (Briones 2004: 124). Este grafemario ha sido consensuado por numerosas comunidades y organizaciones y su utilización comporta “significado político y social” (Golluscio 2002: 160). Haré una excepción con el término “mapuche” y otras palabras terminadas en “che”, que en Ragileo se escribe “mapuce”, lo cual temo complicaría la lectura fluida del texto. A su vez, procuraré no castellanizar aún más el término “mapuche” evitando pluralizarlo.

4 Sabemos que existen iniciativas en sintonía, como la “Autogestión Comunitaria de la Salud” en la que trabaja la Dra. Adriana Marcus, desde El Bolsón, provincia de Río Negro, y también

Diversos estudios han señalado cómo las formas de parir son heterogéneas y dinámicas, los sentidos y prácticas se transforman históricamente, variando en la intersección de diferencias de clase, étnicas y racializadas en el marco de relaciones asimétricas de poder (Enriz, 2010; Cantore y Bertoni, 2021; Kunin, 2021). Las disputas en torno a los modos de parir ofrecen también una sugerente veta de análisis de las tensiones entre las dimensiones públicas y domésticas del cuidado de la salud, a lo cual en este caso se suma también la dimensión comunitaria.

En este artículo me propongo entonces describir y analizar esta innovadora experiencia, con la cual parte importante de este *lof* mapuche, sobre todo sus *zomo* (mujeres), no sólo cuestiona las intervenciones obstétricas medicalizantes y violentas, sino que, desde su propio modo de entender el mundo, pone en práctica formas propias de cuidar de sus partos y nacimientos, para proyectarse y fortalecerse en su territorio comunitario recuperado.

Los materiales aquí analizados fueron producidos, por un lado, a través de entrevistas virtuales realizadas durante el período de Distanciamiento Social Preventivo y Obligatorio (DISPO) en 2021. Por otro lado, en diciembre de 2021 pude retomar el trabajo de campo presencial en Neuquén. Entonces, completé lo relevado con materiales producidos a través de entrevistas etnográficas en profundidad con las distintas personas involucradas. Además, se completó con la observación participante de prácticas cotidianas y de instancias rituales en que la niña nacida en este particular parto fue presentada a su *rewe* (punto central del espacio ceremonial)⁵ y a su *lof*, como parte del *Meli Folil Kupan* (registro civil mapuche) que ya abordé en trabajos previos (Szulc, 2012). Asimismo, durante la escritura de este texto continuamos en comunicación con quienes participaron de esta experiencia para completar el *corpus* a analizar. Las imágenes que incluimos fueron aportadas por distintas personas involucradas en este proceso y seleccionadas en conjunto.

Resulta importante explicar que todo esto fue desarrollado por demanda de la propia familia, con quienes he trabajado desde hace más de veinte años, la cual solicitó mi participación para documentar su experiencia, por lo cual este artículo forma parte de un proceso de antropología en colaboración (Rappaport, 2007). En este sentido, a diferencia de lo que suelo hacer en mis trabajos para resguardar el anonimato de mis interlocutores y de las comunidades en las que investigo, en esta ocasión resolvimos conjuntamente mantener los nombres verdaderos de quienes participaron y aportaron información. En cuanto a la comunidad involucrada, se tomó la misma decisión con su expreso consentimiento, ya que su objetivo también es la documentación y difusión de esta experiencia. Por esa misma razón, y por tratarse de una experiencia innovadora, me esforcé por describir con cierto detalle el proceso y cómo fue vivenciado por quienes participaron. Asimismo, es importante señalar que esa descripción implica numerosos conceptos en *mapuzugun*, la lengua mapuche, para los cuales incluí

de la organización mapuche Epu Bafkeh, situada en la provincia de Buenos Aires, donde hace tiempo se vienen recuperando prácticas y conocimientos mapuche para la atención de la salud (Sabatella, 2011; Nahuelquir, Sabatella y Stella, 2015).

5 La ubicación del *rewe* no es azarosa sino guiada por el conocimiento especializado de un *x machi* o *pijañ kuse* (autoridad filosófica).

entre paréntesis alguna posible traducción al castellano, al menos la primera vez que cada término aparece, y algunas notas aclaratorias a pie de página, con el fin de facilitar la comprensión, siendo a la vez consciente de que traducir muchas veces resulta problemático.

Para comenzar, presentaremos sintéticamente el territorio en cuestión, ya que resulta clave para comprender de manera situada esta renovada iniciativa de parto mapuche. A continuación, me detendré en las interesantes prácticas político-culturales en torno del cuidado de la salud y de la infancia. Estas, operan como significativos antecedentes para entender el caso que analizamos como parte de un proceso histórico en curso, en el cual estas comunidades y organizaciones vienen activando política y culturalmente, entrelazando sus reclamos territoriales con la recuperación de sus propios modos de vida. Luego, entraremos ya en la descripción y análisis del caso particular que relevamos, ponderando el peso que tuvieron la violencia obstétrica y la búsqueda de afianzar sus conocimientos mapuche y su proyección en el territorio recuperado. Concluiremos con reflexiones finales que apuntan, por un lado, a señalar el carácter inacabado y no unidireccional del proceso de medicalización del parto. Mientras por otro lado, planteo la importancia de situar esta experiencia en un proceso colectivo de lucha por los derechos indígenas a la autodeterminación, a sus territorios y a definir cómo parir y criar a sus *pichikeche* (niños/as).

¿Qué territorio?

El territorio recuperado en que se dio el parto y el nacimiento que nos ocupan en este artículo es un espacio comunitario ubicado al norte de la ciudad de Neuquén, en la frontera entre esa ciudad y el municipio de Centenario. Se compone de cincuenta hectáreas que tanto *Puel Pujv* como *Newen Mapu, lofche* procedentes de la ciudad de Neuquén, habían obtenido a través de una

Fotografía 1. El *lelfvn* del *lof Puel Pujv*



Fuente: Pety Piciñam.

cesión realizada por el ya fallecido intendente de la ciudad de Neuquén, Martín Farizano, en el período 2007-2011.

Como se puede observar en la fotografía 1, este *lelfvn* se caracteriza por la gran aridez del suelo. También debemos mencionar la proximidad de un basurero a cielo abierto, de un barrio semirural de chacras y otros establecimientos rurales de pequeña escala, y de un enorme plan de loteo público para viviendas, de más de 500 lotes, en construcción. Este plan de loteo junto con la pavimentación y el trazado de nuevas rutas, parecen estar transformando esta zona en un área residencial periurbana, lo cual ha significado también intentos de desalojo de estas comunidades, sobre todo entre 2016 y 2019, en que el entonces intendente Horacio Quiroga se negó reiteradamente a concretar la transferencia de las tierras. Este período coincidió con un marcado aumento de la demonización del pueblo mapuche en los medios de comunicación masivos que se articuló con un aumento de las prácticas de violencia estatal contra las comunidades mapuche (Lenton *et al.*, 2019).

La comunidad *Puel Pujv*, como lo hace en sus diferentes acciones, procuró realizar la recuperación de este territorio de acuerdo con el mapuche *kimvn*. En ese sentido, realizaron una importante ceremonia

de comunicación con los *gen mapu* (entidades dueñas de la tierra), con *gen lelfvn* (entidades dueñas del territorio), en la cual vino Víctor (machi, autoridad medicinal y espiritual), estuvo presente toda la comunidad entera y el otro *lof* inclusive, porque se abría una posibilidad de tener una comunicación con el espacio para saber si podíamos habitar en armonía con las fuerzas de este espacio. (Alen, junio de 2021)

Al mismo tiempo, la comunidad en estos años resistió amenazas de desalojo y denuncias de usurpación y fue avanzando en proyectos comunitarios en su *lelfvn*. Estos consistieron en la construcción de las primeras viviendas, el *rewve* (espacio ceremonial), un *kimeltwawe* (espacio de enseñanza y aprendizaje) y varias huertas. Además de la gestión de la provisión, no exenta de problemas, de agua en camiones cisterna y garrafas de gas, y de la ocupación efectiva y progresiva de ese territorio recuperado.

Como parte de este significativo proceso, y en el marco del inédito escenario de la pandemia, las medidas de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) del 2020⁶ y la consecuente crisis económica, como ampliaremos más adelante, algunas jóvenes parejas decidieron trasladarse de la ciudad de Neuquén al territorio comunitario recuperado en la meseta.

En agosto de 2020, el nuevo intendente Mariano Gaido se comprometió a avanzar en la regularización de estas tierras. Sin embargo, actualmente la comunidad está en plena movilización contra la iniciativa de ese mismo municipio de

6 El ASPO se instauró a partir del Decreto 297/2020, que estableció que “las personas deberán permanecer en sus residencias habituales o en la residencia en que se encuentren a las 00:00 horas del día 20 de marzo de 2020, momento de inicio de la medida dispuesta. Deberán abstenerse de concurrir a sus lugares de trabajo y no podrán desplazarse por rutas, vías y espacios públicos, todo ello con el fin de prevenir la circulación y el contagio del virus COVID-19 y la consiguiente afectación a la salud pública y los demás derechos subjetivos derivados, tales como la vida y la integridad física de las personas”.

construir piletones de oxidación cloacal a cielo abierto al lado de su territorio.⁷ Recientemente lograron un compromiso por parte del gobierno municipal de reubicar la obra.⁸

Este complejo contexto resulta fundamental para comprender en profundidad el caso que aquí exploramos, el cual está lejos de un estudio sobre “tradiciones” pensadas de manera estática y aislada, y está anclado en el históricamente tenso escenario de conflictividad interétnica en la provincia del Neuquén.

Algunos antecedentes

A partir de la importante movilización mapuche desencadenada por los festejos y contrafestejos del quinto centenario del llamado “Descubrimiento de América”, en 1992, las comunidades (*pu lofche*) y organizaciones mapuche de Neuquén han ido recuperando progresivamente prácticas formativas, medicinales y rituales propias. Esto a la vez las ha politizado al anclarlas fuertemente a los territorios en disputa. Esta tendencia entre las organizaciones mapuche puede remontarse a mediados de los años 80 –a partir de la reapertura democrática– “cuando diversas reivindicaciones indígenas que desde mediados de los 70s el terrorismo de estado había logrado desarticular o silenciar van pugnando por encontrar un espacio propio de manifestación y resolución en la esfera pública” (Briones 2001: 3). Se trata de un proceso en el que han logrado la inclusión de un reconocimiento de la preexistencia y de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución Nacional de 1994 y también en la reforma de la Constitución neuquina en 2006, en consonancia con convenios y declaraciones internacionales.⁹

En la provincia del Neuquén, a la vez, a través de distintas iniciativas, como talleres y campamentos de *mapuzugun* (lengua mapuche) enmarcados en su propuesta de Educación Autónoma (Szulc, 2015), el *Meli Folín Kvpan* (Registro civil mapuche) (Szulc, 2012) y la reposición de prácticas medicinales y rituales propias (Briones, 2013; Estrella, 2017; Szulc, 2018), han ido profundizando su trabajo para el fortalecimiento identitario de la población mapuche en general. Especialmente se ha dado en sus *picikeche*, iniciativas en las que, como anticipamos, las comunidades y organizaciones mapuche frecuentemente articulan también sus reclamos territoriales.

Como parte de este relevante proceso, que he documentado desde hace tiempo (Szulc, 2005; 2015), también el *lof Puel Pvjv* hace años que ha conformado un equipo de salud mapuche en la ciudad de Neuquén, en colaboración con un

7 <https://www.rionegro.com.ar/sociedad/mapuches-anunciaron-que-no-permitiran-el-avance-de-las-piletas-cloacales-en-neuquen-2381968/>, acceso 26 de agosto de 2022.

8 https://www.rionegro.com.ar/municipales/tras-el-reclamo-mapuche-frenaron-las-obras-de-las-piletas-cloacales-en-neuquen-2409361/?fbclid=IwAR1d-AfdbiVLUDHAjoKR7QG-Xmsyhb3hXGlsCYF55TLzic2oOeYD6_mt90, acceso 26 de agosto de 2022.

9 Principalmente, el Convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, sancionado en 1989 e incorporado en Argentina en el año 2001, y la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 2007 que reconoce el derecho de estos pueblos a sus tierras y recursos naturales, a la preservación de su cultura, a la autodeterminación y a ser consultados de manera previa, libre e informada ante proyectos de desarrollo que los afectan.

machi residente en *Gulu mapu* (territorio mapuche al oeste de la cordillera, en Chile). Este equipo organiza las consultas del *machi* cuando viaja a Neuquén o, desde la pandemia, también por videollamada, realiza la preparación de los *larwen* (medicinas) y se encarga de dar continuidad a los tratamientos. Del mismo modo, distintas colegas han relevado procesos de recuperación de la medicina mapuche en el área cercana a San Martín de los Andes (Estrella, 2017), y en la zona de Los Toldos, provincia de Buenos Aires (Sabatella, 2011).

En cuanto a las formas de cuidar de partos y nacimiento entre las comunidades mapuche de Neuquén, hace ya tiempo que se trabaja “para reafirmar la decisión de las *zomo* de hacer respetar su identidad mapuche en los centros de salud, donde hubo que disputar bastante ese pequeño correrse del poder de los médicos hegemónicos *wigka* (no mapuche)” (Pety Piciñam, septiembre 2022). Así, ante el desencadenamiento del trabajo de parto de alguna mujer de la comunidad, integrantes del *lof* acompañan, en su casa o en la sede del *lof*, con masajes, *larwen* y tocan el *kulxug* (instrumento de percusión de gran valor espiritual), a la vez que hacen que se ponga en cuclillas “como había enseñado el *machi* [...], un trabajo que ayuda mucho para fortalecerse espiritualmente y físicamente también, de forma mapuche”. En otros casos, una vez que se encamina la mujer gestante al hospital, las demás *zomo* también acompañan cada una desde su casa, “sosteniendo desde lo espiritual, tocando el *kulxug* y mandando *newen* (fuerza espiritual)”, pues en los centros de salud muchas veces no dejan que acompañe a la mujer ni siquiera su pareja (Pety Piciñam, septiembre 2022).

Por eso, en los últimos años, jóvenes parejas mapuche residentes en la ciudad de Neuquén y alrededores comenzaron a planificar e implementar partos domiciliarios, una práctica que, como afirman Felitti y Abdala –en el marco de la ley 25929 “de parto respetado”– “no está prohibida, pero tampoco regulada por el Estado” argentino (2018: 104). En estos casos, en particular, además de la atención de una “obstétrica” o “doula” fueron convocadas autoridades filosóficas mapuche que acompañaron “haciendo *gejupun* (ceremonia comunitaria), y después *purun* (danza ritual), que ayudó mucho a levantar la energía” –cuando la mujer estaba ya agotada, tras muchas horas de trabajo de parto– [...], “hicimos una fogata, *kvxal*, afuera y ahí hicimos *purun*, hicimos pedido en el *kvxal* para que todo salga bien” (Pety Piciñam, septiembre 2022). Aunque no disponemos de información estadística, conocemos casos en que el escenario de la pandemia de COVID-19 y de las medidas del ASPO y DISPO incidieron también en la decisión de optar por partos planificados en domicilio. En ellos a su vez se pusieron en práctica formas mapuche de atención como las ya mencionadas, pues la crisis sanitaria también desencadenó una intensificación de las propias prácticas mapuche de cuidado de la salud.

Resulta importante tener presentes estos antecedentes, que dan cuenta del proceso político-cultural de disputa por la hegemonía y por el margen de acción del pueblo mapuche. Allí, se entrama la iniciativa de cuidado del parto y del nacimiento de acuerdo con el mapuche *kimvn* y en territorio recuperado que acá analizaremos.

¿Cómo llegaron a la decisión de parir en el *lelfnv*?

A fines del año 2019, una joven familia del *lof Puel Pejv* comenzó de a poco a instalarse en el territorio comunitario, el cual también la comunidad necesitaba

proteger, ya que había sufrido robos de las chapas y otros elementos de la pequeña *ruka* (casa) y del *kimeltuwe*. Ya en el 2020, en el marco del inédito escenario de la pandemia, se fueron quedando allí casi sin darse cuenta:

Con la pandemia nos quedamos sin trabajo los dos, porque el trabajo de él (es platero) cayó mucho con la pandemia y en mi caso, como cerraron las asambleas no pude tomar más horas (docentes). Entonces, nosotros ya veníamos fortaleciéndonos ahí como pareja, y en esa situación fuimos a vivir a Rawson (se refiere a la sede del *lof Puel Pvjv* en la Ciudad de Neuquén). En paralelo nosotros sosteníamos el resguardo del *lelfvn* (territorio), nosotros cada semana permanecíamos cuatro días acá. Empezamos a ver que a veces hasta cinco días, a veces pasaba la semana y nos quedábamos acá y para nosotros no representaba un peso quedarnos. A raíz de eso empezamos a pensar en la posibilidad de habitar este espacio y hacernos nuestra *ruka*. (Anabella, junio de 2021)

Así, a partir de la compleja situación desatada por la pandemia de coronavirus en el año 2020 ya definieron proyectarse “de lleno en el *lelfvn*” (territorio). Comenzaron a idear y a construir allí su *ruka* con materiales propios de ese espacio territorial como piedras y barro, formado por arena, arcilla, pasto y agua. Después de realizar una ceremonia mapuche para solicitar permiso a los diferentes *newen* (fuerzas) de este territorio, en la que ofrecieron una gallina, como retribución a la *mapu* (tierra), avanzaron poco a poco en la construcción. Esto se dio por las dificultades materiales, ya que algunos materiales de construcción necesitaron comprarlos, además de la necesaria fuerza de trabajo proveniente de la participación comunitaria para avanzar en la construcción. Mientras tanto, con autorización del *kvme feleal* (consejo de autoridades) del *lof Puel Pvjv*, residen en el *kimeltuwe* (espacio de enseñanza y aprendizaje). Alen planteó que hay muchos indicios de cómo en realidad su relación con Anabella fue creciendo en este espacio, “porque de hecho nos conocimos acá”, en una de las jornadas convocadas para construir colectivamente el *kimeltuwe*. Como veremos a continuación, la noticia del embarazo les llevó a asentarse permanentemente en el territorio, proceso en el cual, también a través de errores, aprendieron a respetar las otras vidas presentes en este espacio y las señas que las mismas les dan.

En el caso de esta pareja, “proyectarse de lleno en el *lelfvn*” implicó que, al quedar la mujer embarazada, se decidieran por un parto, además de domiciliario –por la crisis sanitaria y sus previas y traumáticas experiencias de violencia obstétrica– que también fuera un parto mapuche, anclado en ese territorio recuperado y guiado por el mapuche *kimvn*. En diversas entrevistas y también en instancias rituales, relataron profundamente *comovidxs*¹⁰ cómo decidieron llevar adelante este parto, para instaurar este nacimiento en su *lelfvn*.

En cuanto al primer conjunto de razones, Anabella fue muy contundente al relatar la violencia obstétrica que sufrió en sus tres embarazos y partos previos:

10 Utilizamos la x como forma del lenguaje inclusivo para no reproducir mediante el genérico masculino la invisibilización de las mujeres, decisión que se justifica más aún en este artículo en que nos centramos en sus experiencias de parto.

Yo tengo tres hijos, los dos menores nacieron por cesárea de urgencia y el más grande fue un parto inducido, vaginal pero inducido. Y la verdad es que en ninguno de esos partos me sentí bien tratada, me sentí muy vulnerada, no sabía qué me estaban haciendo, cuando tenía preguntas nadie me respondía, qué me estaban inyectando en el suero. De la cesárea me costó muchísimo recuperarme. Sofi nació con siete meses, estuvo quince días internada en neo, el diagnóstico decía 'sospecha de asepsia neonatal', que es como una infección, que nunca se comprobó. Más adelante charlando con gente, empecé a pensar que fue una infección adquirida ahí en el hospital, intrahospitalaria. Y bueno, yo ya había decidido no volver a maternar, por todo lo que había vivido, porque había sido muy doloroso para mí la recuperación, la cesárea. Me dieron el alta y yo tenía que ir cada tres horas a llevarle leche, porque no podía prenderse al pecho porque estaba en incubadora, y bueno, estaba con antibióticos. Y el proceso de recuperación tampoco se dio bien porque no pude hacer el reposo que tenía que hacer.

Así, a pesar de la vigencia de la ley Nacional 25.929 –conocida como “ley de parto respetado”, sancionada en 2004 pero reglamentada en 2015– que establece el derecho, entre otros, de las mujeres a ser tratadas como personas sanas y a que se respeten sus pautas culturales, otras mujeres mapuche también relataron recientes situaciones de violencia obstétrica en los hospitales públicos del Neuquén, intervenciones invasivas sobre las mujeres y lxs recién nacidxs. Al mismo tiempo, muchas evocan su insistente lucha para que les entreguen la placenta, que según su *kimvn* debe sembrarse, pero que era considerada por el personal médico como “residuo patológico”. Una de ellas expresó su malestar diciendo, extrañada: “¿Cómo pueden decir que la placenta, que alimentó al bebé durante todo el embarazo, es un residuo patológico y querer tirarla a la basura?” (Rocío, diciembre 2021). Más al sur de esta provincia, Estrella registró este mismo conflicto entre las mujeres mapuche y el personal sanitario (2017), mientras también en *Gulu mapu* (Tierra del Oeste, Chile) Alarcón y Nahuelcheo relevaron entre las mujeres mapuche objeciones al modo de atención hospitalario –que también he registrado en Neuquén—. Ellas principalmente aluden a la utilización del instrumental médico, “la revisión del canal de parto cada vez que examinan a la madre, la soledad en que se realiza el procedimiento, la falta de cuidados con la sangre y la placenta, la comida en exceso liviana y el baño que se exige antes o inmediatamente después del parto” (2008: 198).

Todas estas prácticas se encuadran claramente en la definición de violencia obstétrica, que la ley nacional argentina puntualiza como aquellas prácticas ejercidas “por el personal de salud sobre el cuerpo y los procesos reproductivos de las mujeres, expresada en un trato deshumanizado, un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales” (Artículo n° 6, inciso e). Sin embargo, se trata de un problema que se agudiza en el caso de mujeres de pueblos originarios, donde como han analizado en otros contextos del país Cantore y Bertoni se evidencia esta “relación de asimetría entre el personal médico y la mujer embarazada que se corresponde con la violencia obstétrica, pero en este caso se suman cuestiones étnicas y lingüísticas que operan en la justificación del

destrato o maltrato que reciben las mujeres” (2021: 478).¹¹

Por eso, luego de que Anabella experimentara en carne propia tanto destrato, como relataron ella y Alen en diversas entrevistas, realmente lo pensaron y conversaron mucho en pareja al enterarse de este nuevo embarazo, pues tan difíciles experiencias la hacían dudar mucho de continuar, “Finalmente, con mucha alegría resolvimos seguir adelante.” Para entonces, el papá ya sentía que sería una nena. En ese entonces estaban alquilando un departamento en la ciudad de Neuquén, y al confirmar el embarazo comenzaron a pensar seriamente en la posibilidad de instalarse en el *lelfvn*: “Una vez decidido continuar con el embarazo y demás, bueno, obviamente que esa decisión se hizo más necesaria para nosotros, de construir nuestra *ruka*. Entonces pusimos cabeza en eso” (Anabella, junio 2021).

Como han analizado Felitti y Abdala “una de las formas que las mujeres/ parejas encuentran para responder a la violencia obstétrica es evitar las instituciones de salud planificando partos en sus domicilios” (2018: 104), en los cuales se suele buscar priorizar “el cuidado, el respeto por los vínculos, la autonomía, el protagonismo y el empoderamiento de las mujeres”, sin necesariamente oponerse a los saberes médicos (Greco *et. al.*, 2019: 268). No obstante, el rechazo a la violencia obstétrica se articuló en este caso con la búsqueda de esta familia por fortalecer su proyección en este territorio recuperado por su *lof*. Como relató Anabella:

Quando decidimos seguir adelante con el embarazo, empiezo a pensar que yo ya no quería eso para mí. Yo si decidía traer una nueva vida al mundo iba a ser desde un lugar en que yo me sintiera bien también. Porque sentía también que esa era la forma de recibirla a ella, y de acuerdo con todo el proceso que yo estaba haciendo acá, en el *kimeltuwe*, y en mi vida también, desde ese lugar.

Inicialmente, su deseo era que la beba naciera en su *ruka*, pero por las dificultades materiales no alcanzaron a completar la construcción. Consiguieron el contacto de una partera independiente, Cecilia Thurin, licenciada en Obstetricia, que ya había atendido otros partos domiciliarios de familias mapuche cercanas en la ciudad de Neuquén y alrededores. Si bien en principio ella planteó que había resuelto no atender más partos, por razones personales, les ofreció tener una reunión por videollamada para orientarlx. Cuando en la reunión la pareja le contó acerca de su deseo de que la beba naciera en ese territorio recuperado, la partera quiso participar y “dijo ‘Bueno, saben qué? Quiero acompañarlos. Si ustedes me permiten, quiero acompañarlos’, al parto” (Anabella, junio 2021), “así, muy segura también, y eso vino también a fortalecernos” (Alen, junio 2021).

De esta manera, consiguieron que la partera acompañara el proceso de embarazo y parto, lo cual resultaba importante pues, como veremos más adelante, si bien en la familia hubo antiguamente *puñeñelchefe* (partera) y ya habían avanzado en la recuperación de conocimientos de la propia medicina mapuche, consideraron conjuntamente necesario contar también con la asistencia de una licenciada en Obstetricia.

Al mismo tiempo de no querer volver a ser objeto de un parto hospitalario,

11 Tan difíciles experiencias al parir en el sistema sanitario fueron también documentadas por mujeres de pueblos originarios en Estados Unidos (Harjo, 1997).

en este caso jugó un papel importante en la decisión el deseo de revalorizar las propias formas mapuche de cuidar del parto y del nacimiento, a la vez que de reafirmarse en ese territorio recuperado. Anabella relató que se propuso entonces aprender cómo podría ser esa experiencia desde la propia cultura, por eso preguntaba mucho a Alen y a la *pijañ kuse* (autoridad filosófica) del *lof*, también su suegra, Pety. Por su parte, Alen explicó cómo esta decisión se encadenó con lo que venían ya recuperando en este territorio:

Nosotros todo este tiempo acudimos a la cuestión de hacer *gejupun* (ceremonia comunitaria), hacer *wixa xipan* (comunicación con las diversas vidas del territorio), de guiarnos por los sueños, guiarnos por las autoridades, con consulta. No cerrándonos. Abriéndonos a la cuestión comunitaria. Así fue que un día decidimos conversando con Ana que llegue Likanray a este espacio, a esta *mapu*, a esta parte de la tierra. (Alen, junio 2021)

Estos testimonios dan cuenta de la importancia de entender esta práctica de parto mapuche entramada en el proceso sociocultural y político, y en los crecientes antecedentes a partir de los que surgió, que describimos previamente.

Así, como en los casos de mujeres quechua migrantes en la provincia de Buenos Aires y mbyá guaraní de Misiones relevados por Cantore y Bertoni, esta pareja resolvió evitar un parto hospitalario también para poder “poner en práctica un conjunto de saberes tradicionales [...] que para el sistema médico hospitalario están totalmente escindidos del nacimiento de un/a niño/a” (Cantore y Bertoni, 2021: 475). En este sentido, en el caso mapuche en la meseta neuquina, la pareja enfatizó mucho que en esta iniciativa fue clave el propósito de volver a poner en práctica y reivindicar las propias formas mapuche de preparar y llevar adelante el parto. En palabras de Anabella:

Así que nos pareció super importante también desde ese lugar, recuperar el mapuche *kimvn* también en nuestras formas de parir, en el territorio, también en lo que significa para nosotros, con la conexión con este espacio, las fuerzas, pedir permiso, ser muy respetuosa en ese sentido. Hicimos ceremonia antes, con las chicas, pidiendo permiso para que Likanray naciera acá, en este espacio. No dejo de pensar que esa decisión de parir acá es profundamente eso, recuperar conocimiento, y tratar de tener una coherencia también con nuestra cosmovisión, con lo que venimos ahí construyendo.

En el caso aquí analizado, la *pijañ kuse* del *lof Puel Pujv*, que además es abuela de la beba, contaba con conocimientos aprendidos en su infancia junto a su madre, que fue *puñeñelchefe* en una antigua comunidad rural del sur de la provincia, y además había acompañado otros partos domiciliarios en la ciudad. Si bien inicialmente Anabella y Alen le propusieron hacerse cargo de atender el parto, la *pijañ kuse* prefirió que contasen también con la atención de la licenciada en Obstetricia, y acompañar por su parte con lo relacionado con el mapuche *kimvn*.

No se trató meramente de una reivindicación del derecho individual al parto respetado, que ha ido creciendo también entre mujeres no mapuche, sino que en este caso eso se articuló y potenció con una reafirmación de los derechos colectivos de los pueblos originarios y de la legitimidad de sus conocimientos.

Resulta entonces relevante comprender esta experiencia como parte del proceso de construcción de hegemonía, entendida no como una cosmovisión cerrada y sistemática, impuesta monóticamente por una clase dominante, sino como un cuerpo de prácticas y significados continuamente renovado, recreado, defendido, resistido, desafiado y modificado (Williams, 1997). El análisis de este caso evidencia cómo, a través de iniciativas como la de este parto mapuche, las comunidades y organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche renuevan sus maneras de disputar activamente los sentidos hegemónicos en la provincia del Neuquén.

La experiencia aquí retratada resuena con el conmovedor testimonio de Katsi Kook, mujer Mohawk de Estados Unidos de Norteamérica sobre el nacimiento de su hijo en un territorio que su pueblo estaba defendiendo frente a los embates del Estado de Nueva York y a la lluvia ácida causada por la contaminación industrial, particularmente acuciante a mediados de 1980: “La policía estatal parecía estar en todas partes, arrestando guerreros Mohawk. Pero para el 8 de junio, a pesar de las presiones políticas y de la persistente amenaza militar contra nuestra nación, mi hijo comenzó a hacerme saber que quería nacer” (Kook, 1997: 45-46, traducción propia). En su testimonio, parir en ese territorio en disputa aparece también a la vez como una afirmación identitaria y política.

Por un lado, podemos ver el caso analizado como una nueva iniciativa, en la que este *lof* mapuche profundizó la búsqueda ya emprendida en los antecedentes que antes consignamos, de recuperar el conocimiento mapuche, ponerlo en práctica, y de tomar control sobre el cuidado y la formación de sus propios *picikeche*. Por otro lado, esta puesta en valor de los propios conocimientos mapuche entraña un cuestionamiento a los sentidos hegemónicos que en la provincia del Neuquén han promovido históricamente una comunalización (Brow, 1990) en torno a “lo neuquino”. Esto reinscribe “lo mapuche” según un modelo de pluralismo basado en la subordinación tolerante, como estrategia de producción de consenso y construcción de hegemonía cultural que, a pesar de reconocer en cierta medida la heterogeneidad, no cuestiona “lo deseable e inevitable de la homogeneización en el largo plazo” (Briones, 2004: 123). La restitución de formas mapuche de parir y nacer, y su anclaje en el territorio en conflicto, disputan fuertemente la mirada hegemónica que niega la vigencia del pueblo mapuche en la actualidad, lo que confina sus prácticas culturales al pasado y al espacio rural (Szulc, 2004) e impugna sus conocimientos desde una perspectiva neocolonial.

En este escenario, la decisión de la familia y del *lof* de darle difusión pública a su experiencia de parto mapuche resulta una cuestión a destacar, pues potencia su posibilidad de impactar en el proceso a la vez cotidiano e histórico de conflictiva construcción de la hegemonía en el contexto de la provincia del Neuquén.

De los *pewma* al nacimiento “bajo el toque del *kulxug*”

Al relatar esta experiencia de parto mapuche, Anabella explicó que todo se inició cuando a través de *pewma* (sueños) comenzó a recibir mensajes: “Soñaba que estaba embarazada o soñaba con bebés”. Recordemos que de acuerdo con la cultura mapuche los *pewma* son instancias de transmisión de conocimiento, y experiencias reales en sí (Szulc, 2015). Una vez que se confirmó, como anticipamos, conversaron en pareja sobre cómo continuar, ya que les parece que es una

gran responsabilidad traer una persona al mundo, y además la mujer estaba muy preocupada porque en sus tres partos anteriores había padecido fuertemente la violencia obstétrica.

El nombre de la niña lo eligieron también teniendo en cuenta el *kimvn* que recibió Anabella en dos *pewma* en que la abuela paterna indicaba que debía llamarse “Likan”, que, aunque no es fácil de traducir refiere a una piedra con una particular fuerza. Conversando en familia y con autoridades de la comunidad, le agregaron -ray, por *rayen* (flor), formando así el nombre Likanray.

Prestaron atención a cómo avanzaba el embarazo, y contando con la asistencia de la partera independiente, y de la *pijan kuse*, la *werken* (portavoz) y otras *zomo* de su *lof* prepararon todo para el nacimiento. No sólo los elementos materiales, sino que también a través de la búsqueda de señas, solicitaron permiso a *pu newen* de este territorio en particular para recibir allí a Likanray: “Hicimos mucha ceremonia, pedimos permiso a *pu newen* del lugar, que nos dieran señas si algo no iba bien” (Alen, junio 2021). Anabella también tomó antes y durante el embarazo *lawen* (medicina mapuche), indicado por el *machi* y también lo que les ofrece el *lelfn*, para prevenir o atenuar distintas enfermedades, incluido el COVID-19.

El tono imperativo y disciplinante con que Anabella fue reprendida por personal de salud durante su embarazo debe entenderse como parte de la hostilidad que el sistema de salud oficial ha desplegado hacia las formas de cuidado de la salud de los pueblos originarios, que en este caso no implicó ningún esfuerzo de abordaje intercultural, sino claramente una reactualización de las políticas asimilacionistas. Nos obstante, a pesar de los esfuerzos de diferentes profesionales del sistema médico por disuadirla, el abordaje mapuche ayudó a la madre gestante a reafirmarse en su decisión:

Yo estoy segura que va a estar todo bien, voy a confiar en las señas que me den. Si algo va a salir mal voy a confiar en la relación que nosotros estábamos haciendo con el espacio, de estar acá todos los días, de pedir permiso también, le pedimos a la *werken* y la *pijañ kuse* del *lof* que nos acompañaran a pedir permiso. Y ya nos decidimos, acá va a ser. Empezamos a pensar, a acondicionar el lugar, porque el lugar acá no tenía piso, bah, tenía ese piso de cemento. Y ahí las tres *lamgen* (hermanas) que estuvieron en el parto, se entusiasmaron un montón. Se empezaron a mover muchas cosas ahí. (Anabella, junio 2021).¹²

Pasadas las 40 semanas de gestación, se desencadenó el trabajo de parto. Ese día por la mañana Anabella contó a Alen y a Piren Ailin –*werken* del *lof*– que había estado con molestias durante toda la noche, a lo cual la *werken* respondió: “Entonces viene Likanray, porque yo soñé que nació”. Ya por la noche, cuando las contracciones aumentaron, informaron a la *pijañ kuse* y a otra *lamgen*, y comenzaron a juntar agua y a preparar los mecheros para entibiarla, ya que el parto estaba planificado para realizarlo bajo el agua, en una gran pileta preparada para

12 El término *lamgen*, que literalmente significa hermana o hermano de una hablante mujer, se usa también para referirse con aprecio y respeto a otras personas integrantes del mismo *lof*, del pueblo mapuche en general o incluso en ocasiones a personas no mapuche estrechamente vinculadas.

eso, que propuso y facilitó la partera. Es importante recordar que en el *lelfon* es muy difícil acceder al agua, con lo cual fue necesario que se provean anticipadamente de agua traída en bidones desde la ciudad de Neuquén, lo cual implicó un gran esfuerzo de organización.

Durante la tarde, las contracciones fueron en aumento. Llegada la noche, como parte importante de este proceso, realizaron una ceremonia mapuche, que Anabella recuerda en estos términos:

Y bueno, en un momento, tipo diez de la noche, hicimos ceremonia acá en la puerta del *kimeltuwe*, yo quise tocar el *kulxug*, más allá de que estaba ya con contracciones más fuertes. Y bueno, estaba Pety, Alen que tocó la *xuxuka* (instrumento de viento), y yo que toqué el *kulxug* también como podía, porque con las contracciones tenía que parar... Ahí sentí ya en el cuerpo como una emoción muy grande, se me empezaron a caer las lágrimas, de la emoción del momento, de ver ¡Bueno! Que eso se estaba concretando. (junio 2021)

Recién concluida esa ceremonia decidieron comunicarse telefónicamente para convocar a la partera, quien llegó pasada la medianoche. En todo el proceso, el acompañamiento de autoridades e integrantes del *lof* fue de suma importancia. Alen relató que “en muchos lugares estaban también haciendo ceremonia”, para apoyar a esta familia. Mientras Anabella agregó:

En especial las mujeres de nuestro *lof* han puesto mucho *nepen* y energía para que nuestros partos se dieran así, acompañando, con el cariño, con el cuidado, con la atención [...] Fueron las primeras que se organizaron para ese día hacer *tayvl* (cantos del origen) desde sus lugares, para mandar *nepen*, tocaron *kulxug* en sus lugares donde estaba cada una [...] Y eso es algo también muy movilizador (septiembre 2022).

Además, quienes acompañaron el parto presencialmente participaron haciéndole masajes a Anabella y ofreciéndole *lawen*, plantas medicinales, que la ayudaron a seguir adelante, además de cantando *tayvl* y tocando el *kulxug*. También prepararon *lawen* para que recuperase las fuerzas después del parto. La *pijañ kuse* expresó que fue una experiencia muy emocionante, permanentemente “trayendo a la memoria a mi mamá, que fue partera, pidiendo mucho para que todo salga bien, como es mi rol como *pijañ kuse* [...], una experiencia muy fortalecedora de la identidad, al haber tenido una madre *pvñeñelchefe*, Celinda Ñamku, que ayudó a parir a muchas mujeres en Ciwkiliwin” (Pety, septiembre 2022). En ese sentido, las *zomo* que acompañaron el parto se sintieron muy tranquilas, en palabras de Piren Ailin “custodiadas, protegidas o guiadas por nuestras ancestras y por nuestro territorio, que nos da esa fuerza, y confiar en nosotras mismas, que es algo que esta sociedad en la que vivimos no nos lo da”. Como hemos relevado en los espacios de recuperación del *mapuzugun*, lengua mapuche (Szulc, 2007), también la atención del parto se planteó como una instancia en la que simplemente “recordar”, “como si estuviéramos solamente recordando que así era y que así es, y que así lo tenemos que hacer” (Piren Ailin, septiembre 2022).

Anabella relató conmovida cómo en el momento de contracciones muy fuertes, la *pijañ kuse* le sostenía la mano, “me daba aliento así en el oído, en *mapuzugun*, yo sentía que ella me hablaba y sentía también de atrás el toque del *kulxug* de la Piren, que estaban haciendo *tayvl'*. Likanray nació entonces el 8 de febrero del año 2021 en ese *lelfon*, en la meseta neuquina, “bajo el toque del *kulxug*” y “escuchando su *tayvl'*”. Cabe recordar que el *kulxug* no es meramente un instrumento de percusión, sino “un elemento cultural que sintetiza conocimiento y cosmovisión. Se representan allí los puntos cardinales, las estaciones del año, el sentido de orientación; los astros y las estrellas que guían la vida del pueblo *mapuce*” (Piciñam y Rodríguez de Anca, 2016: 16).

De acuerdo a lo planificado, fue Alen, su papá, quien primero recibió a la beba, pues Anabella “quería que las primeras manos en tocarla fueran las de su papá”. Aún unida mediante el cordón umbilical, Likanray se prendió al pecho de su madre. Pusieron nuevamente en práctica formas mapuche de cuidar del parto y del nacimiento también al retomar la forma tradicional de cortar el cordón umbilical con una vela, en un entorno ceremonial, “que fuera muy cálido

Fotografía 2. El corte del cordón umbilical de Likanray



Fuente: Cecilia Thurin.

y con los mejores deseos de esa vida nueva que la esperaba” (Anabella, junio 2021). Mientras la *pijañ kuse* tocaba el *kulxug*, esperaron “que la mamá y la beba decidieran el momento para hacer ese corte, y no fue enseguida. Se acomodó Anabella, se acomodó todo el espacio, y fue un momento tan cuidado y tan amorosamente preparado”, en el que además agradecieron a *pu newen* y pidieron “deseos por la personita que iba a venir a este mundo” (Piren Ailin, septiembre 2022), y expresaron “el compromiso también de acompañarla [...], fue muy

emocionante, fortalecedor (Anabella, junio de 2021).

Al igual que en la recuperación del *wiñoy xipantw* (inicio del ciclo anual) (Briones, 2003), y del *katan kawin* y el *lakutún* (iniciación de niñas y niños) (Szulc, 2018), la reflexiva puesta en práctica de la forma mapuche de parir mostró ser central para el desarrollo del proceso de comunalización de este *lof*, “procesos de formación de grupo en constante redefinición por las presiones que se ejercen hacia su desmembramiento y descaracterización” (Briones y Ramos, 2016: 16). A la vez, al difundirse públicamente, se torna en una clara intervención en la disputa de las comunidades –rurales y urbanas– por el reconocimiento de la vigencia y los derechos mapuche frente a los sectores hegemónicos, brindando el contexto para “canalizar demandas de una comunidad en particular, pero también para escenificar y fortalecer la lucha del pueblo mapuche como un todo” (Briones, 2003: 47).

Al mismo tiempo, esta experiencia incidió en los procesos subjetivos de sus participantes, de distintas generaciones, al generar instancias fuertemente interpelantes y movilizadoras en torno al sentido de pertenencia mapuche. En los distintos testimonios registrados, quienes protagonizaron esta experiencia guiada por el *kimvn* mapuche enfatizaron su marcada diferencia respecto de las prácticas biomédicas habituales, a las que ya aludimos previamente. La *werken* y tía de la niña, Piren Ailin, explicó que “esas condiciones son diferentes para recibir una personita” (septiembre 2022). En ese sentido, en las entrevistas por videollamada que realizamos en el invierno de 2021, esta pareja también planteó que haber nacido de esa manera y en este territorio ha impactado muy positivamente en la forma de ser de Likanray. Enfatizan por un lado su buen ánimo y buen dormir, cómo es una beba que se siente muy bien en este espacio, en palabras de Alen:

Entonces, es impresionante, pero cuando uno empieza a practicar su cultura, eso da el verdadero sentido a uno, en una parte espiritual, entonces ya no podés dar vuelta atrás, no podés escaparle a eso. Porque aparte es lindo, no? te sentís bien, te sentís mejor, caminás más seguro y podés también compartir y ayudar a otras personas que capaz que lo necesiten. Likanray es como un poco eso, también, porque yo hoy la veo y en las mañanas se levanta muy bien, así contenta, sonriente, conversa, descansa bien en la noche, de hecho, descansamos muy bien (se ríe). ¡Demasiado bien! (Junio 2021)

Anabella también se refirió a cómo esta manera de nacer incidió en la niña, quien disfruta mucho del sonido del *kulxug*, y así se queda muy tranquila y atenta durante las instancias rituales, como pude también registrar etnográficamente durante la ceremonia de presentación de Likanray a su *rewe* y a su *lof* en diciembre de 2021.

El esfuerzo por arraigar el nacimiento de esta niña en el territorio se evidenció en el agua utilizada, “el agua que acompañó todo ese proceso, que recibió a Likanray”, la dejaron en el territorio, en la tierra del territorio. La *werken* expresó que eso fue muy fuerte “porque también es sangre, hay toda una memoria ahí, que yo siento que todavía está en el territorio, a través de, no sólo de lo que pasó, sino lo que quedó en la tierra en sí, de lo material” (Piren Ailin, septiembre 2022).

En la experiencia que aquí analizamos el *lof Puel Pujv* desplegó un profundo proceso reflexivo, en el que a la vez que recuperaron y reactualizaron conocimientos mapuche, incorporaron elementos y conocimientos no mapuche,

lo cual reivindican también como parte de su vigencia, en tanto “pueblo vivo”. Así, si bien tomaron la sugerencia de la partera del parto bajo el agua, que no forma parte de “lo tradicional”, le dieron un sentido y trataron el agua según el conocimiento mapuche.

El nacimiento quedó también inscripto en este territorio a través de la

Fotografía 3. El duraznero sembrado sobre la placenta



Fuente: Andrea Szulc.

tradicional ceremonia de la placenta, que a los diez días fue sembrada junto al frente de la *ruka* que están construyendo, y sobre la cual plantaron un árbol frutal, un duraznero, que “después va a representar el crecimiento de Likanray” (Alen, julio 2021). Así, esta familia se responsabilizó por cuidar tanto del árbol como de su hija, según los valores mapuche, que se orientan a formar personas con *kvme logko* -buena cabeza-, *kvme rakizuam* -buen discernimiento- y *kvme piwoke* -buen corazón- (Briones, 1999), como “*norche* (personas rectas), desde el mismo momento en que llega a esta parte de la tierra” (Pety Piciñam, septiembre 2022).

Esta ceremonia, realizada por numerosas familias mapuche en distintas zonas del país (Nahuelquir, Sabatella y Stella, 2015), consiste en una instancia

comunitaria y familiar (que en esta ocasión por las restricciones vinculadas al Covid-19 no pudo reunirse tanta gente), orientada a agradecer y pedir bienestar al *lelfen*, a las distintas fuerzas de este espacio: “se pide buen camino, buen pensamiento y también se agradece, con música” (Alen, julio 2021). Hicieron una ceremonia utilizando semillas, *muday* (chicha de maíz) y bebida preparada con manzana, tocando el *kulxug*, *kaskawija* (instrumento de percusión) y la *xuxuka*, ubicadxs “en una media luna mirando siempre al *antv* (sol)” (Alen, julio 2021), “como si fuera una ceremonia para un *gejupun* pero chiquita. Y entonces, se enterró la placenta y se puso el arbolito y bueno, todos pusimos un poco para deseárselo bienestar, buena vida a la bebé” (Alen, junio 2021), en *mapuzugun*, y “también fuertemente el compromiso en el acompañamiento”. En este sentido, la *pijañ kuse*, que condujo la ceremonia, también les transmitió *gvlam* (consejos), al igual que hicieron otras personas presentes a continuación. Anabella resaltó la importancia de ese momento: “hablamos mucho de recuperar también las formas de crianza, donde es también muy importante el consejo, y el acompañamiento también a nosotros como papá y mamá” (junio 2021), que hay que saber aceptar, no en un sentido de control, sino como un apoyo comunitario para la crianza, tomar esos conocimientos también, no sólo el conocimiento *wigka* (no mapuche) (Anabella, julio 2022). Se trata de “reaprender, poner en práctica valores y principios que son propios de nuestro pueblo” (Alen, julio 2021). En esto se involucran criterios mapuche sobre el cuidado infantil, que ya analizamos en trabajos previos (Szulc, 2011), y que no ampliaremos aquí por razones de extensión y foco.

Volviendo a la ceremonia de la placenta, Alen la recordó como un momento “muy fortalecedor”, en el cual se acercaron inesperadamente cinco caballos, lo cual interpretaron como una señal de que estaban haciéndolo bien (julio 2021). Pues entre el pueblo mapuche resulta crucial seguir las pautas ceremoniales, de cuyo estricto cumplimiento, “evaluado permanentemente por la comunidad ritual, depende el logro de la finalidad ritual” (Golluscio, 2006: 73).

Así, de diferentes maneras, la madre y el padre de la niña se esforzaron por dejar registro de su vida en este territorio recuperado. En ese sentido, inscribieron a Sofía, hija de Anabella, de 9 años, en una escuela de la zona, y también lograron que Likanray tenga “en su documento el domicilio de acá. ¡Ya estamos! (se ríe)”, aunque no fue tan sencillo, como relató Alen:

Sí, cuando nos preguntaron dónde viven, como no está todo esto acá... urbanizado, entonces no tiene dirección, entonces le dimos la intersección de dos calles, pero eso es mucho más para allá. Y bueno, acá hay una cuestión entre los municipios porque no se sabe si es Centenario o Neuquén, viste? Pero bueno, nos inscribieron y eso es lo importante, con otra dirección, pero bueno, tá. Vemos entonces cómo la práctica político-cultural de este *lof* mapuche evidencia “usos” (De Certeau, 1998) del sistema administrativo oficial, de acuerdo con los propios objetivos, a partir de conocer su lógica de funcionamiento; una apropiación creativa de discursos no indígenas, como en este caso la importancia de contar con registros oficiales de su residencia en el territorio en disputa, una lucha “contra y a través de” el marco normativo vigente (Briones, 1999).

Asimismo, más allá de estos registros formales ante instituciones estatales, se contactaron conmigo —que he trabajado con su familia y con su *lof* desde hace más

de 20 años— para que les ayude a dejar asentada por escrito esta experiencia, tanto para la propia niña, como para otras familias mapuche que estén interesadas por avanzar también en la recuperación de estos conocimientos para el cuidado del parto y del nacimiento. Como expresó Alen: “Para nosotros tuvo total sentido pensarlos en territorio recuperado. Entonces cada vez que lo conversábamos nos cerraba todo y más contentos nos poníamos. Por eso también nos gustó la oportunidad de dejarle algo a Likanray también, algo fortalecedor” (junio 2021). Se trata entonces también de una experiencia singular por la fuerte decisión que sus protagonistas han impulsado de documentarla antropológicamente y darle difusión pública.

Así, hemos estado trabajando en conjunto para documentar esta recuperación del modo mapuche de parir y nacer, proceso aún en curso. Este texto es un avance del trabajo de antropología en colaboración (Rappaport, 2007) que emprendimos, en el cual no sólo esta familia incidió en mi agenda de investigación y me convocó a realizar este trabajo, sino que además pusimos en discusión mis interpretaciones, conceptualizaciones, traducciones y los borradores de este artículo, produjimos y seleccionamos conjuntamente las imágenes. Así, se trata de un proceso en el que co-teorizamos, produciendo en conjunto “vehículos conceptuales que retoman tanto a un cuerpo de teorías antropológicas como a los conceptos desarrollados por nuestros interlocutores” (Rappaport, 2007: 204). Espero poder continuar enriqueciendo mi comprensión de tan interesante proceso de recuperación de las formas mapuche de cuidar de los partos y nacimientos, enlazado con sus persistentes esfuerzos por defender sus territorios y fortalecer su identidad mapuche.

Reflexiones finales

Una de las cuestiones que quedan claras a partir de este trabajo es cómo, a pesar de la vigencia de una ley nacional de “parto respetado”, las mujeres, y más aún las mujeres de pueblos originarios, continúan sufriendo intervenciones obstétricas que las cosifican y que no respetan las prácticas y conocimiento de sus pueblos. Frente a esto, algunas mujeres y familias mapuche hace tiempo comenzaron a poner en prácticas partos domiciliarios, en los que han incorporado también prácticas de cuidado y acompañamiento de acuerdo con el mapuche *kimvn*. Sin duda, como anticipamos, el contexto de la pandemia de Covid-19 y las medidas de ASPO y DISPO incidieron en el aumento de este tipo de partos, que implican una reconfiguración de las prácticas de sostenimiento y reproducción de los modos de vivir y de cuidar de la salud propia y de lxs demás. En el caso particular de la familia del *lof Puel Pwju* encabezada por Anabella y Alen, esto adquirió mayor proyección político-cultural, al articular en este parto su compromiso con la defensa del territorio recuperado por su comunidad, en una búsqueda por ser consecuentes con su proyecto familiar de vivir de acuerdo con los conocimientos mapuche. Como en el caso analizado por Nahuelquir, Sabatella y Stella, esta recuperación de la propia forma de parir habilitó marcos rituales, vínculos sociales y lazos afectivos a partir de la resignificación de memorias, junto con “la articulación de nuevos espacios desde donde las experiencias subjetivas retoman el sentido desafiante y la distorsión que representaron en cada instancia histórica del proyecto hegemónico estatal que buscó subsumirlas y homogeneizarlas” (2015: 219).

A Anabella y a Alen esta experiencia les resultó tan intensa y fortalecedora que, mientras yo elaboraba este trabajo en la ciudad de Buenos Aires, volvieron a gestar y a parir en el territorio en disputa y poniendo en práctica conocimientos mapuche, esta vez, un niño, el pequeño Pewman Ko, que ya cumplió 9 meses de vida. Su nacimiento, del cual aquí no alcanzaremos a ocuparnos, transcurrió también muy bien y merece mención como señal de cómo continúa avanzando esta forma de “proyectarse de lleno en el *lelfon*”.

En este sentido, el trabajo realizado revela a su vez cómo, al igual que hemos analizado para el campo de la educación (Szulc, 2007), en la esfera de la salud estas comunidades y organizaciones mapuche parecen también estar orientando sus esfuerzos a la recuperación de la propia medicina, pues sospechan un persistente asimilacionismo en los planes oficiales de interculturalidad. Cuestionan el que siempre sean los mapuche quienes deben interculturalizarse, pues muchas veces el carácter intercultural que enuncian las políticas sanitarias refiere “únicamente a la extensión de la atención médica y pierde de vista las maneras en que los propios destinatarios van reapropiándose, resistiendo o impugnando ciertas nociones de salud” (Lorenzetti, 2017: 163). Así, aunque propongan modos supuestamente más “tolerantes” de intervenir sobre la salud y la educación de los pueblos originarios y se presenten como políticas de reconocimiento, en realidad lo que generalmente hacen gran parte de tales programas es ampliar políticas de asistencia (Lenton y Lorenzetti, 2005).

Por otra parte, la experiencia de parto y de nacimiento que aquí reconstruimos sin duda se vincula con el creciente movimiento por la “humanización del parto”, a nivel internacional y nacional (Felitti y Abdala, 2018). A primera vista, podría considerarse que nos encontramos ante una lucha por la “ciudadanía reproductiva”, “en tanto capacidad efectiva de apropiación, ejercicio y defensa de los derechos” en materia de salud sexual y reproductiva (Castro y Ervitti, 2014: 39). Sin embargo, esta experiencia debe, a la vez, ser entendida considerando las intersecciones entre cuestiones de género, que están siendo revisadas internamente en el propio pueblo, cuestiones de las relaciones interétnicas, históricamente asimétricas, y también como una continuación y una profundización del esfuerzo de este *lof* mapuche por restituir y legitimar sus propias formas de entender y cuidar de la salud y de la infancia. Esperamos que este trabajo etnográfico, además de “documentar lo no documentado” de esta realidad social (Rockwell, 1987: 2), contribuya a comprender con mayor profundidad que nos encontramos también ante una lucha por la autodeterminación, por sus derechos territoriales y por poder volver a tener incidencia en el nacimiento y la crianza de sus *picikeche* para fortalecer su identidad mapuche; una lucha colectiva entramada en las decisiones y proyectos de una familia en particular.

Así, esta iniciativa se inscribe en una demanda más amplia de reconocimiento como Pueblo que apunta tanto a la identidad cultural como a la autonomía política (Briones, 2001). Esto también forma parte de un proceso de disputa por la hegemonía en este contexto provincial que, como señalamos, se despliega crecientemente en el campo de la niñez mapuche, en torno a las formas de parir, definir, nombrar, cuidar, educar y ciudadanizar a sus *picikeche* (Szulc, 2007). Al mismo tiempo, forma parte de un proceso que las *zomo* mapuche están impulsando, para desestabilizar los estereotipos machistas impuestos por

la colonización, que han generado una desigual distribución de las responsabilidades de cuidado, que ya no pasa inadvertida; lo cual me interesa continuar indagando.

Asimismo, el análisis que presentamos evidencia que, a pesar del alto grado de avance del proceso de medicalización del parto y de la crianza infantil en las comunidades mapuche, se trata de un proceso inacabado (Colangelo, 2019), y que no sigue un curso unidireccional, pues hemos visto cómo a través de sus propios conocimientos el pueblo mapuche continúa disputando progresivamente su legitimidad, con lo cual van reconfigurando las formas del cuidado de su salud. Aquí, podemos advertir cómo en este “campo social” se intersectan tensamente las dimensiones de lo público, lo doméstico y lo comunitario, donde lxs agentes –con medios y fines diferenciados según su posición estructural– se enfrentan y pueden contribuir a conservar o transformar el juego, como hace tiempo plantea Bourdieu (1997).

Por último, resulta de suma importancia enfatizar cómo se movilizan en estas experiencias reclamos políticos, al “enraizarlas” en territorios en disputa, a la vez que fuertes procesos subjetivos no sólo personales sino también comunitarios, en los que el cuidado de la salud y el fortalecimiento identitario quedan entrañablemente vinculados.

Referencias bibliográficas

Alarcón, Ana María y Nahuelcheo, Yolanda (2008). “Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: Conversaciones privadas”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 40 (2), pp. 193-202, documento electrónico: <https://www.scielo.cl/pdf/chungara/v40n2/art07.pdf>

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Briones, Claudia (1999). *Weaving “the Mapuche People”: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Doctoral Dissertation, University of Texas at Austin. Michigan, Ann Arbor, University Microfilms International.

— (2001). “Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche”, en Summer, D. (ed.), *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression*. Durham: Duke University Press. pp. 248-278.

— (2003). “Re-membering the Dis-membered: A drama about mapuche and anthropological cultural production in three scenes”. *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 8 (3), pp. 31-58.

— (2004). “Del dicho al hecho. Poniendo la interculturalidad en sus varios contextos”, en Díaz, R. y Alonso, G. (coords.), *Construcción de espacios interculturales*. Buenos Aires: Miño y Dávila. pp. 105-136.

Briones, Claudia y Ana M. Ramos (comp.) (2016). *Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Brow, James (1990). "Notes in community, hegemony, and the uses of the past". *Anthropological Quarterly*, N° 63, pp. 1-6.

Cantore, Alfonsina y María Belén Bertoni (2021). "Mujeres indígenas mbyá-guaraní y migrantes bolivianas en Argentina. Comparaciones etnográficas sobre sus partos y atenciones sanitarias". *Antropología Experimental*, N° 21, Texto 31, pp. 469-484, documento electrónico: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/6292/5993>

Colangelo, Adelaida (2019). *La crianza en disputa. Medicalización del cuidado infantil en la Argentina entre 1890 y 1930*. Los Polvorines: Ediciones UNGS.

De Certau, Michel (1998) [1979]. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. Ciudad de México: Luce Giard ed., Universidad Iberoamericana.

Díaz, Raúl (2001). *Trabajo docente y diferencia cultural. Lecturas antropológicas para una identidad desafiada*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Enriz, Noelia (2010). "Tomar asiento. La concepción y el nacimiento mbyá guaraní". *Antropologica*, Año XXVIII, N° 28, pp. 117-137, documento electrónico: <http://www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v28n28/a06v28n28.pdf>

Estrella, Paula (2017). *La salud pública en territorio mapuche. Relaciones interculturales, estrategias etnopolíticas y disputas en torno a las políticas de reconocimiento en la Comunidad Payla Menuko, San Martín de los Andes, Pcia. de Neuquén*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, documento electrónico: http://repositorio.filo.uba.ar:8080/bitstream/handle/filodigital/4592/uba_ffyl_t_2017_30620.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Falaschi, Carlos; Sánchez, Fernando y Andrea Szulc (2005). "Políticas Indigenistas en Neuquén: Pasado y Presente", en: Briones, C. (ed.) *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia, pp. 179-221.

Favaro, Orieta y Bucciarelli, Mario Arias (2001). "A propósito del populismo. Estrategias de acumulación y cultura política en un espacio periférico. Neuquén, 1960-1990". *Estudios Sociales*, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Año XI, N° 21, pp. 129-149, documento electrónico: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/EstudiosSociales/article/view/2477/3516>

Felitti, Karina y Abdala, Leila (2018). "El parto humanizado en la Argentina: activismos, espiritualidades y derechos", en Sánchez Ramírez, G. y Laako, H. (eds.): *Parterías de Latinoamérica. Diferentes territorios, mismas batallas*. San

Cristóbal de las Casas: ECOSUR, pp. 95-122.

Golluscio, Lucía (2002). "From secrecy to public performance: the political uses of Mapuzungun", en Briones, C. y Lanata, J. L. (eds.): *Contemporary Perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego. Living on the edge*. Bergin and Garvey's Co. CT., pp. 149-163.

— (2006). *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.

Greco, Lucrecia Raquel; Echazu Böschemeier, Ana Gretel; Abbatizzti, Mariana; Osorio, Violeta; Ricco, Regina; Saraceno, Francisco (2019). "El Parto Planificado en Domicilio (PPD) como práctica de ciudadanía. Relevamiento cuali-cuantitativo de experiencias en Argentina (2000-2018)". *Cadernos de Género e Diversidade*, Vol. 5, N° 4, pp. 252-273, documento electrónico: <https://periodicos.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/29455/20645>

Harjo, Joy (1997). Sin título, en Harjo, J. y Bird, G.: *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. W.W. Norton & Company. pp 54-61.

Kalinsky, Beatriz y Arrúe, Wille (1996). *Claves antropológicas de la salud. El conocimiento en una realidad intercultural*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Kook, Katsi (1997). Sin título, en Harjo, J. y Bird, G.: *Reinventing the Enemy's Language: Contemporary Native Women's Writings of North America*. W.W. Norton & Company. pp. 44-51.

Kunin, Johana (2021). "Pariendo madres: talleres de parto y de crianza en un distrito rural bonaerense". *Horizontes Antropológicos*, Año 27, N° 61, pp. 199-225, documento electrónico: <https://www.redalyc.org/journal/4019/401971264007/html/>

Lenton, Diana y Lorenzetti, Mariana (2005). "Neoindigenismo de necesidad y urgencia: La inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neosistencialista", en Briones, C. (ed.), *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 293-326.

Lenton, Diana; Rodríguez, Mariela Eva; Szulc, Andrea; Matarrese, Marina; Trentini, Florencia; Tolosa, Sandra; Aguzin, Cecilia; Elichiry, Valeria y Julián Goñi, (2019). "Apuntes antropológicos sobre pueblos indígenas y violencias en la Argentina contemporánea", *QueHaceres*, N° 4, pp. 4-18.

Lorenzetti, Mariana (2017). "Los enfoques en salud intercultural en los ámbitos de gestión e investigación en Argentina". *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, Año 10, N°11, pp. 148-176, documento electrónico: <https://estudios-maritimossociales.org/remss/remss11/Lorenzetti.pdf>

Menéndez, Eduardo (1988). “Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria”. *Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud*. 30 de abril al 7 de mayo. Buenos Aires: CONAMER, pp. 451- 464.

Mombello, Laura (2005). “La ‘mística neuquina’. Marcas y disputas de provincianía y alteridad en una provincia joven”, en Briones, C. (ed), *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 151-178.

Nahuelquir, Fabiana, Sabatella, María Emilia y Stella, Valentina (2015). “Alumbrando la política y lo político: Reflexiones a partir de la experiencia de un parto colectivo mapuche”. *Identidades*, Año 5, N°8, pp. 210-225, documento electrónico: <https://iidentidades.files.wordpress.com/2013/06/11-identidades-8-5-2015-nahuelquir-sabatella-stella.pdf>

Piciñam, Petrona y Rodríguez de Anca, Alejandra (2016). *El pueblo mapuce en Neuquén: ancestralidad, vigencia y proyección*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación, documento electrónico: <http://www.bnmm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005247.pdf>

Rappaport, Joan (2007). “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 43, pp. 197-229, documento electrónico: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v43/v43a07.pdf>

Rockwell, Elsie (1987). *Reflexiones sobre el proceso etnográfico (1982-1985)*. México D.F.: Instituto Politécnico Nacional, Departamento de Investigaciones Educativas, m.i.

Sabatella, María Emilia (2011). *Procesos de subjetivación política. Reflexiones a partir de un proyecto de Medicina Mapuche en Los Toldos*, San Carlos de Bariloche: IIDyPCa - Universidad Nacional de Río Negro – CONICET.

Spivak L'Hoste, Ana (2000). *Conocer y contar: Agentes sanitarios, sistema de salud neuquino y estado provincial*. Tesis de Licenciatura, FFyL, Universidad de Buenos Aires, m.i.

— (2001). “El estado de la salud o la salud para el estado: aproximaciones etnográficas al programa sanitario de un estado provincial”. *IV Congreso Chileno de Antropología Social*. m.i.

Szulc, Andrea (2004). “La antropología frente a los niños: De la omisión a las culturas infantiles”, en AAVV *Actas VII Congreso Argentino de Antropología Social* (en CD), Universidad Nacional de Córdoba.

— (2005). “El katan kawñ como interpelación a niñas mapuche de la provincia del Neuquén”, en AAVV *Actas Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*

(en CD), Universidad Nacional de Rosario.

— (2007). *Encrucijadas identitarias: Representaciones de y sobre niños mapuche del Neuquén*. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Tesis Doctoral.

— (2009). “Becoming Neuquino in Mapuzugun (Mapuche language): Teaching Mapuche Language and Culture in the Province of Neuquén, Argentina”, *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 40, N° 2, pp. 129-149.

— (2011). “Esas no son cosas de chicos. Disputas en torno a la niñez mapuche en el Neuquén, Argentina”, en: David Poveda, Adela Franzé y María Isabel Jociles (coord.) *Etnografías de la infancia: discursos, prácticas y campos de acción*, Madrid: Editorial La Catarata, pp. 77-107.

— (2012). “El poder de nominar. Los nombres de los niños y niñas mapuche como campo de disputa”, *Runa, archivo para las ciencias del hombre*, XXXIII, (2), pp 175-192.

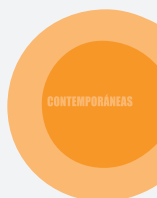
— (2015). *La niñez mapuche. Sentidos de pertenencia en tensión*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

— (2018). “Niñez mapuche, revitalización ritual y procesos de etnogénesis”, *Avá. Revista de Antropología*, N°32. Pp. 81-107.

Tarnada, Demerio; Perren, Joaquín; Mases, Enrique; Galucci, Lisandro y Casullo, Fernando (2008). *Silencio Hospital. Una historia de la salud pública en Neuquén*. Neuquén: Editorial de la Universidad del Comahue.

Williams, Raymond (1997) [1977]. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Conversando sobre cuidados



Diálogo entre Dolors Comas-d'Argemir y Eleonor Faur

Dolors Comas-d'Argemir
Universitat Rovira i Virgili
Orcid: 0000-0002-0385-0436
dolors.comasdargemir@urv.cat

Eleonor Faur
Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín
Orcid: 0000-0003-1017-9617
efaur@unsam.edu.ar

RESUMEN

Este texto es fruto de una conversación mantenida entre Dolors Comas-d'Argemir y Eleonor Faur. Fue un encuentro distendido, agradable, sororal, realizado de forma virtual el 16 de febrero de 2023, gracias a la propuesta realizada desde la revista *Etnografías Contemporáneas* de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), de Buenos Aires. Como no había “entrevistadora”, titulamos en el texto los temas que desarrollamos. La conversación se ha centrado en cuatro grandes temas: 1) Trayectorias de investigación respecto a los cuidados. 2) Los debates en torno al cuidado (en Europa y Latinoamérica). 3) El impacto de la pandemia en los cuidados. 4) Sociedades cuidadoras.

Palabras clave: Cuidados, género, feminismo, políticas públicas

Talking about care: dialogue between Dolors Comas d'Argemir and Eleonor Faur

ABSTRACT

This text is the result of a conversation between Dolors Comas-d'Argemir and Eleonor Faur. It was a relaxed, pleasant, sororal meeting, held virtually on February 16, 2023, thanks to the proposal made by the review *Etnografías Contemporáneas* of the National University of San Martín -UNSAM-, of Buenos Aires. Since there was no “interviewer”, we titled in the text the topics that we are developing. The conversation has focused on four major topics 1) Research trajectories regarding care. 2) Debates around care (in Europe and Latin America). 3) The impact of the pandemic on care. 4) Care societies.



Key words: Care, Gender, Feminism, Public Policies

RECIBIDO: 3 de marzo de 2023

ACEPTADO: 4 de abril de 2023

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Comas-d'Argemir, Dolors; Faur, Eleonor (2023). "Conversando sobre cuidados. Diálogo entre Dolors Comas-d'Argemir y Eleonor Faur", *Etnografías Contemporáneas*, 9 (16), pp. 210-231.

Trayectorias de investigación respecto a los cuidados

Dolors: Yo empecé a interesarme por el tema de cuidados a raíz de una investigación que hice en los años 90 sobre el trabajo remunerado de las mujeres. De hecho, era una investigación por encargo del Ayuntamiento de Tarragona y del Instituto Nacional de Empleo. Era un momento de crisis en España y el desempleo afectaba especialmente a las mujeres, sobre todo a aquellas mujeres que eventualmente habían dejado el trabajo remunerado para dedicarse a la crianza de los hijos, y en estos casos les costaba mucho volver a encontrar trabajo.

A partir de este trabajo que hicimos en Tarragona, y posteriormente en Reus (y lo hicimos en equipo: yo siempre he trabajado en equipo) constatamos una cosa que es muy evidente, pero que en aquel momento no lo era tanto o no lo pensábamos, que era cómo la vida de las mujeres estaba atravesada por el cuidado, es decir, que todo lo que concernía a las mujeres en su incorporación al contexto laboral, cuando lo dejaban, cuando volvían, tenía mucho que ver con su situación respecto a la crianza de hijos e hijas o eventualmente también a que hubiera un padre, una madre para cuidar. Estas investigaciones fueron el origen del libro *Trabajo, género y cultura* (1995). Entonces, ahí empezamos a reflexionar sobre los cuidados y en el año 1993 pedimos una subvención al Instituto de las Mujeres, que nos la dio, y entonces trabajamos sobre cómo los cuidados aparecían en la vida de personas que seleccionamos según distintos modelos familiares; algunas que tenían pareja e hijos, o formas monoparentales, o personas cuyos hijos ya habían marchado y estaban cuidando a personas mayores... Esta investigación no la llegamos a publicar nunca, aunque tengo las entrevistas y el informe y siempre pienso que lo he de seguir trabajando. No lo llegamos a publicar porque coincidió con la decisión de dedicarme a la política institucional y entonces hubo muchas cosas que quedaron pausadas. Y es que, de hecho, estuve fuera de la universidad algo más de doce años.

También me intrigó mucho en una estancia que hice en Londres, en 1994, creo, donde en aquel momento se estaba reformulando el sistema sanitario con Margaret Thatcher y se estaba implementando lo que llamaban cuidado

comunitario para hacer posible que la gente estuviera menos tiempo en los hospitales. Hubo un debate que me impactó mucho porque una de las personas era una feminista (los demás eran hombres) y ella decía: “cuidado que cuando se dice que la persona está mejor en casa, no es la familia la que cuida, son las mujeres de la familia las que cuidan y esto tiene consecuencias en la vida de las mujeres”. Entonces, un hombre respondió algo así “¿es que no quieres cuidar a tu padre eventualmente si cae enfermo?”; es decir, asumiendo esta naturalización del cuidar y culpar a aquella mujer a la que atribuía no querer cuidar. Esto me interpelló mucho y a partir de ahí pensé que era un tema importante, pero todo se interrumpió cuando entré en la política institucional a finales de los años noventa y la investigación se pausó, hasta que volví a la universidad a finales del 2012. De hecho, el tema no quedó pausado del todo, porque como diputada, como lo que los ingleses llaman *policy makers*, en el Parlamento de Cataluña participé en la elaboración de la Ley de servicios sociales, que incluían los temas de atención a la dependencia. También participé en las reuniones que se hicieron en el Congreso de Diputados en el momento de la elaboración de la llamada Ley de Dependencia, que es una ley de cuidados, que aporta servicios y prestaciones económicas tanto para personas muy mayores o que están en situación de discapacidad.¹ Por tanto, no abandoné el tema de los cuidados, porque los seguí considerando.

Cuando volví a integrarme en la Universidad, ya en el 2013, recuperé el tema de los cuidados. ¿Qué pasó?, que cuando yo empecé en España, por allá los años noventa, sólo María Ángeles Durán había publicado sobre el tema. Era un desierto, nadie hablaba de esto aquí, y a nadie parecía interesarle este tema cuando me preguntaban qué hacía. No se consideraba relevante. Y cuando me reincorporé, vi con satisfacción (y con cierta rabia al mismo tiempo) que se había avanzado mucho: la economía feminista, la sociología, la propia antropología, habían tratado muchísimo este tema mientras yo había estado apartada del ámbito académico. Las aportaciones, afortunadamente, eran muchas y muy interesantes, y esto me hizo pensar en cómo tenía que abordarlo nuevamente. Y pensé qué aspectos no se habían tratado tanto, y fue cuando con mi equipo, con el que tuve la suerte de volver a trabajar nuevamente, consideramos que podíamos estudiar cómo los hombres se implicaban en el cuidado. Hicimos dos equipos, uno en la Universidad Rovira i Virgili (URV) y otro en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Nosotras trabajamos sobre el cuidado a personas mayores y dependientes y en la UAB los cuidados en la crianza. Tuvimos una subvención afortunadamente (RecerCaixa), y abrimos un campo que resultó muy fructífero. Las nuevas paternidades se habían trabajado mucho, pero no hombres que cuidaban a personas mayores, y ahí fue donde incidimos.

Ya desde mi universidad seguimos varios años con el tema de la implicación de los hombres en los cuidados de larga duración, con numerosas publicaciones y seminarios al respecto (Comas-d'Argemir, 2016; Comas-d'Argemir y Soronellas, 2019; Bodoque, Roca, y Comas d'Argemir, 2016). Nos fortalecimos como equipo en la URV, y de repente impactó la pandemia. Aquí dimos un giro

¹ Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia.

importante en la investigación, porque entonces analizamos cómo la pandemia estaba impactando en el cuidado de mayores y dependientes. Ha sido la investigación más importante que he dirigido. La llamamos “El cuidado importa. Impacto de género en las cuidadoras y cuidadores de mayores y dependientes”.² Pero de esto hablaremos luego.

No me referiré a la producción académica derivada de estas investigaciones, pero sí quiero señalar que esta última investigación es la que ha tenido más impacto. Antes, cuando comentaba que trataba el tema de los cuidados, especialmente en los años noventa, nadie me hacía caso, todo el mundo pensaba que era una cosa poco importante, una cosa de mujeres, un trabajo no remunerado. Cuando me preguntaban, tú ¿qué analizas, qué investigas? Y les contestaba, los cuidados, decían “ah...”, educadamente, y aquí quedaba la cosa ¿no? En cambio, después de la pandemia, la investigación que hicimos ha tenido mucha repercusión tanto en el ámbito académico, pero sobre todo en el social y político. Ahora, no hago otra cosa prácticamente que colaborar con instituciones, que ir a hacer conferencias y seminarios, sea en el marco de instituciones grandes, pequeñas, o muy pequeñas, asociaciones, ONG, gobiernos, parlamentos. La pandemia ha contribuido, y de esto hablaremos después, a que este tema se haya convertido en relevante. Eleonor, ahora tú.

Eleonor: Excelente escucharte, Dolors. Mientras lo hacía, identificaba algunas convergencias y diferencias en las trayectorias, en parte, vinculadas con los diferentes contextos en los que vivimos y trabajamos, además de las biografías. Yo comencé a finales de los años 80, inicios de los 90, cuando estaba recién graduada, con una mirada, no diría sobre el cuidado, sino más bien con una mirada feminista sobre el mercado de trabajo, analizando las desigualdades entre hombres y mujeres. En la Argentina y, de manera general en América Latina, analizábamos cuál era el impacto de la crisis en el trabajo de las mujeres. A diferencia de lo que tú contabas sobre España con el problema de la desocupación femenina, aquí lo que lo que veíamos era que, a partir del aumento de la desocupación masculina, muchas más mujeres ingresaban al mercado de trabajo. Había una suerte de convergencia entre distintos factores: necesidad de paliar la crisis socioeconómica, sumada a un aumento de credenciales educativas entre las mujeres, y mayores expectativas de autonomía. En un *paper* que hicimos con Alberto Minujin, y que también fue muy poco difundido, trabajamos sobre la brecha de ingresos que se reducía, pero no por una mejora para ellas, sino por la caída de los ingresos masculinos. Entonces, muchas mujeres en hogares con pareja conviviente, hijos e hijas, asumían el papel de sostén de hogar (Faur y Minujin, 1992). En ese contexto había fuertes diferencias según clase social, entonces, esta tendencia se observaba sobre todo en los hogares pobres, donde las mujeres ingresaban en el mercado de trabajo porque literalmente los ingresos para el hogar dependían de esto, mientras que, al mismo tiempo, comenzó a expandirse el trabajo comunitario, las ollas populares, los espacios de cuidado infantil, todo lo que hoy llamamos cuidados comunitarios.

2 Ver en <https://www.antropologia.urv.cat/es/investigacion/proyectos/cumade/>

Desde mediados de los años noventa y durante veinte años trabajé en organismos de Naciones Unidas: en UNICEF en Colombia, luego en Argentina, después en el PNUD y finalmente dirigí la oficina del UNFPA en Argentina. Estando en Colombia, con UNICEF, empecé a investigar y desarrollar programas sobre masculinidades. Nos interesaba explorar la construcción social de las masculinidades y, a partir de ahí, propiciar procesos formativos para que los decisores políticos locales –casi todos varones– promovieran políticas de género. Lo hicimos a partir de un trabajo de investigación y talleres con funcionarios varones, que invitaba a reflexionar sobre sus masculinidades, no como una cuestión individual, sino vinculando la subjetividad con un enfoque de género y de desarrollo social (Faur, 2004). Ahí fue notorio lo mismo que tú decías: lo poco presente que está en las subjetividades masculinas la idea del cuidado como una responsabilidad o como una corresponsabilidad y, en cambio, la claridad de su supuesta responsabilidad exclusiva en el ámbito productivo, la provisión de recursos económicos, las decisiones políticas.

Cuando empecé el doctorado, a principios de los 2000, mi intención era trabajar la conciliación entre familia y trabajo, un concepto que se utilizaba bastante en esa época. Me interesaba hacer un contrapunto entre las experiencias masculinas y femeninas, y ponerlas en diálogo con la organización institucional del trabajo y el cuidado. En ese momento, empecé a leer sobre el tema de cuidado, me pareció que era por ahí lo que yo quería trabajar y esto coincidió con sumarme poco después, a un proyecto seminal, dirigido por Shahra Razavi en UNRISD. El proyecto se llamaba “The political and social economy of care” (La economía política y social del cuidado). Este fue uno de los primeros proyectos globales que trabajó sobre la organización social y la economía política del cuidado, mirando los países en desarrollo, o sea los países del sur, desde una perspectiva comparada. En la Argentina, trabajamos en equipo con Valeria Esquivel, quien analizaba las encuestas de uso del tiempo y yo las políticas sociales y el “diamante de cuidado” (Esquivel y Faur, 2012). Fue una feliz coincidencia, porque gracias a ese proyecto pude avanzar más rápidamente en el doctorado.

Ese fue el paso inicial más sustantivo en mis investigaciones sobre cuidado, que me permitió una mirada macro, que buscaba comprender su organización social de lo macro a lo micro. Ese ordenamiento, que luego llamé organización social y *política* del cuidado, fue para iluminar las decisiones políticas, las relaciones de poder que hay detrás de los cuidados y detrás de las decisiones que se toman por parte de los gobiernos, las instituciones, y también en las familias. Es decir, analizar qué políticas públicas existían, cómo definían sus destinatarios y su alcance, y cómo eso iba de alguna manera acotando los perfiles y rumbos de acción, las responsabilidades y los derechos de varones y mujeres y también las subjetividades de unos y de otras.

Me interesó detenerme en el contrapunto entre sujetos y estructuras, un tema clásico de la sociología ¿cierto? ¿Qué pasa con las estructuras e instituciones y qué pasa con los sujetos? ¿Cómo unas y otros interactúan y se transforman entre sí? Al mismo tiempo, revisar –esto tiene mucho que ver con el contexto latinoamericano–, cómo las instituciones crean sistemas de desigualdad, no solamente de género, sino también socioeconómicas.

A partir de ese gran marco, lo que los ingleses dirían el *big picture*, mi trabajo posterior buscó profundizar sobre algunos aspectos específicos, para ir detallando más esas texturas, esas gramáticas del cuidado, como alguna vez lo llamamos en un *paper* junto a Francisca Pereyra (Faur y Pereyra, 2018). Entonces, pudimos trabajar con bases de datos, como la Encuesta Nacional de Estructura Social, que antes no existía, comparar qué pasaba con el cuidado y la organización social y política del cuidado de personas mayores con dependencia, y el cuidado infantil, qué puntos en común y qué diferencias había en las maneras de organizar estos cuidados. La pandemia también trajo otros temas a la agenda y como tú dices hubo un cambio de escucha en relación con estos temas.

El último punto que quisiera señalar por el momento, es el desacople temporal en relación a los estudios del cuidado. Europa comenzó antes a abordar el tema que América Latina. De hecho, buena parte de la bibliografía específica de mi tesis eran investigaciones de autoras europeas y norteamericanas (Faur, 2009 y 2014). Las latinoamericanas empezamos un poquito después, y al principio, no éramos tantas. Cuando decía que estaba haciendo una tesis doctoral sobre cuidados, me preguntaban “¿sobre qué?” Como dices, no había una idea de que esta era una cuestión política, una cuestión académica o un problema de conocimiento. Es interesante cómo el tema se expandió de manera exponencial y la pandemia sin duda fue un boom en relación con esta cuestión. En todo caso, creo que, en estos años, América Latina ha hecho un enorme avance en esta agenda.

Dolors: Sí, pero fíjate qué coincidencia tan significativa, y es que tanto tú como yo, y así contrastaríamos también si revisáramos la literatura académica, empezamos con el interés de profundizar sobre la relación de las mujeres con el trabajo remunerado ¿no? Estábamos en contextos distintos, pero era un momento que se hablaba mucho del incremento de la participación de las mujeres en el mercado de trabajo y este fue un tema como de moda, y no lo digo peyorativamente, sino que era un tema importante. Y me ha parecido muy interesante precisamente tu explicación de cómo en Latinoamérica las mujeres se convirtieron en proveedoras, porque la crisis afectaba a los empleos masculinos. Esto sucedió también en Europa en la crisis del 2008. En cambio, cuando yo empecé a trabajar el tema en los años noventa era al revés. Por decirlo de alguna manera, el salario de los hombres se consideraba el salario principal para hacer frente a todas las necesidades principales de la familia, mientras que el salario de las mujeres se consideraba una ayuda, una ayuda para lo que se consideraba accesorio: tener mejor ropa, o poder ir de vacaciones o que los hijos pudieran estudiar. Lo que quería decir, en definitiva, es que ambas empezamos por los trabajos remunerados de las mujeres. El trabajo de cuidados estaba allí, pero era invisible también para nosotras incluso, porque se reconocía, y sin embargo empezamos a ver el valor que tenía y cómo condicionaba las trayectorias de las mujeres. Me ha parecido muy interesante que en momentos y circunstancias distintas hayamos abordado un tema parecido.

Y también lo de las masculinidades me ha interesado mucho, porque cuando nosotras abordamos el tema de la implicación de los hombres en los cuidados de personas mayores (aquí habría una diferencia temporal importante) salió la cuestión de las masculinidades. Y nos hizo repensar mucho esto la situación de

los hombres mayores que cuidaban a sus esposas también mayores, si eran ellas las que enfermaban antes, y lo hacían sin haberlo hecho jamás antes. Yo siempre digo que esto no cambia las relaciones de género, pero sí nos muestra una vez más que lo de cuidar se aprende, que no es algo innato en las mujeres.

Hay muchos aspectos comunes en nuestras trayectorias, aunque varían en la temporalidad. Cuando tú empiezas una tesis, ya la haces sobre cuidados. Yo no. Y es que empecé la tesis antes que tú y la presenté en 1978, y era sobre las transformaciones de la casa campesina en el Pirineo central español. ¡Nada que ver! Entonces ya estudié la división sexual del trabajo, pero no me planteaba todas las preguntas que estamos haciendo ahora.

Eleonor: Hay algo que me resulta muy interesante de comentar sobre esto que dices acerca de las mujeres que eran vistas como trabajadoras secundarias, incluso había un concepto que es absolutamente androcéntrico, y que usaban los economistas más renombrados de esos tiempos, que caracterizaba como trabajo principal el del jefe de familia, varón-adulto, y como trabajo secundario todo lo demás, sobre todo las mujeres, hijos e hijas. De hecho, ese *paper* que yo había hecho en su momento con Minujin –mi ex marido– era en inglés en su formato original, y lo titulamos “*From secondary workers to breadwinners*”, es decir, jugamos con la misma terminología que estaban usando los economistas, pero trostocamos la perspectiva según nos indicaban los datos.

Y otro tema que creo que es interesante también sobre nuestras trayectorias, es el interés de ambas tanto en el ámbito académico como en el de la intervención en política pública, que en tu caso fue directamente como diputada y en el mío fueron muchos años de dedicarme a promover políticas públicas desde el sistema de Naciones Unidas. Y ahora, como profesora en la Universidad de San Martín, sigo como tú haciendo consultorías, charlas, talleres con organismos y gobiernos de la región y creo que todo ello tiene que ver con la incidencia, y con el activismo, un perfil que muchas investigadoras feministas tenemos, ¿no?

Los debates en torno al cuidado (en Europa y Latinoamérica)

Dolors: Como tú decías, el debate sobre los cuidados empezó en Europa básicamente, también en los Estados Unidos. Hay algo que ha salido antes que me parece muy importante subrayar y es que la reflexión académica no está alejada de la necesidad de intervención política. Es decir, hay temas que entran en el marco académico más o menos paralelamente al momento en que entran en la agenda política. Podría poner muchos ejemplos, pero no nos vayamos del tema de los cuidados porque me parece muy interesante que las políticas públicas sobre cuidados y las reflexiones académicas sobre cuidados surgen más o menos paralelamente.

Si empezamos desde el punto de vista académico, fueron los debates en los años setenta entre sociólogas, antropólogas, historiadoras... sobre el concepto de trabajo y de empleo, y cómo se interrogan sobre el papel del trabajo doméstico en la reproducción del capitalismo. Eran básicamente autoras marxistas, y recuerdo especialmente a Olivia Harris y Kate Young (1981) que tienen un artículo extraordinario que he utilizado mucho, en el que vinculan justamente el trabajo doméstico no visible, no remunerado, con la reproducción social y la reproducción

del capitalismo, mostrando su interrelación. Los trabajadores que podían salir de casa limpios, vestidos, alimentados, etcétera, es porque había una mujer detrás que hacía estos trabajos que no se veían, pero que posibilitaban la vida.

En aquellos momentos— en los años setenta— no se hablaba de cuidados, sino de trabajo doméstico. En el caso de España influyó bastante, en los años ochenta, el trabajo de las sociólogas italianas, que sí hablaban de cuidado y que me gustaban mucho: Laura Balbo (1978), Chiara Saraceno más adelante (2011) acuñaron aquel término que utilizamos muchísimo después de la *doppia presenza*, la doble presencia de las mujeres y también la idea de que lo importante del impacto del cuidado es el tiempo, lo que dio paso a las encuestas de usos del tiempo. También me influyeron las sociólogas y trabajadoras sociales británicas, que introdujeron aquella idea del trabajo de cuidados por amor, desvelando cómo las dimensiones morales y los sentimientos condicionan la obligación de cuidar y el hecho de que sean las mujeres las que lo hagan. Recuerdo especialmente el libro editado por Janet Finch y Dulcie Groves (1983), *A Labour of Love*. Y luego, evidentemente, fue decisivo el artículo de Mary Daly y de Jean Lewis (2000) sobre el concepto de cuidado social. También he de reconocer, porque fue muy importante en España, el trabajo de María Ángeles Durán que publicó en 1988, con el título *Puertas Adentro*, que es magnífico. No puede faltar la economía feminista, y yo aquí mencionaría a Cristina Carrasco, que es chilena pero que estaba en España, y a Lourdes Benería que es española, pero estaba en Estados Unidos.

Lo que me llama la atención es que poco después, el cuidado entraba en la agenda política en Europa, inicialmente con las leyes de conciliación, que de hecho son leyes que proporcionan tiempo para cuidar y que empezaron a legislarse a finales de los años ochenta y principios de los noventa. Pero no se hablaba de cuidados, se hablaba de conciliación entre trabajo y familia. Y, en el caso de Europa, las primeras leyes que se ocupan de los cuidados de larga duración (*long term care*, en inglés) no aparecen hasta los años noventa. La primera fue en el año 1993, en Austria y en España no llega hasta el año 2006, la Ley de Dependencia. Y esto me hace pensar sobre la especificidad de Europa y la de Latinoamérica.

¿Por qué estas cuestiones se plantearon primero en Europa? Seguramente habrá cosas paralelas, pero no de la misma manera, ni con los mismos énfasis, ni en el mismo momento tal vez, no sé. De hecho, son respuestas políticas ante los retos demográficos y las demandas sociales. Los retos demográficos tenían que ver con una esperanza de vida que cada vez era más elevada y ahora lo es mucho más. Las demandas sociales tienen que ver con unas mujeres plenamente incorporadas en el mercado de trabajo que no tenían la disponibilidad de cuidar, justamente cuando se estaban incrementando las necesidades de cuidado. Había pues necesidad y demanda de que el Estado se implicara en la provisión de servicios de cuidados o de prestaciones económicas para cuidar. Esto coincidía con un momento de desestructuración, de adelgazamiento de los llamados estados del bienestar. Estas leyes aparecieron como fruto de una clara necesidad, que se reconocía políticamente, pero nacieron frágiles porque coincidía con este retroceso de las políticas sociales. Y, evidentemente no es lo mismo lo que se hizo en los países nórdicos, en los centroeuropeos, en los anglosajones, o en los

mediterráneos, aunque haya varios aspectos comunes. Primero, no se sustituye lo que hace la familia, al contrario, de alguna manera se refuerza el papel que la familia tiene en los cuidados, pero se socializa parte de su coste institucionalizando los cuidados, por ejemplo, construyendo residencias para personas mayores. Subrayo lo de institucionalización, porque lo que se hace es construir residencias, centros de día, servicios de atención domiciliaria, teleasistencia, para aligerar la carga de las familias. Y la otra cuestión es la fuerte presencia del sector privado: los servicios están mercantilizados, aunque se les inyecte dinero público. Y una tercera cuestión, es que se privilegian las prestaciones económicas (las subvenciones) por encima de los servicios, de tal manera que, en la práctica, hace que las familias tengan que arreglárselas con algo de dinero y no mucho más.

En resumen, no se sustituye la familia y hay fuerte presencia del sector privado. Además, son políticas que generan menos derechos si se comparan con las del sector educativo y muy especialmente con las del sector sanitario que en España son fuertes. Los servicios sanitarios son universales y gratuitos, mientras que las políticas de cuidados no tienen estas dimensiones; hay copago, y por tanto no hay gratuidad excepto si se es muy pobre. Y añadiré que en España, y en los países mediterráneos en general, hay una fuerte tolerancia del trabajo sumergido. A diferencia del sector sanitario, no se exige tanta formación y se precarizan más los empleos; la precariedad es muy grande. En el sector sanitario, si no tienes titulación, no puedes trabajar en él, pero en el sector social de los cuidados no es así. Hay subvenciones incluso para contratar empleadas en el hogar directamente, y nadie exige que tengan formación. Muchas son mujeres inmigrantes, se les paga poco porque muchas familias no tienen recursos suficientes, y al Estado ya le va bien. Lo dejo aquí.

Eleonor: Es así, claro. Los orígenes de la tematización del cuidado en América Latina coinciden con la tarea de visibilizar el trabajo doméstico, al que también se llamaba trabajo reproductivo, trabajo invisible o no remunerado. En América Latina, además de Isabel Larguía, que hizo un aporte fundamental junto a John Dumoulin a finales de los años 70 (Larguía y Dumoulin, 1976), en la Argentina, las sociólogas como Elizabeth Jelin y María del Carmen Feijoó (1980) venían investigando sobre el trabajo productivo y reproductivo como un *continuum* en la vida de las mujeres, con foco en los sectores populares. También Catalina Wainerman (2003) trabajaba sobre la transformación de las dinámicas familiares a partir del aumento de la participación laboral femenina, y cómo de las familias de un proveedor se había pasado a familias de dos proveedores, inspirada también por los trabajos de Arlie Hochschild (1989) en Estados Unidos, una autora que fue muy importante para este desarrollo académico, con su libro *The Second Shift*.

Entre las autoras latinoamericanas estaban, además, Orlandina de Oliveira en México, Cecilia Blondet en Perú, Teresa Valdés en Chile. En los años 80, que fueron los años de mi formación universitaria, hubo un auge sobre el tema, que conectaba con el contexto de crisis de la deuda externa en la región, que comprendió el trabajo doméstico como parte de un "ajuste invisible". En todo caso, las investigaciones y debates que más me interesaron fueron los que recuperaban ciertos marcos conceptuales, creados en América Latina o no, adecuados al

análisis de la realidad Latinoamericana donde además de las desigualdades de género se agudizaban rápidamente las desigualdades socioeconómicas.

El salto hacia la conceptualización del cuidado como parte constitutiva del bienestar trajo otras lecturas y perspectivas. Las académicas que comenzamos a trabajar sobre cuidados en los 2000, además de abreviar en nuestras antecesoras, pioneras feministas, recurrimos –entre otros– al trabajo seminal de Mary Daly y Jean Lewis (2000) sobre cuidado social, que mencionaste, central para comprender los hilos entre las prácticas concretas y el marco institucional en el cual se inscribían estas prácticas de cuidado. Los trabajos de Diane Sainsbury (1996; 1999) iluminando los diferentes regímenes de cuidado en los países del norte y el texto de Shahra Razavi (2007) que propone un marco analítico, el “diamante de cuidado”, para analizar la organización política y económica del cuidado en los países del sur. La agenda se fue especializando entre las miradas sobre el bienestar, con sociólogas como Karina Batthyány, Juliana Martínez Franzoni, Nadya Araújo; economistas feministas como Corina Rodríguez Enríquez, Valeria Esquivel, Rosalba Todaro, la mirada de los derechos, con Laura Pautassi y muchas otras colegas contemporáneas.³ El tema del trabajo y la ética del cuidado, con todo un análisis muy profundo de Luz Gabriela Arango, e investigadoras francesas como Patricia Paperman, Pascal Molinier y la cuestión de la ética traccionada también a partir de los trabajos de Joan Tronto (ver Arango, y Moliner, 2011). Creo que estas fueron las avenidas principales sobre las que el feminismo académico ha venido trabajando en América Latina, con perspectivas convergentes, complementarias, pero no absolutamente idénticas.

Ahora, en términos de la política pública, en América Latina hubo, por un lado, un hecho importante que fue el apoyo que dio a este tema la CEPAL a través de las Conferencias Regionales de la Mujer, sobre todo a partir de 2010. Por otro lado, hubo una iniciativa que fue fundamental para pensar la política pública en América Latina que fue la creación del sistema integral de cuidados de Uruguay,⁴ que se aprobó por ley en el año 2015 y fue muy innovador, al definir el cuidado como un derecho a cuidar y a ser cuidado, y además, por dar cuenta del cuidado como un pilar de la protección social, y de la necesidad de coordinación interinstitucional para fortalecer las políticas de cuidado y sus coberturas. Este sistema funcionó como faro para muchos países de América Latina y las recomendaciones de organismos internacionales también lo han propiciado. Personalmente, me interesa mucho pensar los sistemas de cuidado, al mismo tiempo, creo que es necesario tener la cautela de pensar de manera situada. Porque un país como Uruguay, donde justo estoy en este momento, tiene cerca de 3 millones y medio de habitantes, tiene un gobierno central y gobiernos departamentales, y es una organización política muy diferente a la de los países federales como Argentina, Brasil, México, España. Los sistemas cambian la forma de hacer política pública y requieren mejorar la vida de las personas. En este sentido, hay contextos en los que puede ser más potente definir sistemas municipales o provinciales de cuidado, para hacer efectiva la necesidad irrenunciable de ampliar servicios y coberturas.

3 Para un recorrido de las perspectivas actuales sobre el cuidado en América Latina, ver Batthyány (2020).

4 Ley 19.353. Creación del Sistema Nacional Integrado de Cuidados (SNIC).

En la Argentina hicimos un proyecto de ley para crear un sistema nacional de cuidados, como parte de una comisión redactora *ad honorem* convocada por el Ministerio de las Mujeres, Género y Diversidad. El proyecto fue presentado por el presidente al Congreso Nacional en mayo de 2022⁵ y todavía no ha sido debatido en el Parlamento. Mientras tanto, la realidad es de una elevada familiarización y mercantilización del cuidado, que tú has mencionado, y una incesante dedicación de trabajo comunitario para sostener los cuidados en los barrios populares. Esta organización social, hoy por hoy, sigue reproduciendo desigualdades sociales y de género, por supuesto.

Mirado en contexto, hay otro tema que tú referiste, y es qué sucede con las políticas de cuidado cuando los estados se reducen, cuando los sistemas de bienestar enmagrecen. Tenemos el caso de Uruguay, con un sistema de cuidados legislado por el Frente Amplio, que es un frente político de centro izquierda y que el gobierno neoliberal actualmente en ejercicio lo desjerarquizó a nivel de la estructura administrativa y lo desfinanció. O sea, vivimos en América Latina, en países de gran inestabilidad económica –algunos más que otros, claro– y cuyas definiciones de políticas públicas penden de un hilo. En función de eso también es que en mi tesis me preguntaba ¿podemos hablar en nuestros países de un régimen de cuidados como hablaba Diane Sainsbury? ¿O estamos más bien frente a regímenes híbridos, que muestran una organización social y política altamente estratificada, e incluso fragmentada?

Y un último punto central para la región es la necesidad de iluminar el trabajo de cuidados comunitario, que en nuestros países es algo ya instituido con niveles de provisión muy importantes. Por ejemplo, en la Argentina somos 46 millones de habitantes y alrededor de 10 millones se alimentan cada día en estos comedores. Se trata de un trabajo arduo y continuo, que además de tener una alta dedicación de horas de cuidado directo, supone también una inversión de cuidado indirecto, como señalamos en un texto junto a Karina Brovelli –una colega y ex estudiante mía–, recuperando las categorías de las economistas feministas para el trabajo del hogar (Faur y Brovelli, 2020). Además de preparar y servir comida, se trata de un trabajo que implica gestión, buscar precios para que el dinero alcance, juntar leña cuando el gas se acaba, etcétera. Quienes trabajan son mayormente mujeres, su tarea es fundamental para que las políticas sociales (las alimentarias, por caso) lleguen a destino, pero ellas no están reconocidas ni remuneradas por los Estados. A lo sumo, cuentan con un plan social que les ofrece la mitad de un salario mínimo vital y móvil que realmente es un ingreso muy, muy por debajo de las necesidades básicas para sostener sus vidas.

Entonces, vemos una efervescencia del tema en la retórica política, mientras que hace falta mejorar las condiciones laborales de quienes cuidan y, en términos de servicios, todavía no se ve una expansión, como tú señalabas sobre las residencias.

Dolors: Me ha parecido todo muy interesante. Hay que destacar la importancia del sector comunitario en Latinoamérica y lo raquítrico que es en España.

5 Proyecto de Ley "Cuidar en igualdad", para la creación del Sistema Integral de Políticas de Cuidado en Argentina (SINCA).

Seguramente (yo no lo he estudiado mucho), pero sí Raquel Martínez Buján y Cristina Vega (2021), y es que posiblemente una de las diferencias está que en España, cuando empezaron a generarse políticas sociales consistentes ya en democracia, el sector comunitario fue absorbido como proveedor de servicios, lo que ha generado una fragilidad en el sistema de servicios sociales. Por poner un ejemplo, había muchas asociaciones cívicas, como las conformadas por padres y madres de hijos con discapacidad o con enfermedades concretas (esclerosis múltiple, trastornos mentales), o quienes ayudaban a las personas sin techo, que eran organizaciones comunitarias surgidas de la sociedad civil. ¿Qué hicieron los gobiernos en este caso? Tanto gobiernos locales como gobiernos autonómicos, los incorporaron como proveedores de servicios en el entramado de los servicios sociales, dando subvenciones para ejercer esta función. Esto ahogó el sector comunitario y en la pandemia resurgieron iniciativas comunitarias, pues la sociedad civil reaccionó. Me parece muy interesante confrontar, a través del diamante del cuidado, este papel distinto que tiene lo comunitario en unos sitios y otros.

Hay una cuestión que se ha estudiado mucho y que seguro que vosotras también lo habéis estudiado, como es el caso de las trabajadoras migrantes contratadas directamente por las familias. También hay muchas de ellas en el sector ocupacional formal. En los países europeos, es muy relevante esta presencia de trabajadoras extranjeras que cruzan océanos para tener un empleo relacionado con los cuidados. No solo nos revela la jerarquía social existente en el ámbito de los cuidados, sino que también obliga a tratar lo que en las investigaciones feministas se ha denominado como interseccionalidad. Los cuidados se organizan a partir de una reproducción social estratificada. Y yo me rebelo cuando se dice que las mujeres de clase media, para poder cumplir sus fines promocionales de trabajo, contratan a otras mujeres y se producen formas de explotación. Esto es mucho más complejo, porque ¿dónde están los hombres? Parece que esto sea una cuestión entre mujeres, cuando se trata de algo global, que tiene que ver con la escasa implicación de los hombres en los cuidados. La presencia de migrantes está también en los países de Latinoamérica, ¿no es así?

Eleonor: Sí, aunque es un poco diferente acá la estructura de la migración y el trabajo de casas particulares. En la Argentina, es un trabajo que históricamente se ha nutrido de migraciones internas y de países limítrofes. Es un sector muy precarizado, con casi el 80% de las trabajadoras sin regular, a pesar de que han habido gobiernos que propiciaron la regulación, incluso con subsidios a los hogares empleadores.

Retomando lo que decías de lo comunitario, creo que lo has descrito muy bien y que de alguna forma también acá en Argentina sucede lo mismo que, en los hechos, las mujeres y las organizaciones comunitarias son prestadoras de servicios de las políticas sociales. Sin ese trabajo, el Estado tendría que proveer muchos más recursos. Entonces, el Estado se sirve de esa organización comunitaria y de las mujeres trabajando casi gratis, para tener más llegada con las políticas de alimentación, cuidados, jardines comunitarios. Esta dinámica permite observar que el “diamante de cuidado” no indica vértices

químicamente puros entre Estado, comunidad, mercado y familias, sino más bien, una enorme porosidad entre éstos. Entonces, lo comunitario se sirve del Estado, y a veces del sector privado, las familias acceden a distintas prestaciones estatales o comunitarias o mixtas, el sector privado recibe subsidios estatales, etcétera.

En la región, se observa también la estratificación que mencionas en el trabajo de cuidados remunerado. En la Argentina se desarrollaron varios estudios que muestran la desigualdad tajante en términos de derechos entre el sector con mayor protección, que es el sector de educación, en comparación con el sector de empleadas de casas particulares. El trabajo en sistemas de salud está más cerca de la educación, pero tampoco está siempre regulado, a pesar de su profesionalización. Muchas veces son profesionales contratadas –como si fuera una prestación de servicios casual– y no empleos formales con derechos. Algunas veces cuando se habla de la penalización de los empleos de cuidado, otra vez en América Latina, hay otras aristas para observar. De hecho, las trabajadoras de cuidado comunitario no fueron ni siquiera recuperadas en el último censo de población, o sea no hay una categoría ocupacional para estas mujeres, hace falta crearla. Así que son contextos diferentes, pero siempre muy desafiantes ¿no?, lo que nos lleva a continuar trabajando.

Impacto de la pandemia en los cuidados y en su visibilidad

Dolors: La pandemia es muy reciente y ha generado muchos estudios respecto a su incidencia. De hecho, la investigación más importante que he realizado ha sido en tiempos de pandemia y sobre la pandemia, sobre cómo afectó al cuidado de personas mayores y dependientes, una cuestión que generó mucha alarma social, especialmente por los fallecimientos que hubo en las residencias de mayores. En la investigación participaron diez universidades españolas, con un total de cincuenta y cuatro investigadoras e investigadores. Abarcamos toda España y analizamos todo el sistema de cuidados a través de sus agentes: familias, servicios de proximidad (centros de día, atención domiciliaria, asistencia personal), residencias para mayores y para personas con discapacidad, trabajadoras de casas particulares e iniciativas comunitarias. Además, proporcionamos alternativas para cambiar el actual modelo de atención a la dependencia.

La pandemia nos hizo mirar en el espejo, arrojó luz sobre aspectos que ya sabíamos, pero que no queríamos ver. Constatamos tres grandes aspectos. Uno es la importancia de las familias como cuidadoras; no es una novedad, pero sí se verificó con el hecho de que los gobiernos confiaban tanto en que las familias asumirían el cuidado de sus miembros que no dudaron en cerrar escuelas, en cerrar centros de día, en cerrar el acceso a los servicios de cuidado, de tal manera, que las familias soportaron una carga enorme durante la pandemia, tanto si había niños pequeños como si había personas mayores para cuidar. Fue una situación muy tensionante para las familias. Otra constatación es la debilidad de las políticas públicas, insuficientes e insatisfactorias. Insuficientes porque con unas cuantas subvenciones no se puede solucionar todo lo que implica resolver las necesidades de cuidados y tampoco con los servicios existentes se podían solucionar las necesidades de

cuidados. Además, insatisfactorias porque como fruto de esta debilidad de las políticas públicas, la alternativa para las personas mayores que van perdiendo la autonomía y no pueden estar en casa, es ir a una residencia, y la gente no quiere ir a residencias, y las familias tampoco quieren llevar a las personas a residencias, se pasa un verdadero duelo al hacerlo. Pero es que hay situaciones en que es muy difícil que la persona pueda permanecer en el hogar porque tenemos en España una esperanza de vida larguísima y cuando se llega a muy mayor se incrementa el tiempo de cuidados, así como la intensidad y la complejidad de los cuidados. Una persona con pluripatologías es muy difícil poder atenderla en el hogar y las residencias no nos gustan. Ya sabíamos esto, pero con la pandemia y que ha muerto tanta gente, todavía menos. ¿Y por qué no gustan las residencias? Porque son un sistema hotelero cuartelario (así lo califico yo), y es que cuando una persona entra en una residencia deja de poder decidir sobre su vida: le fijan unos horarios, la comida, le guste o no le guste... pierde la capacidad de decidir sobre su vida. Además, hay problemas, como la insuficiencia de personal que dificulta que haya un buen trato: no es que haya maltrato, es que hay trato malo. Y la tercera cuestión es la precariedad de las trabajadoras: son trabajadoras pobres, son trabajadoras que han de complementar su trabajo con otros trabajos porque no tienen suficiente para vivir. Las más precarizadas y con menos derechos son las empleadas directamente en los hogares, pero tanto las trabajadoras de residencias como en servicios domiciliarios están a nivel del salario mínimo interprofesional o menos, mucho menos, porque hay muchos contratos a tiempo parcial, hay mucha rotación, cuando pueden marchan a trabajar a otros lugares; hay pues un problema importante con las trabajadoras.

En el informe abordamos la necesidad de un cambio de modelo para envejecer y tener un final de vida con dignidad y buen trato. Lo resumo: reforzar los servicios de proximidad que permiten estar el máximo tiempo posible en el hogar, sin que ello represente más carga para las familias y para las mujeres especialmente; tener muy presente el contexto comunitario y al decir contexto comunitario me refiero a todo el entorno de relaciones de las personas, de las instituciones y servicios de la comunidad. El problema de que una persona vaya a una residencia es, entre otros, erradicarla de la comunidad. Y también habría que transformar las residencias, que no pueden seguir siendo como ahora: tienen que ser más humanas, más semejantes a los hogares y lo decimos con una frase muy clara, *“si no estás en casa, que sea como en casa”*. Es decir, con ambientes hogareños, con grupos de convivencia reducidos y no estas macro residencias que, como decía, son tipo hotel-cuartel. Ha de haber una entrada y salida más flexible de los familiares. Este concepto de residencias no es nuevo, existe en algunos países europeos, pero como en España se ha apostado por lo barato, se ha aceptado un modelo fuertemente privatizado y muy mejorable. Todo esto estaría presidido por una idea, y es que lo primero es la persona, es decir, son los servicios que se han de adaptar a lo que la persona necesita y no las personas las que se han de adaptar a las lógicas organización de los servicios.

¿Cómo se está traduciendo esto políticamente? Pues que ahora todos los gobiernos se han visto en la necesidad de cambiar el modelo

de cuidados y, paradójicamente, esto es bueno y es peligroso a la vez. Se ha definido una Estrategia Europea de Cuidados, por tanto, en la Unión Europea (a través de la Comisión Europea) se están definiendo qué mínimos ha de haber para garantizar los cuidados a la población. Yo hice una intervención en el Parlamento Europeo y Mary Daly estaba en la misma sesión, pues nos llamaron como expertas precisamente para hablar de estas cuestiones. Los distintos gobiernos están definiendo su estrategia de cuidados; y también lo hacen algunas comunidades autónomas y gobiernos locales.

Antes he subrayado una palabra, institucionalización. Y es que las políticas públicas sobre cuidados para personas mayores se centraron en la creación de servicios: fue un proceso de institucionalización. Esto es muy claro con las residencias: la persona pasa a estar en una institución. Pues bien, ahora la estrategia es desinstitucionalizar, evitar que una persona llegue a ir a una residencia, y pueda estar el máximo tiempo posible en su hogar.

Esta estrategia puede ser buena o puede ser muy peligrosa. Puede ser buena si esta desinstitucionalización se consigue promoviendo el llamado paradigma *housing*, es decir, soluciones intermedias para cuando no puedas estar en el hogar y que no necesariamente hayas de ir a una residencia: viviendas colaborativas, viviendas con servicios, básicamente. Este sistema está muy atrasado en España, pero sí está mucho más desarrollado en países como Dinamarca, Holanda o Alemania. También estamos planteando reconvertir las residencias en grupos de convivencia, en pequeñas viviendas y no solo en habitaciones. La desinstitucionalización es esto: procurar que la persona pueda permanecer en su domicilio, fortalecer el vínculo comunitario y desinstitucionalizar las residencias también, para convertirlas básicamente en hogares. A esto se va a destinar mucho dinero proveniente de la Unión Europea, a través de los fondos que se llaman *Next Generation*.

¿Y cuál es el peligro de la desinstitucionalización? El peligro es que volvamos a lo antiguo, es decir, que si no hay fondos suficientes, si no hay un esfuerzo público suficiente, las familias van a tener que soportar todo el peso de los cuidados. Me temo que se pueda producir una refamiliarización más fuerte incluso de lo que ya existe. Por esto indico que el nuevo modelo está bien, porque se sustenta en que la persona sea el eje a partir del que se organicen los cuidados, que pueda decidir cómo quiere ser cuidado y haya servicios suficientes. Y habrá que negociar todo esto.

Por tanto, se está dando un giro político muy importante a cómo se concibe la atención a la dependencia. Y me ha llamado la atención de algo que has dicho tú antes, y tienes toda la razón respecto a la importancia de aterrizar en lo local. También lo pensamos así y estamos denominando el modelo como ecosistemas locales de cuidados. Sería la plasmación de lo que tú señalabas respecto a que en un municipio, en una localidad pueden articularse los distintos agentes que intervienen en el cuidado. Esto es a lo que llamamos ecosistemas locales de cuidados. Y desde el feminismo estamos reivindicando en España que haya un sistema de cuidados, mirando en este caso lo que se está haciendo en Latinoamérica o lo que se ha hecho en Uruguay. Es que hay la necesidad de pensar en el sistema de forma integral, pues se han legislado muchas cosas

en lugares distintos. Hay la Ley de Dependencia,⁶ la de Conciliación,⁷ la de Igualdad,⁸ que introduce el permiso de paternidad propio de los hombres, y ahora se está haciendo una Ley de Familias⁹ que van a introducir más permisos para que puedan cuidar personas que no son familiares pero pueden vivir juntas. Tenemos pues como un cúmulo de ingredientes, pedazos, que hacen muy difícil para las personas entender qué pueden hacer o que no, qué tienen a su disposición. Entonces estamos hablando de sistemas integrales de cuidados, pero tal vez lo más razonable es lo que tú señalabas, que moverse en el ámbito local tiene más posibilidades de fuerza que unas bases muy generales y a veces poco aplicables en la práctica. En resumen, la pandemia está contribuyendo a dar un giro muy importante en las políticas públicas.

Eleonor: Importantísimo lo que señalas. Primero voy a responder esto último. Yo creo que sí vale la pena tener sistemas de cuidado, pero también que es mejor no fetichizar los sistemas de cuidado. Es importante anticipar cuáles van a ser los desafíos de los sistemas de cuidado cuando son nacionales en países federales y que, aunque sabemos desde tiempos inmemoriales que las políticas públicas son más eficientes y eficaces cuando están mejor articuladas, también sabemos de la dificultad que supone articular políticas públicas, que es un factor central de los sistemas de cuidado.

Los sistemas requieren organismos de gobernanza bien definidos, financiamientos sostenibles y una clara organización de los vínculos entre lo nacional y lo subnacional. A veces, en los niveles distritales es más sencillo generar articulación entre organismos, estoy pensando en la experiencia de Bogotá que hizo un sistema de cuidado a nivel municipal, que si bien no resuelve el día a día de los cuidados, ni los cuidados de larga duración, tiene muy buenos ejemplos de relevos de cuidado, de espacios de acceso a la salud para mujeres que están siendo relevadas de la tarea de cuidado, porque mientras tanto el niño o la niña está en un jardín o en un espacio de cuidado para niños o bien va una persona a su casa y se ocupa de la persona mayor con dependencia mientras ella puede estudiar. Es un sistema que propone distintos mecanismos y distintas invenciones, y es importante porque muestra creatividad en las definiciones contextualizadas de los sistemas. Así que no, no estoy en contra de los sistemas de cuidado, pero simplemente creo que es importante saber que hay que llenarlos de contenido y que ese llenar de contenido es un proceso político y no tecnocrático.

En relación con lo que lo que vimos durante la pandemia, lo que se estuvo investigando más en la Argentina, estamos a años luz de estas reflexiones que traes de España sobre cómo ir saliendo del modelo de residencias e ir hacia la desinstitucionalización, como tú decías, pensado como un modelo superador. Ahí otra vez el desafío es que no se refamiliarice el cuidado, sino que se generen

6 Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia.

7 Ley 39/1999, de 5 de noviembre, para promover la conciliación de la vida familiar y laboral de las personas trabajadoras.

8 Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres.

9 Anteproyecto de Ley de Familias.

espacios intermedios que se viva como en una casa o en un hogar, un poco el modelo de Alemania, que tú mencionas también.

En la Argentina no tenemos esa posibilidad de estar pensando en esto, las instituciones para personas mayores de larga duración son básicamente privatizadas y carísimas. La obra social de jubilados tiene algunas residencias, pero son muy pocas y todavía creo que estamos incluso abogando porque haya más residencias. O sea que me parece muy importante conocer la experiencia europea para no cometer errores en un posible proceso de expansión de servicios.

Ahora, en nuestros países lo que se vio muy claramente durante la pandemia fue la familiarización total de los cuidados con esto que tú decías del cierre de escuelas, el cierre de espacios de cuidado, el virus que arrasó en residencias para personas mayores, la pérdida masiva de trabajo, de empleos, sobre todo empleo femenino, informal y en casas particulares. El sector de turismo en países como los del Caribe, que fue terrible también, o sea hubo pérdida de empleos, y cuando empezó a haber recuperación en los empleos en el año 2021, 2022, los empleos que fueron quedando más relegados fueron los de las mujeres. Entonces, la recuperación se activó primero entre los varones y mucho después se reactivó el empleo femenino.

Fue un contexto agudo de crisis, donde la crisis sanitaria, más la crisis económica, más la crisis de los cuidados se iban superponiendo como en capas de un palimpsesto. La investigación que yo hice sobre los cuidados comunitarios, de hecho, lo hice en contexto de pandemia y ahí se veía cómo estas organizaciones fueron un sostén, no solamente económico, en el sentido de dar de comer a hogares populares que habían perdido los empleos, también de cuidado emocional y afectivo. Las trabajadoras comunitarias detectaban situaciones de violencia. En este sentido, es importante discutir el concepto de profesionalización cuando hablamos de este tipo de trabajo de cuidados y se descalifica a lo que hacen estas mujeres. De hecho, yo misma he cambiado mi perspectiva en relación con este trabajo, porque realmente hay un trabajo de acumulación de saberes, habilidades, capacidades que permiten fortalecer esta red de sostén a los hogares.

Así que lo que más analizamos en la pandemia fue esto y como tú dices sí sucedió que la pandemia activó fuertemente la preocupación sobre cuidados en América Latina. Hubo una proliferación de reuniones, seminarios, talleres, conferencias. Las investigadoras que veníamos trabajando sobre cuidados, además de ser convocadas a redactar un anteproyecto de ley, fuimos invitadas a decenas de mesas, reuniones, seminarios. Como tú decías, el tema se puso de moda y no lo decimos de una manera despectiva, sino que finalmente adquirió el estatus o el estatuto de que hace muchos años venimos traccionando para dar cuenta de que no estamos hablando de una actividad marginal, sino de un componente central del bienestar. Ahí vamos avanzando.

Sociedades del cuidado

Eleonor: En América Latina se acaba de aprobar un acuerdo, un compromiso intergubernamental que llama a transitar hacia sociedades del

cuidado.¹⁰ Está bueno que podamos mostrar las distintas perspectivas y con esto cerrar para compartir un atisbo de esperanza.

Dolors: Sí, es verdad. En el caso de España no es un concepto único sino múltiple: sociedades cuidadoras, ciudades que cuidan, municipios cuidadores, etcétera. Esto ha surgido en parte de la sociedad civil y en parte de instituciones. Por ejemplo, la Diputación de Barcelona (administración provincial) está potenciando los llamados municipios cuidadores. Lo que se entiende con ello es que las sociedades o los municipios, en concreto, velan por el bienestar de las personas en general y, en particular, por las más vulnerables. Se entiende también que la ciudad ha de ser asequible para todo el mundo, desde el punto de vista urbanístico, servicios, entidades. Se trata de potenciar los servicios de proximidad, velar para que haya recorridos amables, con mobiliario urbano útil, recorridos seguros, servicios de cuidado. No todo el mundo lo plantea igual. Pero subyace básicamente la idea (que me parece interesante) de que el cuidado va más allá de lo que la familia o una institución puede hacer, sino que abarca el conjunto comunitario, y es la sociedad en su conjunto, o la ciudad en su conjunto, que protege a modo de paraguas o proporciona los instrumentos y condiciones para cuidar. Es entender que el cuidado atraviesa todas las políticas que se realizan y poner el cuidado en el centro, que es lo que hemos reivindicado tanto desde el feminismo.

Y en relación a ello, quiero explicar una iniciativa en la que estoy participando, como parte del activismo social. Una de las cosas que hemos reflexionado a raíz de la pandemia y con otros colectivos que proceden del activismo es cómo podemos contribuir a poner el cuidado en el centro a partir de una demanda ciudadana. Porque hemos constatado dos cosas: la primera es que el sector del cuidado social está muy desarticulado, y no hay conciencia de pertenecer a un mismo sector, a diferencia del sector sanitario, que sí la hay: tanto un camillero como una enfermera o una médico son conscientes de formar parte del sector sanitario. Pero una empleada de una casa particular, una empleada de una residencia o de un centro de día, o una persona que cuida de su familiar no son conscientes de estar haciendo lo mismo en lugares o condiciones diferentes. Por tanto, hay necesidad de articular el sector para darle fuerza. En segundo lugar, queremos reivindicar un Sistema Nacional de Cuidados, a nivel de Cataluña y, por tanto, hacer demandas políticas. Porque a los cuidados les falta politicidad, y si no hay demanda ciudadana es difícil que se prioricen en la agenda política. Y creo que esto entra también en el concepto de una sociedad que cuida, pues esta idea está muy presente en las acciones que estamos llevando a cabo desde hace poco tiempo, de hecho. Hemos organizado un primer Foro Social del Cuidado, y hemos organizado una Red por el Derecho al Cuidado.

Introduzco pues esta necesidad de que haya conciencia ciudadana respecto a la necesidad del cuidado, darle visibilidad, darle importancia y al mismo tiempo hacer demandas políticas, porque somos muy conscientes que si la sociedad no demanda la política responde menos.

¹⁰ El Compromiso de Buenos Aires se encuentra disponible en el siguiente enlace: https://www.cepal.org/sites/default/files/22-01138_crm.15_compromiso_de_buenos_aires.pdf

Eleonor: Súper interesante, Dolors. Me encantó. En relación con esta idea de la sociedad del cuidado, fue el tema de la última conferencia regional de la CEPAL, la número 15 que se realizó en Buenos Aires en noviembre pasado. Viene de distintas iniciativas globales que han colocado el tema de la sociedad del cuidado. Hay un ensayo de Joan Tronto donde ella contrapone la sociedad del riesgo de Ulrich Beck y Anthony Giddens a la idea de sociedad del cuidado (Tronto, 2020). Desde la CEPAL y ONU Mujeres, con la preparación de la Conferencia Regional, tuve el gusto de contribuir junto a muchas otras colegas, a ese desarrollo conceptual, que se plasmó en el documento de posición de la Conferencia, a partir de una ronda de reuniones con especialistas (CEPAL, 2022). La gran pregunta ¿qué sería la sociedad del cuidado? Más allá del horizonte esperanzador, que incluye la necesidad de sostenibilidad, igualdad de género, derechos, cuidado del medio ambiente y de las personas, la sociedad del cuidado opera como una noción propositiva, que interpela cómo se han construido nuestras sociedades, a la luz de un sistema capitalista que no prioriza sostener la vida sino la riqueza y la renta.

Entonces, nuestras vidas cotidianas están sobrecargadas de trabajo remunerado, con poco tiempo para los cuidados, el planeta está siendo saqueado en sus recursos naturales. Un sistema que, como decía Cristina Carrasco, a quien mencionaste hace un rato, no solamente es androcéntrico sino también antropocéntrico. Mirado desde el capitalismo actual, tanto las personas como el planeta son recursos. Quizás lo más interesante del concepto de sociedad del cuidado es que permite contrastar todo aquello que estructuralmente se ha impregnado en nuestras sociedades, en las relaciones sociales, las relaciones de poder y también las subjetividades, que es como hemos aprendido a vivir con estos marcos de jerarquías y otro tipo de sociedad en la cual los cuidados se valoren como centrales.

Lo demás está por construirse. Obviamente, no creo que sea posible generar un concepto acabado de sociedad del cuidado, pero hay sí, una plataforma que se firmó en América Latina: el compromiso de Buenos Aires y que recupera cuestiones de la economía feminista, menciona temas de derechos sexuales y reproductivos, de protección de las defensoras del medioambiente, tiene una mirada interseccional, o sea es como una carta de compromiso muy amplia, muy ambiciosa, pero que por lo menos genera un horizonte hacia dónde queremos transformar las sociedades. Después queda el hilvanado fino que es lo que básicamente estamos todo el tiempo haciendo, nosotras y tantas otras personas.

Dolors: Lo que me parece interesante de estas iniciativas, y también de ésta que explicas tú de carácter internacional, es que se está incorporando la idea del cuidado en los planteamientos sociales y políticos. No creo que, de momento, vaya a haber la revolución del cuidado, es decir, que vayamos a sustituir el capitalismo por sociedades cuidadoras. Pero, fijate que el concepto de cuidado, que es antiguo y todo el mundo lo utiliza (yo cuido de mis hijos, cuido de mi familia, cuido de mi casa), no entra en la agenda académica y no entra en la agenda política hasta hace muy poco. Ahora ha pasado incluso a tener centralidad política y esto ya me parece importante. Con todo, los cambios sociales son muy lentos, e incluso cuando hay revoluciones las cosas no cambian de un día para otro. Y a

veces nos desesperamos ante ello, y hemos de volver a explicar y volver a repetir todo lo que ya hemos dicho mil veces; y con las generaciones más jóvenes lo mismo: volvemos a explicar y volvemos a repetir; y seguimos luchando. Pero hay que reconocer que hemos dado pasos importantes, pues hace unos años nadie hablaba de cuidados y ahora sí. Hay avances y, a lo mejor, sus resultados no los veremos nosotras, pero tal vez sí nuestros hijos a hijas. Yo siempre pienso que para luchar hay que ser optimista, si no, ya no haces nada.

Eleonor: Definitivamente. Yo tomo lo que tú decías que los cambios sociales son lentos y que acá estamos avanzando. Y a mí me gusta decir que en un mundo en el que descuida tanto el cuidado ya es en sí mismo revolucionario. No es que va a haber revolución del cuidado, estoy de acuerdo contigo, y que de un día para el otro habrá un cambio total del sistema, de formas de vida, del lazo social, pero sí la posibilidad de iluminar estas tramas de cuidado que existen, valorizarlas, y pensar en términos de transformaciones sociales. Reconocer el cuidado, valorarlo, socializarlo, redistribuirlo y darle el estatuto que realmente tiene para generar sistemas de bienestar y vidas dignas y con derechos. En fin, que ha sido un placer conversar contigo, Dolors, como siempre.

Dolors: Lo mismo digo. Y las dos agradecemos la iniciativa de Mariana Lorenzetti y de Alfonsina Cantore, así como a la revista *Etnografías Contemporáneas*, el que nos hayan dado esta oportunidad de encontrarnos y conversar.

Referencias bibliográficas

Arango, Luz Gabriela y Molinier, Pascal (comp.) (2011). *El trabajo y la ética del cuidado*.

Universidad Nacional de Colombia / LaCarreta editores, Medellín.

Balbo, Laura (1978). "La doppia presenza." *Inchiesta* 32.8, 3-11.

Batthyány, Karina (comp.) (2020). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. México, CLACSO-Siglo XXI editores

Bodoque, Yolanda, Roca, Mireia i Comas d'Argemir, Dolors (2016). "Hombres en trabajos remunerados de cuidados: género, identidad laboral y cultura del trabajo", *Revista Andaluza de Antropología*, 11, pp. 67-91. Disponible en: <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n11/comas.pdf>

CEPAL (2022). *La sociedad del cuidado: horizonte para una recuperación sostenible con igualdad de género*, Santiago de Chile, CEPAL, disponible en https://www.cepal.org/sites/default/files/22-01138_crm.15_compromiso_de_buenos_aires.pdf

Comas-d'Argemir, Dolors and Soronellas, Montserrat (2019). "Men as Carers in Long-Term Caring. Doing Gender and Doing Kinship", *Journal of Family Issues*, 40(3), 315-339.

Comas-d'Argemir, Dolores y Bofill-Poch, Sílvia (eds.) (2022). *Cuidar de mayores y dependientes en tiempos de la Covid-19. Lo que nos ha enseñado la pandemia*. Valencia, Tirant Humanidades.

Comas-d'Argemir, Dolores (1995). *Trabajo, género y cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona, Icaria.

Comas-d'Argemir, Dolores (2016). "Hombres cuidadores: barreras de género y modelos emergentes", *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 15(3), 10-22. Disponible en: <http://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/750>

Comas-d'Argemir, Dolores (2019). "Cuidados y derechos. El avance hacia la democratización de los cuidados", *Cuadernos de Antropología Social*, 49, pp.13-29.

Daly, Mary y Lewis, Jane (2000). "The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states." *The British journal of sociology* 51.2, pp. 281-298.

Durán, María Ángeles (1988). *Puertas adentro*. Madrid. Instituto de la Mujer.

Esquivel, Valeria y Faur, Eleonor (2012). "Beyond maternalism? The political and social organization of childcare in Argentina", en Razavi, Shahra y Staab, Silke (eds.), *Worlds apart? Global variations in the political and social economy of care*, Nueva York, Routledge.

Faur, Eleonor y Minujin, Alberto (1992). "Mujeres, Ingreso y Trabajo: algunas evidencias de los cambios ocurridos a partir de la crisis", en 1er. Congreso Nacional de Estudios del Trabajo, organizado por la Asociación de Estudios del Trabajo (ASET) y la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.

Faur, Eleonor (2004). "Masculinidades y desarrollo social. Las relaciones de género desde la perspectiva de los hombres." Santafé de Bogotá, UNICEF-Arango Editores. Disponible en: <https://www.unicef.org/colombia/media/2376/file/Masculinidades%20y%20Desarrollo%20Social.pdf>

Faur, Eleonor (2009). "Organización social del cuidado infantil en la ciudad de Buenos Aires. El rol de las instituciones públicas y privadas 2005-2008." Tesis doctoral. Buenos Aires, FLACSO. Disponible en: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/7827>

Faur, Eleonor (2014). *El cuidado infantil en el siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Faur, Eleonor y Pereyra, Francisca (2018). "Gramáticas del cuidado", en Piovani, Juan y Salvia, Agustín (ed.) *La Argentina del siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual*, Buenos Aires, Siglo XXI editores

Faur, Eleonor y Brovelli, Karina (2020). “Del cuidado comunitario al trabajo en casas particulares. ¿Quién sostiene a quienes cuidan?”, en CEPAL-PNUD-Ministerio de las mujeres, géneros y diversidades. *Cuidados y mujeres en tiempos de COVID-19. La experiencia argentina*, Buenos Aires, CEPAL-PNUD-Ministerio de las mujeres, géneros y diversidades.

Finch, Janet y Groves, Dulcie (eds.) (1983). *A labour of love: Women, work and caring*. Londres, Routledge & Kegan Paul.

Harris, Olivia, y Young, Kate (1981). “Engendered structures: some problems in the analysis of reproduction”, en Kahn, J.S., Llobera, J.R. (eds), *The Anthropology of pre-capitalist societies*. Londres, Springer, pp. 109-147.

Hochschild, Arlie Russel y Machung, Anne (1989). *The second shift. Working parents and the revolution at home*. New York, Viking Penguin

Jelin, Elizabeth y Feijóo, María del Carmen (1980). “Trabajo y familia en el ciclo de vida femenino: El caso de los sectores populares de Buenos Aires”, Estudios CEDES, vol. 3, n° 8-9

Larguía, Isabel y Dumoulin, John (1976). *Hacia una ciencia de la liberación de la mujer*, Barcelona, Anagrama.

Martínez-Buján, Raquel y Vega Solís, Cristina (2021). “El ámbito comunitario en la organización social del cuidado.” *RES Revista Española de Sociología*, 30.2, pp. 1-11.

Razavi, Shahra (2007). “The political and social economy of care in a development context: Conceptual issues, research questions and policy options”, *Gender and Development*, paper n° 3. Ginebra, United Nations Research Institute for Social Development.

Sainsbury, Diane (1996). *Gender, equality and welfare states*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sainsbury, Diane (1999). “Gender and Social-Democratic welfare status”, en Sainsbury, Diane (ed.), *Gender and welfare state regimes*, Nueva York, Oxford University Press.

Saraceno, Chiara, y Nadini, M. (2011). *Conciliar familia y trabajo. Vecchi y nuevos pactos entre sexos y generaciones*. Barcelona, El Molino.

Tronto, Joan (2020). *¿Riesgo o cuidado?*, Buenos Aires, Fundación Medifé.

Wainerman, Catalina (2003), “Familia y trabajo. La reestructuración de las fronteras de género”, en Wainerman, Catalina (comp.), *Familia, trabajo y género. Un mundo de nuevas relaciones*, Buenos Aires, UNICEF-Fondo de Cultura Económica.

Cuidar: un concepto fluido para compromisos adaptables ¹



por **Annemarie Mol y Anita Hardon**

Annemarie Mol

Institute for Social Science Research de la University of Amsterdam
orcid.org/0000-0001-8675-2219
a.mol@uva.nl

Anita Hardon

University of Wageningen
orcid.org/0000-0002-2761-5502
a.p.hardon@uva.nl

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO: Mol, Annemarie; Hardon, Anita (2023). “Cuidar: un concepto fluido para compromisos adaptables”, *Etnografías Contemporáneas* 9 (16), pp. 232-256.

Un concepto fluido para compromisos adaptables

La palabra inglesa *care* (cuidar) es a la vez un verbo – *to care* (cuidar)– y un sustantivo –*care* (cuidado). Este último tiende a aplicarse en los dominios sociales, tal como *cuidado parental*, *cuidado de los ancianos* o *cuidado de la salud*. En este capítulo presentamos algunos desarrollos que proceden del dominio del cuidado

¹ Caring, de Annemarie Mol y Anita Hardon, publicado en *Pragmatic Inquiry Critical Concepts for the Social Sciences*, editado por John R. Bowen, Nicolas Dodier, Jan Willem Duyvendak y Anita Hardon. Routledge, Copyright ©2021. Agradecemos a la editorial Taylor and Francis por la autorización para publicar este capítulo. Traducido por Gerardo Losada.



de la salud, pero no es nuestro propósito hacer una descripción del mismo. En cambio, usamos las enseñanzas que hemos obtenido en ese dominio para topicalizar *un género de actividad* particular. Este es el motivo por el cual el verbo *to care* (cuidar) aparece en el título. El cuidar es una actividad, no un dominio. Sin embargo, surge aquí una complicación ulterior, puesto que el verbo *cuidar* implica a su vez el compromiso emocional de sentirse concernido y el compromiso práctico de contribuir al restablecimiento, al sostenimiento o la mejora de algo. Nuestro interés apunta a esto último. Pero, aun cuando sea práctica, la actividad de cuidar no es neutral: se la concibe como la culminación en algo que en primera instancia cuenta como “bueno”. Sin embargo, lo que *es* “bueno” en un escenario determinado, no solo según la opinión de la persona que cuida, sino también desde la perspectiva del resto de la gente, criaturas y entornos incluidos, no siempre es algo obvio, y solo rara vez inequívoco. Informarse acerca de las distintas condiciones circunstanciales de “bueno” y calibrar entre ellas es parte de la actividad de cuidar. Y, por ende, –lo cual es crucial– que la gente *intente* cuidar no significa que tenga éxito. Más que suministrar un control, la tarea de cuidar es exploratoria y adaptativa. Las personas que cuidan responden a las sorpresas y esperan que estas ocurran.

Al menos esta es la situación en que hoy estamos con respecto a esa palabra. En lo que sigue vamos a suministrar un bosquejo de cómo hemos llegado hasta ahí. La genealogía que esbozamos tiene la intención de suministrar un incentivo a los estudiosos que, al investigar prácticas, instituciones, recopilaciones o situaciones, se preguntan si el término *cuidar* podría servir a sus análisis. En los escenarios empíricos en que tú trabajas, lector, el término *cuidar* puede tener vigencia y ser usado por los implicados, o estar completamente ausente. Cualquiera sea la situación, al poner en movimiento el término *cuidar* como un instrumento analítico, se está invitado a enriquecerlo y a argumentar en diferentes sentidos. Esa es la idea principal.

Tenemos curiosidad por saber hacia dónde, desde ahora en adelante, se va a mover nuestro concepto flexible de cuidar –transformando anteriores concepciones y transformándose a sí mismo en el trayecto–.

Palabras domésticas

Tradicionalmente, las prácticas del *cuidado* no merecieron especial atención por parte de la academia. En los esquemas teóricos rivales que dominaban las ciencias sociales en los años 60 y los 70, las actividades del *cuidado* diario eran consideradas de importancia secundaria. Por ejemplo, en la teoría social marxista, la alimentación, el sueño, etc., con los cuales los humanos se sustentaban a sí mismos y unos a otros, estaban subsumidos en la categoría de *reproducción*. Requerían hacer, pero solo los medios de producción merecían ser investigados, en cuanto que estos eran considerados como los factores que configuraban las relaciones sociales y subyacían a los conflictos sociales. Se suponía que las injusticias que los marxistas buscaban combatir procedían del hecho de que las clases gobernantes

poseen los medios de producción mientras los trabajadores tienen que vender su trabajo en el mercado. Las teorías políticas liberales, a su vez, situaban las actividades del cuidado diario en la esfera *privada*, muy alejadas del dominio *público* donde se suponía que se debatían y se resolvían democráticamente los asuntos políticos. Los liberales pretendían no atender la vida privada de cada uno y sí discutir los temas relacionados con la política solo colectivamente.

En ambos casos, las feministas dieron por tierra con esas distinciones y exigieron que se prestara atención a un hecho que había sido descartado con demasiada ligereza en ese gran esquema de las cosas. Con relación al marxismo, sostuvieron que el trabajo que los trabajadores venden a los propietarios de los medios de producción no es el único trabajo duro que se lleva a cabo. Las actividades encasilladas bajo el término *reproducción* merecen ser reconocidas como “trabajo” por derecho propio: como *trabajo doméstico* (Weeks, 2011). Aún más, que las mujeres y no los hombres realicen la mayor parte de ese trabajo por una retribución baja o sin retribución alguna debía ser reconocido como una segunda injusticia, como una injusticia aparte. Esta situación hace de ellas sujetos financieramente dependientes de sus maridos asalariados o las obliga a trabajar doble turno (Hochschild, 2012). Como respuesta a las doctrinas liberales, las feministas sostienen que la esfera privada no es simplemente el cómodo refugio de las disputas políticas que caracterizan la esfera pública. Todo lo contrario, lo que sucede en la vida privada, por más personal que sea, también es político. En primer lugar, a través de los impuestos, las condiciones de vivienda, la provisión de recursos para el cuidado de los niños (o su ausencia), etc., ejercen una influencia sobre la configuración de las vidas privadas. En segundo lugar, las relaciones en la esfera privada no son solamente amables, sino que también están llenas de antagonismo –en torno a cuestiones de lealtad, dinero, estilo de vida–. Tienen una política propia que incluye disputas y pueden llegar a la violencia física (Honig, 1994). (Ver además el capítulo sobre *making home* en este volumen).

Al mismo tiempo, la borrosa distinción feminista entre la vida doméstica y la organización de la sociedad produjo el recorrido inverso. En ese contexto, la propuesta fue que la política no debe necesariamente configurarse como un choque de intereses, desarrollado según formas de disputa. En cambio, el Estado podría inspirarse en los modos en que, en los escenarios privados, las personas se relacionan entre sí mediante prácticas del cuidado (Tronto, 2013).² Esta obra se inspiró en la ética del cuidado, una alternativa feminista a la ética de las normas. La ética normativa proclama que lo que es *bueno hacer* en casos específicos puede ser deducido de principios generales. Sin embargo, hay muchos de esos principios que no siempre cumplen con esa pretensión. Por ejemplo, el principio de dignidad de la vida humana estipula que uno debería salvar la vida de otra persona en todos los casos posibles, mientras que el concepto de propiedad sostiene que robar es malo. Los psicólogos del desarrollo contaron a los niños una historia acerca de un hombre que solo podía salvar la vida de

2 Tronto, desde los EEUU, sugiere que el Estado haría bien en inspirarse en las formas “domésticas” del cuidado. Sin embargo, en el escenario holandés, donde el Estado emplea tropos del cuidado como un instrumento político, surge la crítica de que el Estado benefactor es sutilmente disciplinador (De Wilde y Duyvendak, 2016).

su esposa robando un remedio. La idea era que la madurez de los niños se manifestaría por su capacidad de enfrentar los dos principios uno contra otro. Sin embargo, algunos niños, especialmente las niñas, presentaron la idea de que tal vez el hombre podría *hablar* con el farmacéutico acerca de la situación de su mujer. Esta anécdota es la que da origen a la ética del cuidado. No opera mediante la ponderación del valor relativo de los principios generales, sino mediante la negociación de asuntos específicos y situados. Más que proceder por argumentos, procede por prácticas del cuidado (Gilligan, 1977; Tronto, 2013).

En los debates iniciales mencionados aquí, el término “cuidar” no tenía una particular preeminencia, lo cual no convierte a esos debates en menos importantes para los asuntos que hoy convocan nuestro interés. En la ética de cuidar, a su vez, el término “cuidar” implica algo que es positivo y que corre el riesgo de ocultar cuestiones cruciales acerca de lo que exactamente cuenta como “bueno”. A fin de cuentas, entonces, la conectividad genealógica no es simplemente una cuestión de palabras que se conectan según una continuidad. Puede haber conexiones cuando los términos cambian y desconexiones ocultas tras una terminología estable. Similitudes y diferencias marcadas mediante palabras también son relevantes cuando las traducciones se efectúan entre las llamadas *lenguas* y las tradiciones teóricas expresadas en esas lenguas. Por ejemplo, es notable que las investigaciones académicas en el idioma inglés sobre el cuidar manifiesten huellas significativas de la discusión alemana de *Sorge*. Cuando, a comienzos del siglo XX, Heidegger escribió sobre la *Sorge*, no estaba en absoluto interesado en el trabajo doméstico o en otras actividades (asumidas en una medida desproporcionada por las mujeres) que en inglés se expresan mediante *caring for* (cuidar). En cambio, el interés de Heidegger apuntaba al ser, es decir al ser humano, no visto desde afuera, sino experimentado desde adentro. Implicado en la *Sorge*, “lo humano” constituía el centro de sus [*sic*] propios intereses, la preocupación y la angustia. Es parecido (hasta cierto punto) a lo que en inglés se expresa mediante la expresión *caring about* (preocuparse por).³ Heidegger deploraba que la *Sorge* estuviera bajo la amenaza de la tecnología moderna que, en su opinión, cosificaba a la gente e instrumentalizaba sus actividades. Una añoranza romántica por la *Sorge* ha persistido en la academia por largo tiempo. Heidegger no fue de ninguna manera el único investigador que la expresó. También resuena, por ejemplo, en la obra de Habermas, cuando deja oír su preocupación de que en las sociedades modernas el *sistema*, con sus normas y regulaciones, diseque el *mundo de la vida* y erosione sus posibilidades de amor y gentileza interpersonal (Habermas 2015[1981]).⁴ (Ver también el capítulo sobre *making home* en este libro).

La *Sorge* alemana ha sido empleada de distintas maneras para expresar una oposición entre las tecnologías modernas alienantes y opresivas y el cuidado

3 La manera peculiar en que la palabra inglesa “care” combina *taking care of* y *caring about* está detallada en Fisher and Tronto (1990), entre otros. Por el contrario, el término francés *soin* traduce *caring for* pero no *caring about*. Las feministas francesas que aprecian la polivalencia del término inglés *care*, importaron “care,” sin traducción, en sus textos que en el resto estaban en francés. Ver Paperman (2013), Brugère (2017).

4 Sobre otro llamativo caso de esa nostalgia y las ideas concomitantes sobre dónde está localizado el *cuidado*, ver también Peter Sloterdijk, *Spheres Trilogy* (2011).

verdaderamente humano y dedicado. Esto es diferente en el caso del término holandés *zorg*. Si bien *zorg* puede sonar como *Sorge*, tiene una genealogía teórica diferente en las ciencias sociales. Una de las fases relevantes de su trayectoria ocurrió cuando, a fines de los 50, la socióloga Hilda Verwey-Jonker propuso una traducción holandesa del término inglés *welfare state* (Estado de bienestar). En ese momento, existía la convicción ampliamente compartida de que en el Estado de bienestar, el rol punitivo *paterno* del Estado estaba siendo gradualmente complementado por disposiciones asistenciales *maternas*. En ese contexto, Verwey-Jonker sugirió el término *verzorgingsstaat* –Estado benefactor–. El término prendió y fue ampliamente utilizado en los debates sobre los pros y los contras del Estado benefactor. Quienes aprobaban un sistema de seguridad social gratuito, destacaban que la vida social no debería ser competitiva, sino que, antes bien, todos los ciudadanos merecían participar de un nuevo bienestar colectivamente conquistado. Los oponentes, por el contrario, sostenían que el *Estado benefactor* malacostumbraba indebidamente a los ciudadanos. Distintas concepciones de lo que los padres y las madres son y deberían ser se movían en el trasfondo de discusiones sin fin acerca de los problemas del *Estado benefactor*.⁵

Un ulterior desarrollo relevante en la genealogía de *zorg* se produjo algo más de dos décadas después cuando otro sociólogo holandés, Abram de Swaan, publicó una colección de ensayos, *De mens is de mens een zorg*, un título que se podría traducir *grosso modo* como: *El humano es el objeto de cuidado de otro humano* (De Swaan, 1982). En un momento en que muchos sociólogos investigaban los aspectos económicos de los asuntos humanos, De Swaan, inspirado por Elias, sostuvo que la vida humana se despliega gracias a la interdependencia práctica de los miembros de una sociedad (Elias, 1978). Según De Swaan, para nuestra supervivencia colectiva, todos dependemos del *zorg* (cuidado) de unos hacia los otros. En el hogar, el marido que gana el pan, “asume el cuidado” de su mujer y los niños, mientras que el ama de casa “asume el cuidado de la comida, la bebida, de la vestimenta, de la limpieza, y de mil cosas más”. (Esto pasaba en los Países Bajos. En los años 70 y en los tempranos 80, el porcentaje de mujeres casadas que trabajaban por un salario era, incluso comparativamente, llamativamente bajo.) Pero *zorgen* (cuidar) no solo ocurre dentro de las familias, toda la sociedad se constituye por él. Los maestros cuidan del desarrollo intelectual y moral de sus alumnos. Los panaderos cuidan de quienes comen su pan y, cuando los clientes les pagan, estos cumplen a su manera con el cuidado de los panaderos. Incluso la policía cumple con el cuidado –los agentes de policía, después de todo, protegen a la gente contra los arrebatos de violencia de unos contra los otros y promueven la seguridad en los espacios públicos. Mientras que, al denominar tales actividades como *trabajo*, se ponen de relieve la labor invertida y las cuestiones

5 Ver además De Swaan (1988). En los 80, una de nosotras reconstruyó los debates holandeses sobre el *verzorgingsstaat* y los defectos de las madres: Había notables paralelos –desde las preocupaciones en los 50 por las madres sobreprotectoras, cuyos hijos quedan como debiluchos y nunca se convierten en adultos, pasando por las preocupaciones en los 70 por las madres que disciplinan sus retoños, mediante un poder blando, apenas visible, pero no por eso menos nocivo (Mol, 1987)–.

de rendimiento financiero, al denominarlas *cuidado* o prácticas que implican el cuidar se destacan las relaciones interpersonales y la dependencia mutua.

Los diferentes enfoques consignados arriba nos ponen al tanto de lo que hoy se podría comprender como la lógica del cuidar. Sin embargo, no se fusionan perfectamente, sino que están en tensión. La *reproducción* marxista –aun cuando incluya la tarea doméstica– es completamente distinta de la *esfera privada* liberal –aun cuando se reconozca que esta está atravesada tanto por los antagonismos como por el amor–. La *Sorge* alemana –un supuesto modo “humano” de ser– tiene poco que ver con el *zorg* holandés –el cual no está en conflicto con la tecnología, sino, en cambio, hace uso de ella y le tiende la mano–. Nuestro propósito no es suavizar esas fricciones y anudar todos los cabos sueltos en una versión densa e intrincada del “cuidar”. En cambio, queremos reconocer a nuestros antecesores y señalar cómo esas diferentes tendencias asoman como fuentes de inspiración o advertencia, en el trasfondo de las investigaciones que nosotras, junto con toda una serie de colegas, desarrollamos en el campo del *cuidado de la salud*. Ahí aprendimos mucho sobre la actividad de cuidar que, diferencias más o menos, está destinada a ser importante para otras esferas. Esperamos ilustrar esto en las secciones que siguen, en las cuales cada una presenta una lección colectivamente aprendida. Para facilitar la redacción de esas lecciones, la mayoría de nuestros ejemplos proceden de investigaciones en las cuales hemos participado estrechamente. Por eso, lo que sigue es una *herstory*, un sendero, no un panorama. No abarcamos todas las variantes posibles del cuidado, otras historias pueden ser contadas. Nuestra lista con final abierto no pretende concluir sino inspirar.

Cuidar y trabajar

Paradójicamente, también en el dominio social del *cuidado de la salud* (durante un tiempo) el *cuidado* no fue considerado particularmente importante. En cambio, se otorgaba el lugar de honor a la cura. Las intervenciones terapéuticas estaban en el centro de la atención en la investigación médica y en las prácticas hospitalarias. El término *cuidado* era habitualmente usado para las actividades que suministraban a la gente sustentación básica (tal como la alimentación y la higienización) así como para los *cuidados paliativos* (tales como los calmantes potentes) suministrados a los pacientes para los cuales no había ya una terapia que salvara sus vidas. La distinción *cuidado/cura* ocultaba el hecho de que las llamadas intervenciones curativas, desde el corte quirúrgico hasta las píldoras farmacéuticas y las inyecciones, no actúan solas. Se las puede considerar como decisivas en el proceso de curación, pero en la práctica, dependen de una gran cantidad de actividades concurrentes, descartadas con ligereza como “un mero cuidado”. Los sociólogos que estudiaron las prácticas del cuidado de la salud trataron de destacar la importancia de las actividades en primera instancia que implican el *cuidar* y demostrar que esas actividades eran cruciales para las potencialidades de *curar*. En ese sentido, la distinción entre las actividades que involucran el *cuidar* y el *curar* se fue difuminando gradualmente. En consecuencia, lo que vale como una intervención de *cuidado de la salud* se fue expandiendo de un singular corte físico o un medicamento a un dispositivo y a un compromiso social y material (Corbin y Strauss, 1988; Herzlich y Pierret, 1984).

Tomemos la píldora anticonceptiva como un ejemplo. Pruebas clínicas han puesto de manifiesto que las píldoras *funcionan* en el caso de mujeres que quieren evitar el embarazo, incluso si siguen manteniendo relaciones heterosexuales que incluyen la penetración. Los sociólogos destacaron que las píldoras no funcionan simplemente por sí mismas. Es cierto que las hormonas que contienen esas píldoras son importantes, pero su eficacia no reside solo en las hormonas. Para empezar, las mujeres implicadas deben tragarlas –y no solo uno sino todos los días, preferentemente un poco antes o un poco después de la misma hora–. Hacer esto no es tan fácil como las pruebas realizadas para estudiar la eficacia de la píldora parecen sugerirlo. Porque depende de cosas tales como un programa diario que implique una regularidad y la posibilidad, para la mujer en cuestión, de almacenar sus píldoras en un lugar seguro o de llevarlas encima. Lo cual hace que todo esto resulte difícil para las mujeres que viven en departamentos pequeños, que comparten con otros y, más aún, para las mujeres cuyas suegras, esperanzadas con la llegada de más nietos, observan todas las acciones de las nueras bien de cerca. También surgen dificultades en el caso de mujeres que solo incurren en actividades heterosexuales irregularmente y no ven el sentido de ingerir continuamente “hormonas no naturales”. Por ende, la eficacia de la píldora depende de la eficiencia de la mujer que la toma y del apoyo o la oposición del entorno (Both, 2015; Hardon *et al.*, 2019; Hardon, 1997).

Similar es el caso de los medicamentos antirretrovirales. La investigación médica descubrió que esas drogas eran eficaces para mantener el virus de inmunodeficiencia adquirida (Sida) bajo control en los cuerpos de las personas infectadas. Pero cuando se ofrecieron esas drogas a los pacientes en la región Busoga de Uganda, muchos de ellos no obtuvieron el beneficio que se esperaba. ¿Qué estaba ocurriendo? Para responder a esa pregunta, los antropólogos pasaron un tiempo con los pacientes afectados por el Sida y hablaron con ellos lo suficiente para obtener una comprensión de lo que era importante en sus vidas. De este modo, se puso en evidencia que no solo había que darles los pacientes una píldora para mantener el Sida bajo control, sino que además estos debían cumplir con una planificación sujeta a un *escenario de cuidado*, que les resultaba imposible compatibilizar con sus vidas. Se suponía que los pacientes debían ir al hospital para recoger las drogas una vez por mes. El tiempo de espera implicaba que esa operación demandara horas y muchos de ellos no podían darse el lujo de perder un día de trabajo. Muchas veces vivían lejos y eran demasiado pobres para correr con el gasto del pasaje de ómnibus necesario para viajar al hospital. De ahí que el remedio falló porque el escenario de cuidado era inapropiado. En Busoga, al menos, y solo después de cierto tiempo, se aceptó el hecho de que lo que funciona o no funciona no son las píldoras, sino la práctica más amplia de la que estas son una parte. Y, de hecho, cuando los pacientes recibieron medicamentos suficientes para cubrir tres meses y los pasajes de los buses les fueron reembolsados, su salud mejoró (Hardon *et al.*, 2007; Hardon y Dilger, 2011).

Resulta interesante que la investigación académica que está más estrechamente implicada en estos temas no contiene siquiera términos como *cuidado* o *cuidar*. En su lugar, habla de *transferencia de tecnología*. Cuando los investigadores que se ocupaban del nascente campo de los estudios sobre la ciencia y la tecnología acometían una investigación sobre tecnologías como los automóviles

o las bombas de agua, llegaban a la conclusión de que el *funcionamiento* de esas “cosas” no pertenecía a su campo de estudios. La eficiencia de un dispositivo tecnológico, que proponían, se expande por una red de sostén (Akrich, 1992). Tomemos, por ejemplo, los automóviles que ganaron como premio los vencedores de una maratón y que llevaron a sus pequeños poblados en el Norte de Kenia, donde, en aquella época, apenas había rutas. Una vez que esos autos fueron bajados de los camiones que los habían transportado, podían seguir funcionando como un ícono de éxito o como un instrumento de prestigio para trasladar los muertos a sus tumbas. Pero para que un automóvil funcionara como un medio de transporte, se necesitaban muchas cosas que faltaban: caminos, un abastecedor de combustible, dinero para comprarlo, capacitación en el manejo del auto, mecánicos capaces de mantener un auto en condiciones, repuestos, etc. Ante la ausencia de una red de sostén, los automóviles fracasan. O tomemos el caso de las bombas de agua, diseñadas para ser bombeadas por hombres grandes y musculosos, muchas de las cuales se distribuyeron por las áreas rurales a través de todo el Sur global y luego fueron abandonadas y se cubrieron de herrumbre. Esas bombas simplemente no funcionaron en ciudades donde el acarreo de agua era una tarea de niños y mujeres jóvenes, que eran de textura pequeña para manejar las bombas (Rathgeber, 1996).

Pero si la investigación en la *transferencia de tecnología* inspiró la investigación en prácticas relacionadas con el *cuidado*, la inspiración también recorrió el camino inverso. De ahí que el término “cuidar” empezó a circular más allá del *cuidado de la salud* y se introdujo en esferas donde antes no había sido usado con facilidad. Consideremos, por ejemplo, la bomba de apariencia maciza *Zimbabwe Bush Pump type B*. Esta bomba de agua fue diseñada con mucha atención y cuidado para proveer a los habitantes de la zona rural de Zimbabwe de agua pura. No era particularmente pesada y, lo más importante, pintada con un hermoso color azul, resultaba atractiva. Pero como todo dispositivo tecnológico, solo funcionaba si se la rodeaba de *cuidado*. ¿Por qué no usar el término *cuidar*? Por ejemplo, para que la bomba suministrara agua pura, la gente del poblado debía evitar la contaminación de la fuente del agua con excrementos. Por consiguiente, tenían que instalar la bomba con una superficie de concreto alrededor de ella y mantener una cierta distancia entre las letrinas y la bomba. Además, para bombear, tenían que usar su propia capacidad muscular. Si un tornillo se aflojaba, tenían que ajustarlo. Si el tornillo se perdía, los lugareños podían insertar una clavija de madera a modo de reemplazo. De una manera u otra, esa bomba, por más reluciente que fuera, solo funcionaba si sus usuarios podían atender las demandas que planteaba —y los usuarios, a su vez, solo considerarían que eso sucedía si la bomba, una vez en funcionamiento, satisfacía alguna de sus propias necesidades (De Laet y Mol, 2000)—.

Vimos antes que en los contextos donde el término *cuidar* hereda el bagaje conceptual de *Sorge*, la tecnología y el cuidado están en oposición entre sí. Sin embargo, en los ejemplos que acabamos de presentar, sea sobre las píldoras o sobre las bombas bush, las herramientas tecnológicas y las acciones del cuidado se entrelazan. Juntas hacen posible alcanzar objetivos locales tales como evitar el embarazo, no morir de Sida, y tener acceso a agua limpia. En esos contextos, dejar de lado todas las tecnologías modernas para dar lugar a la *Sorge* suena

no solo como romántico sino también como frívolo (Pols, 2012). El *cuidar* en cuestión encuentra su resonancia en el *zorgen* holandés y su orientación pragmática. Y, mientras los estudios antropológicos de las intervenciones médicas revelaron que las píldoras, si funcionan, solo funcionan gracias a los dispositivos de cuidado más amplios puestos a punto, el caso de la bomba de agua ilustró que también los instrumentos tecnológicos requieren cuidado.

¿Quién cuida de quién?

Como las prácticas del cuidado se realizan a través de redes, no es siempre fácil decir quién o qué ejecuta el cuidado y quién o qué es objeto de cuidado. Volvamos a tomar el caso de la contracepción. Cuando una mujer está tomando la píldora, ¿quién/qué ejecuta el cuidado? ¿El médico que la receta, la píldora misma, la tira inteligentemente diseñada que especifica los días del mes en que hay que tomarla, el cuarto de baño o la cartera que la contiene? El hecho de que la acción se despliegue en varios puntos significa que la eficacia de la red no depende del tamaño de cada uno de sus nodulos. Tomemos el caso de las personas con aterosclerosis en los vasos de sus piernas. Un equipo quirúrgico suficientemente equipado con una buena sala de operaciones y una variada cantidad de instrumental quirúrgico puede abrir la estenosis de modo que la pierna afectada deje de doler cuando el paciente camina. Este escenario requiere alguna actividad por parte de los pacientes: estos tienen que ir al médico, explicar sus dolencias, someterse a toda clase de estudios, ponerse en las manos del equipo quirúrgico y hacer todo lo posible para recuperarse. A pesar de toda esa actividad, el éxito de la intervención es adjudicado solo al equipo quirúrgico. Es diferente con el caminar terapéutico. Cuando los pacientes, cuyas piernas duelen debido a la aterosclerosis, caminan mucho, el dolor disminuye significativamente. Ahora bien, como perseverar en una caminata no es fácil, la mayoría de los pacientes logran hacerlo si reciben el apoyo apropiado de un profesional. Es interesante que una de las técnicas sociales que los profesionales emplean para alentar al paciente consiste en ocultar su propio trabajo, es decir el trabajo que le demanda la tarea de apoyo. En ese caso, entonces, el paciente se lleva todo el mérito: “¡Maravilloso! Ud. tiene menos dolor. Ud. puede estar orgulloso de ello. Nadie lo hizo por Ud. Nadie lo hizo sino *Ud.* mismo” (Mol, 2002b).

Si no es sencillo establecer quién es el *sujeto* del cuidado, tampoco es necesariamente claro quién es el *objeto*. En las Filipinas, si las madres cuidan de sus hijos cuando tosen, al mismo tiempo también cuidan de sus maridos. Les suministran a sus hijos jarabe para la tos porque sus maridos se sienten avergonzados cuando sus hijos tosen mucho. Los maridos se preocupan de que los otros supongan que la tos excesiva de sus hijos es un síntoma de tuberculosis, dolencia localmente estigmatizada como una enfermedad de la pobreza. Son hombres: no quieren aparecer como demasiado pobres para poder atender las necesidades de sus familias.

Si quisiéramos, podríamos aducir casos como los anteriores para cuestionar la división entre *estructura* y *acción*. Una y otra vez, los sociólogos se han preguntado si lo que la gente hace debería ser entendido como una resultante de estructuras que lo determinan, o como arraigado en su propia manera de

actuar. Sin embargo, en las prácticas del cuidado mencionadas aquí, la acción es compartida. Se extiende por todos los que están implicados en una red o, si se prefiere el término, en un ensamblaje. Como sujeto u objetos de cuidado, cada uno y cada cosa implicada en una red o un ensamblaje puede persuadir, facilitar, limitar e impedir a todas las otras partes su participación en esa red. También puede esforzarse, sufrir, sacar provecho, disfrutar o comprometerse en alguna de esas actividades, según diferentes combinaciones al mismo tiempo. Durante ese proceso los integrantes colaboran en la configuración y en la concreción recíprocas (Akrich y Pasveer, 2000; Moser, 2005).

Esto hace que sea difícil e incluso completamente imposible distinguir con claridad entre sujetos y objetos del cuidado ejercido de unos a otros. Tomemos una práctica de cuidado que está más allá de los confines del cuidado de la salud –el ciclismo–. En una ciudad como Ámsterdam, hay tantos ciclistas que evitar los accidentes depende del cuidar continuo de ellos por ellos mismos, por sus bicicletas y por cada uno y cada cosa en torno. Los ciclistas experimentados lo hacen casi furtivamente. Ceden el paso a los ciclistas que vienen por la derecha, evitan los baches, frenan cuando de súbito aparecen niños y desaceleran cuando se aproximan a un cruce. Miran a los otros ciclistas a los ojos cuando se aproximan y coordinan sus movimientos. Los ciclistas menos expertos, como los turistas montados en bicicletas alquiladas tienen menos dominio de estas técnicas del cuidado, lo cual produce irritación entre los locales y también accidentes. A veces se producen roces cuando las bicicletas eléctricas, moviéndose a velocidades superiores a las tradicionales, hacen más difícil anticipar coreografías inminentes. De ahí que un buen transporte en bicicleta depende de la eficacia de los instrumentos tecnológicos, desde los caminos y las luces de tránsito pasando por las bicicletas, los pedales, los frenos, incluyendo la pericia o la falta de pericia del ciclista. A no ser que todos los elementos se adapten entre sí, cuidadosamente, a través de sus potenciales tensiones, los accidentes ocurren (Kuipers, 2012).

Experimentando

La adopción heideggeriana de la *Sorge* fue el resultado de una sospecha generalizada hacia todo lo moderno. Las tecnologías ocupaban un lugar preponderante entre las cosas modernas pero, además, eran técnicas. Relacionar el cuidado con personas formadas profesionalmente, formadas en un conocimiento académico, era considerado un anatema frente al “verdadero cuidado”, que se suponía era auténtico y sentido. Como el amor, el cuidar no podía ser aprendido ni desarrollado. Esa suspicacia hacia el adiestramiento nos ayuda a comprender por qué la *Sorge* heideggeriana nunca tuvo acogida favorable en el cuidado de la salud (Pols y Moser, 2009). Al fin de cuentas, en ese ámbito, el *cuidar* a otros, en su rol de *pacientes*, fue construido como una tarea profesional. La adquisición de destrezas importantes dependía de un entrenamiento serio. Tomemos como ejemplo la tarea de higienizar a un paciente que está postrado. Es obvio que la tarea debe ser abordada de manera amable, pero la amabilidad no basta para realizarla a fondo, suavemente y sin lastimar al paciente. Una higienización adecuada y beneficiosa depende de *técnicas* profesionales (Pols, 2006; Moser, 2010). Igualmente, entablar una conversación con un paciente, puede hacerse con

mayor o menor habilidad –resultante de un entrenamiento–. Asentir con la cabeza mientras la otra persona habla, así como repetir sus palabras son señales de que se la está escuchando y ayuda al intercambio. El hecho de que tales técnicas conversacionales puedan adquirirse no reduce la intensidad del acto de cuidar ni incluso de la amabilidad si uno las usa. La investigación sociológica en la esfera de las conversaciones entre profesionales y pacientes muestra que el uso sagaz de las técnicas conversacionales hace que los intercambios de información sean más eficientes, mientras que, al mismo tiempo, dan más espacio a las respuestas emocionales de los pacientes (Bensing, 1991; Heritage y Maynard, 2006).⁶

Nuevamente, los conocimientos teóricos obtenidos apuntan en dos direcciones. Un análisis atento de las prácticas del cuidado de la salud no solo sugiere que el cuidar puede implicar el uso de técnicas sino que las concepciones convencionales de las *técnicas* merecen ser corregidas a la luz de las lecciones aprendidas a partir de las prácticas del cuidado. Hasta aquí hemos aludido a una de ellas: las prácticas en el cuidado de la salud debilitan el contraste heideggeriano entre *Sorge*, como un modo auténtico y afectivo de ser en el mundo y *téchne*, el intento de adquirir un asimiento al mundo con la ayuda de tecnologías y/o técnicas. Ahora, daremos un paso más porque había versiones diferentes de lo que podría comprender la expresión “obtener un asimiento” –buscando una *téchne*–. Un contraste particularmente influyente fue el que propuso a comienzos de los años 60 el antropólogo Lévi-Strauss (1962). Los pueblos primitivos, sostenía Lévi-Strauss, tratan de realizar las cosas mediante el *bricolaje*; es decir que usan materiales que están disponibles en el entorno y los hacen funcionar como instrumentos de una manera creativa, abierta e iterativa. No hay una línea recta que conduzca desde donde están a lo que esperan realizar. Incluso sus objetivos pueden transformarse a lo largo del proceso. Las tecnologías modernas, en cambio, están diseñadas para ser lineales, para progresar de A a B. Son medios para un fin. Para permitir una progresión lineal como esa, la red de la cual los instrumentos tecnológicos dependen debe permanecer invariable. Recordemos el ejemplo del automóvil: solo funciona como medio de transporte si es parte de una red que incluya cosas tales como caminos en condiciones, combustible y gente que sepa manejar.

El cuidado de la salud incluyó no solo una pluralidad de técnicas lineales sino también otras que eran mucho menos rígidas. El uso de esas técnicas estaba caracterizado por el *bricolaje*: incluía una gran cantidad de improvisaciones. Tomemos el diagnóstico de la anemia. Este puede realizarse según los procedimientos de un laboratorio “moderno”, mediante la medición del nivel de hemoglobina (Hb) en la sangre de una persona. Si el nivel de Hb está debajo de un umbral, la persona tiene anemia. Las técnicas de laboratorio de las que depende la medición de la Hb constituyen una red estricta, que incluye un dispositivo para la medición de la Hb (grande o pequeño, pero en ambos casos inservible cuando no es exacto), fluidos de calibración para comprobar si el aparato es exacto, los cuales se agotan rápidamente y son difíciles de conseguir en lugares

6 Esto se extiende también a las técnicas relacionales que no son conversacionales en absoluto, pero que, incluso si son no verbales, pueden ser objeto de un entrenamiento y están muy lejos de ser preculturales. Ver Mol, Moser, y Pols (2010).

pobrementemente abastecidos), agujas limpias para pinchar los dedos sin transmitir infecciones (relativamente caras y potencialmente escasas), y enfermeras o técnicos entrenados (que pueden tener tareas más urgentes que cumplir).

Una red tan exigente como esta puede fallar con facilidad. Las llamadas técnicas clínicas de diagnóstico permiten un mayor número de variantes. Cuando se diagnostica clínicamente la anemia, uno puede interrogar al paciente sobre sus dolencias. Pero si no hay tiempo, o el médico y el paciente no comparten una misma lengua, no es obligatorio. La observación puede bastar. Baje el párpado de un ojo y examine el lecho de las uñas de un paciente: si estas dan la impresión de estar demasiado pálidas, la persona tiene anemia. El umbral no es exacto, el diagnóstico clínico no es preciso. Sin embargo, como se dan repetidas veces las oportunidades de ajustar las lecturas, es un diagnóstico bastante sólido. La lección que extraemos de esto es que la atención a la salud, cuando se combinan las prácticas clínicas y las de laboratorio, supera la división entre el bricolaje y la técnica y, de este modo, disminuye la predominancia de esa división (Mol y Law, 1994).

Más aún, no solo el diagnóstico puede ser desarrollado mediante el bricolaje, sino también el tratamiento. Especialmente en el caso de las enfermedades crónicas, en las cuales no hay un punto final, o sea, no hay *curación*, las trayectorias de los pacientes rara vez son lineales. Consideremos el ejemplo de una vida con diabetes tipo 1. Puesto que el páncreas de las personas con ese tipo de enfermedad no produce insulina, las células no pueden absorber los azúcares que circulan en su sangre —el azúcar necesita insulina para atravesar las paredes de las células. Una vez que esto fue establecido en la década de 1920, empezó la producción industrial de insulina. Las personas con diabetes tipo 1, que pueden pagárselo o cuyo seguro médico paga por el remedio, hoy sobreviven gracias a la insulina que se inyecta en sus cuerpos desde afuera. Esto suena como una *técnica de ingeniería*, pero en la práctica incluye mucho de *bricolaje*. Las cantidades de hidratos de carbono que uno ingiere aumenta el azúcar en sangre —¿pero a qué velocidad?— Si uno realiza ejercicios físicos disminuye el azúcar en sangre —¿pero en qué cantidad?— Una perturbación emocional también afecta el nivel de azúcar en sangre —¿pero en cuál de los dos sentidos?— En la práctica, la linealidad es una ilusión y las dosis exactas de insulina que deben ser inyectadas, las cantidades de alimentos que se deben comer, el número de caminatas que hay que emprender, y demás, deben ser ajustados una y otra vez, unos respecto de los otros. Puesto que alcanzar objetivos previamente establecidos es casi imposible, el autocuidado de las personas con diabetes tipo 1 es una cuestión de permanente bricolaje, los profesionales a cargo de la tarea de suministrar apoyo deberían estar atentos, ser versátiles y adaptables (Mol y Law, 2004; Mol, 2008).

¿A qué objetos o personas culpar por el hecho de que, en el cuidado de la salud, las tecnologías modernas no suministran el control que uno esperaría de ellas sino que exigen recurrir al bricolaje? Tal vez, ese problema se da con los cuerpos afectados por enfermedades crónicas, los cuales, contienen una cantidad grande de “variables”, no siempre predecibles. O tal vez con la vida desordenada de los pacientes, que como el resto de los humanos, consiguen o pierden trabajos, parejas, vivienda y amigos —y enfrentan otras pruebas y tribulaciones—. ¿O son las tecnologías mismas las culpables, aunque más no sea

porque cada innovación requiere adaptaciones (con frecuencia inesperadas)? Tomemos como ejemplo la introducción de los glucómetros portátiles, que permitieron a los pacientes medir sus propios niveles de azúcar en sangre. Si antes las mediciones podían realizarse sólo en un laboratorio y no con mucha frecuencia, ahora –o tal era la idea– tendría que resultar más fácil a los pacientes mantener buenos niveles de glucosa. Sin embargo, con la posibilidad de medirse uno mismo, el objetivo cambió. Los puntos límite para los niveles normales y altos de glucosa descendieron (Mol, 2000). Esto nos ilustra acerca de que no son sólo los cuerpos y las vidas las que se nos vienen con sorpresas, sino las tecnologías también. Esto igualmente ocurre con las tecnologías que no son las del cuidado de la salud. Estas también son desordenadas, caprichosas y no lineales. Y si en el cuidado de la salud denominamos los modos adaptables de trabajo con la palabra *cuidar*, tal vez este término es útil también en otros dominios. Puede encajar con situaciones en las cuales, mientras el control está fuera de alcance, aspirar a una mejoría también vale la pena. Estas son situaciones en las cuales las tecnologías modernas requieren un bricolaje adaptable, iterativo, creativo y no lineal (Latour, 1996; Law, 2002).⁷

Yuxtaposiciones

El término *cuidar* esfuma la división entre las maneras de solucionar problemas que son *primitivas* y las que son *desarrolladas*, puesto que puede incluir simultáneamente tecnologías de alto nivel y bricolajes adaptables. Y además hay otra división que el *cuidar como término analítico* puede superar: la que se da entre recursos *tradicionales* y *modernos*. Observemos nuevamente los interrogantes que plantea el vivir con Sida (Hardon y Moyer, 2014). Gracias a un paquete de píldoras de alta tecnología se ha vuelto posible sobrevivir a las acometidas del virus. Las píldoras, empero, producen efectos adversos, incluyendo erupciones cutáneas. A comienzos de la década de 2000, las investigaciones antropológicas sobre el cuidado del Sida en una clínica rural de Uganda revelaron que un pequeño grupo de enfermeras, aplicadas a la tarea de suministrar *cuidado*, tenían Sida también ellas. Esto las motivaba en su trabajo y las ayudaba a comprender a sus pacientes. Las enfermeras estaban preocupadas porque las píldoras que ellas tomaban para mantener el Sida bajo control afectaban su piel. Esto constituía un problema porque la picazón era irritante y porque el sarpullido era visible y podía sacar a luz su condición de VIH positivas. Las enfermeras se enteraron por sus propios pacientes de la existencia de curanderos tradicionales en la zona que trataban las reacciones cutáneas con hierbas locales. Las directivas provenientes del Ministerio de Salud de Uganda estipulaban que la medicina moderna no debía mezclarse con la tradicional. Sin embargo, las enfermeras eran curiosas. Probaron las hierbas y comprobaron que estas calmaban la picazón. A partir de ahí, cuidando a los pacientes mediante el bricolaje, dejaron de lado las directivas y junto con los curanderos tradicionales desarrollaron una

7 Puesto que los artefactos tecnológicos diseñados para permitir el bricolaje son más adaptables, alcanzan a lugares que difieren de aquellos para los cuales fueron desarrollados. Ver nuevamente De Laet y Mol (2000) y también Benouniche, Zwartveen, y Kuper (2014).

crema que contenía las hierbas importantes. Esa crema alivió las perturbaciones de todos los concernidos y ayudó a las enfermeras a mantener su condición de VIH positivas en secreto: ya nunca más una afección cutánea visible puso de manifiesto su dolencia.

El cuidar, entonces no es una cuestión de pureza de recursos sino de mejora de las situaciones difíciles. En este caso, las enfermeras hicieron un uso hábil del cuidado al combinar los inhibidores de uso universal y las cremas creadas localmente a partir de hierbas tradicionales. La borradura de los límites entre tradición y modernidad también opera en el otro sentido. En nuestros días, las hierbas tradicionales son con frecuencia empaquetadas y vendidas como si fueran medicamentos modernos (Hardon *et al.*, 2008). Un interesante ejemplo de esto es *Power Magic*, un producto popular neotradicional de Indonesia, que emula las hierbas anteriormente usadas para aumentar la eficacia del pene. En *Power Magic*, las hojas de hierba son reemplazadas por un pañuelo húmedo, al cual se añade una mezcla de productos químicos. Antes de tener sexo, los hombres usan ese tisú para limpiar sus genitales, lo cual, según esperan, impedirá que se produzcan infecciones e, igualmente importante, prolongará sus erecciones. La solución en la que los tejidos son embebidos recibe como añadido un anestésico, que es lo que produce el efecto de prolongación del acto sexual. Los hombres que usan *Power Magic* piensan que son una buena pareja sexualmente porque posponen la eyaculación. Las mujeres con las que se relacionan sexualmente mencionan otras preferencias –más sobre este tema en lo que sigue–. Por ahora, nuestra conclusión es: *Power Magic* es una maraña de cosas. Ensambla objetivos tradicionales (una erección duradera), nuevos temores (infecciones), medicamentos modernos (anestésicos) y un llamativo envase de aspecto biomédico (Hardon y Idrus, 2015).

Las prácticas del cuidado de la salud en el Hemisferio Norte también son eclécticas. En los Países Bajos, en el tratamiento del dolor, los pacientes pueden recibir las dos cosas: analgésicos y acupuntura; también se les puede proporcionar un servicio de asesoramiento y ayuda, además del yoga (De Langen, 2018).

Y no solo se mezclan tradición y modernidad. También la medicina moderna, a pesar de los sueños racionalistas de coherencia, es una amalgama de distintos estilos, enfoques, comprensiones y maneras de hacer las cosas. Tomemos el tratamiento de la aterosclerosis en los vasos de las piernas que hemos mencionado antes. Una operación libera la arteria bloqueada o introduce un paso, de tal modo que la sangre puede fluir nuevamente y esto incrementa la presión sanguínea en las extremidades de la persona afectada. La terapia del caminar no provoca esos cambios, pero alivia el dolor que los pacientes sienten al caminar. Así, estos dos tratamientos no afectan el mismo objeto, no llegan al mismo objetivo. Sin embargo, en los escenarios clínicos aparecen yuxtapuestos (Mol, 2002a). O, en otro ejemplo; los tratamientos de un cáncer avanzado yuxtaponen operaciones que afectan las estructuras anatómicas y remueven el tumor del cuerpo de una persona, con terapias de rayos que destruyen las células tumorosas pero las dejan en el cuerpo, con la quimioterapia que destruye las células en el proceso de la división, con la inmunoterapia que opera fortificando las defensas inmunológicas del paciente (Heldal, 2010). Las diferencias teóricas acerca de lo que es el cáncer son dejadas de lado y en la práctica se combinan diferentes enfoques.

Esto nos recuerda el contraste entre los abordajes desde las “grandes” teorías de las ciencias sociales y los abordajes pragmáticos que están en juego en el presente volumen. Las prácticas del cuidado de la salud no dependen de modos principistas de razonamiento sino que se orientan sobre la base de “lo que funciona”. Este es un fenómeno en el cual los especialistas pragmatistas en ciencias sociales algo pueden inspirarse. La *ética del cuidado* está ciertamente marcada por ese fenómeno: el libro en que Tronto bosqueja por primera vez esa alternativa a la ética de la norma, contiene muchos ejemplos tomados de la enfermería (Tronto, 1993). Sin embargo, hay una salvedad. El pragmatismo puede ciertamente ser una cuestión de poner en suspenso los principios, de modo que se combinen ideas y recursos que funcionan. ¿Pero cuáles son los criterios de que algo “funciona”? Tomemos a los pacientes con aterosclerosis en los vasos de sus piernas. Si una operación “funciona” para mejorar el flujo sanguíneo e incrementar la presión en el tobillo de un paciente (en relación con la de su brazo), mientras que la terapia del caminar funciona para que la gente camine sin dolor –entonces, ¿cuál de las dos “funciona”?– Las dos funcionan de diferente manera, sirven para obtener objetivos diferentes, con costos diferentes y para gente diferente. Más que el hecho de que una es efectiva y la otra no, tienen diferentes efectos. Este es un problema para el tipo de pragmatismo que supone que “funcionar” equivale a “alcanzar” un objetivo que es obvio y va de suyo.⁸ En la práctica, los objetivos rara vez son evidentes por sí mismos. Imaginar a lo largo del camino qué podría ser “bueno” de hacer y adaptarse a ello, es una parte de las prácticas del *cuidado*. Y si hay varios “buenos” en juego simultáneamente, como ocurre habitualmente, cuidar implica mediar entre ellos. Y si las cosas cambian, y si van mejor o peor, se necesitan nuevas adaptaciones, una y otra vez (Lettinga y Mol, 1999; Struhkamp, Mol, y Swierstra, 2009).

Qué vale como bueno en primera instancia

El cuidar puede implicar trabajar en dirección de lo que, en primera instancia, vale como bueno, pero “lo que en primera instancia vale como bueno” no es ni obvio, ni invariable. En el contexto del *cuidado de la salud*, esto fue, en un momento, difícil de expresar. Las apuestas parecían claras: la *vida* tenía que ser defendida contra la *muerte* y la *salud* era preferible a la *enfermedad*. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX, la pregunta sobre qué es bueno se volvió muy importante para el cuidado de la salud. Por ejemplo, en el campo del tratamiento del cáncer, las enfermeras comenzaron a destacar que unos pocos días, semanas o incluso meses extras de vida no siempre son beneficiosos para los pacientes. Porque, si el tiempo extra se obtiene mediante tratamientos exigentes, hay mucho que decir acerca de una muerte más temprana, más tranquila, más digna (Klinkenberg *et al.*, 2004). La *salud*, a su vez, puede ser un gran bien, ¿pero qué parámetros de salud se debe sopesar? Los parámetros que nos brinda el laboratorio parecen los mejores porque son fáciles de manejar, mientras que

8 Hay una marcada diferencia entre la tradición inglesa del pragmatismo que emergió históricamente en relación con las duplas problemas/soluciones bastante obvias y la sociología pragmática francesa, la cual, desde el comienzo, se ocupó de la coexistencia de *mundos* o *economías del valor* diferentes. Ver: Boltanski y Thévenot (2006), Dodier (1993).

los parámetros clínicos no se rigen por los números y por eso pueden ser considerados demasiado vagos. Pero tomemos nuevamente la situación de la gente con aterosclerosis en su pierna. Esa gente puede estar principal y primeramente interesada en el objetivo del tratamiento que consiste en “no más dolor al caminar”. Sin embargo, el dolor no puede ser medido desde afuera, solo los pacientes tienen acceso directo a él. Esta es la razón por la cual en los exámenes clínicos se les dio precedencia a otros parámetros, tales como la presión sanguínea en el tobillo (comparada con la del brazo). Esto significa que, durante bastante tiempo, los exámenes clínicos establecieron que la terapia del caminar no “funcionaba”. Sólo fue considerada efectiva en los escenarios donde la automanifestación del paciente aparecía como suficientemente confiable (MoI, 2002b).

En primera instancia, entonces cosas diferentes pueden contar como *buenas* y diferentes *bienes* pueden sugerir diferentes actividades. Si una de ellas es priorizada sobre las otras, esto puede resultar conveniente para todos los involucrados, pero también puede suscitar el cuestionamiento. De ahí que comprometerse con el cuidado no suministra un bien inequívoco y común. Pensar que es así es otro sueño romántico (Puig de la Bellacasa, 2017).

Las prácticas del cuidado, como las otras prácticas, están llenas de tensiones. Tomemos el caso de las bicicletas eléctricas: estas pueden ser maravillosas para gente que tiene que cubrir distancias largas, o que tiene músculos debilitados, pero que, a su vez, convierten la coreografía del bicicletear en algo considerablemente más difícil para el resto de los ciclistas. Estas tensiones no siempre son fácilmente reconocibles por todos los que participan en una práctica. Algunos bienes desaparecen con demasiada facilidad en el trasfondo. Por ejemplo, en entrevistas con pacientes bajo tratamiento de cáncer de mama, los investigadores en ciencias sociales encontraron que muchas de ellas estaban realmente preocupadas por el distanciamiento social que sobreviene con la pérdida del cabello. Se lo dijeron a sus médicos, pero estos ignoraron el hecho. Puesto que los doctores estaban concentrados en cuestiones de vida y muerte, no podían creer que la pérdida del cabello en esas pacientes podía constituir un problema serio (Pols, 2013). Y mientras los hombres que en Indonesia usan *Power Magic* esperan que posponiendo la eyaculación aumenta el placer de sus parejas mujeres, estas revelaron en entrevistas que sentían que esas relaciones prolongadas duraban demasiado tiempo y resultaban demasiado cansadoras (Hardon y Idrus, 2015).

A veces, diferentes bienes son formulados por gente diferente, pero la *gente* no siempre marca la diferencia.⁹ Las *circunstancias* pueden hacerlo también. Por ejemplo, diagnosticar la anemia clínicamente, observando los párpados y las uñas, es difícil si las desviaciones de la norma son solo ligeras. Ese procedimiento suele ser más exitoso en escenarios pobres en recursos donde la gente sufre de anemia severa y donde, en consecuencia, los síntomas clínicos son más pronunciados. También ayuda el hecho de que un sobrediagnóstico de anemia no constituye un drama: las píldoras de hierro son baratas y tienen pocos efectos laterales. Los diagnósticos de laboratorio, por el contrario, pueden ser *buenos* en cuanto ofrecen

⁹ Hay también “compensaciones” complicadas –o más bien tragedias– en el cuidado de los animales –donde ejemplares potencialmente infectados son sacrificados en la esperanza de salvar así un rebaño más grande– (Ver Law, 2010).

mayor precisión, pero en escenarios pobres en recursos la bondad de esos diagnósticos puede ser fácilmente contrabalanceada por el riesgo de propagar la malaria o el Sida a través de agujas infectadas (Mol y Law, 1994). Esto indica que diferentes bienes pueden estar vinculados con cursos posibles de acción diferentes. Igualmente, un bien puede ser impedido por otro. Por ejemplo, si una es una enfermera que trabaja en Uganda manteniendo bajo secreto su condición VIH positiva, esto es bueno en cuanto ayuda a que una sea aceptada como enfermera profesional y evite la estigmatización. Pero, al mismo tiempo, es malo en cuanto impide a la enfermera compartir sus experiencias con sus pacientes portadores de Sida y, así, ganar la confianza de ellos (Kyakuwa y Hardon, 2012). Además, lo que hoy resulta *bueno* tiende a cambiar con el *curso del tiempo*. En 1990, el Estado de Zimbabwe donó bombas de agua con dos objetivos: proveer a las aldeas con agua limpia para beber y fortalecer el poder del Estado. Dos décadas más tarde, las cosas habían cambiado. Mientras que para los aldeanos el agua limpia seguía siendo algo bueno, ya no era una preocupación pública. El agua limpia había sido privatizada y se había convertido en una mercadería comercializable, patentada, pensada para el uso individual, tal como el LifeStraw® (Redfeld, 2016).

Al investigar lo que en primera instancia aparece como *bueno* en las prácticas del cuidado tiene vínculos intelectuales con otro aspecto de las ciencias sociales, el que concierne a la calificación, evaluación o valoración (Kuipers y Franssen, 2021). Los investigadores de este campo se preguntan cómo ocurre qué situaciones o entidades lleguen a ser clasificadas como *buenas* o *malas* como parte de prácticas sociales y materiales complejas. La investigación que sigue tiene mucho que ofrecer a los estudios de las prácticas del cuidado de la salud, pero también se pueden sacar enseñanzas en el otro sentido. Por ejemplo, la enseñanza de que los juicios verbales pueden ser completados o reemplazados por apreciaciones actuadas en silencio (Pols, 2005). O aquella otra de que, en lugar de formular juicios, el recurso a las acciones para obtener una mejora para la mayoría (Mol, 2006). En los Países Bajos, la priorización de la intervención sobre el conocimiento era claramente evidente cuando un tratamiento del Sida aún no estaba disponible. Mientras en otros muchos países se impuso entre los infectados el cometido de no expandir la enfermedad, en los Países Bajos todos fueron avisados de protegerse a sí mismos. El virus fue considerado como una amenaza que debía ser controlada colectivamente. Incluso los que estaban en una situación de riesgo no recibieron ningún consejo de hacerse un test. ¿Cuál era en definitiva la importancia de conocer la condición de VIH positivo si no había tratamiento, nada que uno pudiera hacer? Solo se aconsejó buscar un diagnóstico cuando los inhibidores del Sida entraron en escena (Duyvendak, 1995).¹⁰ Esto indica que desarrollar en la práctica divisiones entre bueno y malo no es lo mismo que formular un juicio, en cambio las divisiones entre bueno y malo pueden ser desarrolladas mediante la intervención, actuando contra un *mal* particular y promoviendo lo que se estima como *bueno* mediante las prácticas del *cuidado*.

10 Con respecto a la situación francesa, ver Dodier (2015). La cuestión de cómo las prácticas del cuidado de la salud difieren entre los países o las regiones o las modalidades de los seguros, etc. es interesante por derecho propio. Para un buen ejemplo de cómo esto puede ser analizado, ver Pasveer and Akrich (2001).

Esto tiene consecuencias para los investigadores interesados en estudiar asuntos relacionados a las prácticas de valoración. Puesto que encontrar lo que en “primera instancia cuenta como bueno” preguntando a la gente sobre sus valores, objetivos y apreciaciones puede no ser el mejor camino. En cambio, las valoraciones de primera instancia pueden también hablar a partir de lo que la gente hace. Es a partir de la toma de la píldora como las mujeres ponen en escena su esperanza de evitar demasiados embarazos. Es a través de la fabricación de una crema suavizante a partir de unas hierbas como las enfermeras representan una piel que pica como algo molesto. Es asumir todo el trabajo que implica el calibrar las dosis de insulina, las cantidades de alimento ingeridos y el ejercicio como la gente con diabetes muestra que obtener “un nivel estable de azúcar en la sangre vale la pena”. Prácticas similares de valoración ocurren más allá del cuidado de la salud. Es el que los ciclistas estén atentos como ponen en acción la evitación de accidentes como algo importante. Es a partir de la construcción de rutas de larga distancia como los gobiernos manifiestan su respeto por el transporte automotor. Es a través de la comprar, cortar y cocinar como los cocineros ponen de relieve la maravilla de una comida bien hecha. Los barrenderos, más allá de sus preferencias personales, nos confirman que lo limpio es bueno cuando se llevan la basura de los aparcaderos de bicicletas y limpian las calles. De la misma manera, es a partir de la escritura que los sociólogos celebran extensas reflexiones y experimentan atentamente con palabras.

Para concluir

Se considera que los conceptos son herramientas que, como tales, no deberían imponerse al analista sino servir al análisis. En este ensayo, hemos llevado al lector a través de varias iteraciones del concepto de *cuidar* con el cual hemos trabajado durante cuatro décadas, encontrándolo cada vez más estimulante. Aunque la mayor parte de nuestros ejemplos provienen del cuidado de la salud, nuestro interés no está solo en ese dominio social, sino más bien, en estudiar el *cuidar* como una práctica cotidiana: una manera peculiar de comprometerse consigo mismo, con los otros y con los entornos que han sido promovidos dentro de ese dominio, pero igualmente importante en otras esferas. Incluso en escenarios donde hasta ahora el término “cuidar” es usado rara vez, puede bien servir a tu análisis –haz la prueba–. La versión de *cuidar* que ofrecemos aquí, es procedente de una investigación en la que estamos comprometidas, no es una intervención concentrada, desarrollada en un momento aislado. Antes bien, asume una forma procesal. Esto puede seguir un libreto bastante rígido o, más bien, adaptarse una y otra vez, convirtiendo el cuidado en un proceso iterativo de experimentación. Las técnicas y los conocimientos, en plural, que habilitan el *cuidado* son heterogéneos y, porque son concebidos como transformativos, también ellos se transforman. La actividad del *cuidado* no es asumida por individuos aislados sino que se extiende sobre un amplio rango de personas, herramientas e infraestructuras. Dichas prácticas del *cuidado* no se opone a la tecnología sino la incluye. La tecnología implicada no suministra un control pero necesita ser manejada con cuidado, mientras que, a su vez, está destinada a funcionar solo en la medida en que se cuida de ella.

El *cuidar*, como sugerimos, no está manejado por la norma, no está investido en principios. En cambio, hace uso de una variedad de recursos que pueden funcionar todos, incluso de distintas maneras. Los diversos fragmentos y piezas que se yuxtaponen en el cuidado no constituyen un *todo* armonioso libre de fricciones. El hecho de que las prácticas del cuidado estén llenas de tensiones no impide sino que ayuda a mantener vivos enfoques contrastantes. Cuando la diversidad no es mitigada por estándares uniformes, un bienvenido reservorio de posibilidades alternativas está disponible cuando se requieren las adaptaciones. En ese contexto, enfatizar modos de operar que tienden a permanecer ocultos no es una crítica sino una contribución. Es su propio modo de cuidado, desde que constituye una tentativa de mejoría. Invita a introducir en la situación un ajuste o una alternativa, algo que podría funcionar para promover este o aquel bien.

¿Pero cuál bien? ¿Qué *es* bueno –aquí, ahora–? Intentos de poner en palabras los distintos bienes pertinentes a las prácticas del cuidado, ponen de manifiesto que ellos divergen. Entonces, más tensiones. A esto se añade que las actividades del cuidado rara vez son buenas *sin más*. Los efectos tienden a ser acompañados con efectos laterales, tendencias positivas con tendencias negativas. Los buenos resultados pueden tener perfiles trágicos. Pero mientras muchos problemas son crónicos y no ceden, una manera de vivir con ellos es con frecuencia preferible a otra. Además, aunque las mejoras no se materialicen, puede valer la pena seguir intentando. Una y otra vez (Dányi, 2020).

Todo lo cual significa que el elogio pragmático de “lo que funciona”, si es preferible a las leyes fijas y los principios rígidos, solo llega hasta ahí. Lo que funciona para quién, de qué manera, bajo qué circunstancias, con respecto a qué – siempre hay mucho por detallar y por explorar–. Esto no se puede hacer de una vez y para todo, porque lo que se espera no es lo que se logra y lo que se logra probablemente incluya sorpresas desagradables. Lo que es y lo que no es, bueno o malo o ambos, nunca alcanzan un reposo. Así es el *cuidar*.

Es decir, aquí es donde estamos ahora respecto de ese término. Tenemos la curiosidad de ver, dónde puede llevarte, y a donde lo puedes llevar, si lo usas como un concepto flexible y, si al ponerlo en acción en tu propia investigación, lo enriqueces.

Referencias bibliográficas

Abrahamsson, Sebastian, and Endre Dányi (2019). “Becoming Stronger by Becoming Weaker: The Hunger Strike as a Mode of Doing Politics.” *Journal of International Relations and Development* 22: 882–98.

Akrich, Madeleine (1992). “The De-Scriptio of Technical Objects.” In *Shaping Technology/ Building Society*, edited by Wiebe Bijker and John Law, 215–24. Cambridge: MIT Press.

Akrich, Madeleine, and Bernike Pasveer (2000). “Multiplying Obstetrics: techniques of Surveillance and Forms of Coordination.” *Theoretical Medicine and Bioethics* 21: 63–83.

Benouniche, Maya, Zwarteveen, Margreet and Kuper, Marcel (2014). "Bricolage as Innovation: Opening the Black Box of Drip Irrigation Systems." *Irrigation and Drainage* 63(5): 651–58.

Bensing, Jozien (1991). "Doctor-Patient Communication and the Quality of Care." *Social Science & Medicine* 32(11): 1301–10.

Boltanski, Luc, and Thévenot, Laurent (2006). *On Justification: Economies of Worth*. Princeton: Princeton University Press.

Both, Rosalijn (2015). "Emergency Contraceptive Use in Addis Ababa, Ethiopia: Challenging Common Assumptions About Young People's Contraceptive Practices." *Reproductive Health Matters* 23(45): 58–67.

Bowden, Peta (2000). "An 'Ethic of Care' in Clinical Settings: Encompassing 'Feminine' and 'Feminist' Perspectives." *Nursing Philosophy* 1(1): 36–49.

Brannelly, Tula (2006). "Negotiating Ethics in Dementia Care: An Analysis of an Ethic of Care in Practice." *Dementia* 5(2): 197–212.

Brugère, Fabienne (2017). *L'éthique du 'care': Que sais-je?* [*The Ethics of Care: What Do I Know?*] Paris: Presses Universitaires de France.

Corbin, Juliet, and Anselm Strauss. 1988. *Unending Work and Care: Managing Chronic Illness at Home*. San Francisco: Jossey-Bass.

Dányi, Endre (2020). "Búskomor Politics: Practicing Critique in the Ruins of Liberal Democracy." In *On Other Terms: Interfering in Social Science English*, edited by Annemarie Mol and John Law, 96–108. Sociological Review Monograph. London: Sage Publications.

De Laet, Marianne, and Mol, Annemarie (2000). "The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology." *Social Studies of Science* 30(1): 225–63.

De Langen, Maja (2018). *Interactions with Persistent Pain: Knowing and Enacting the Painful Body*. MA thesis, Department of Anthropology, University of Amsterdam.

De Swaan, Abram (1982). *De mens is de mens een zorg: Opstellen 1971–1981* [*One Human Is the Object of Care of Another Human: Essays 1971–1981*]. Amsterdam: Meulenhof.

De Swaan, Abram (1988). *In Care of the State: Health Care, Education and Welfare in Europe and the USA in the Modern Era*. Cambridge: Polity Press.

De Wilde, Mandy, and Jan Willem Duyvendak (2016). "Engineering Community Spirit: The Pre-Figurative Politics of Affective Citizenship in Dutch Local Governance." *Citizenship Studies* 20(8): 973–93.

Dodier, Nicolas. 1993. "Action as a Combination of 'Common Worlds.'" *The Sociological Review* 41(3): 556–71.

Dodier, Nicolas (2015). *Leçons politiques de l'épidémie de sida* [Political Lessons of the AIDS Epidemic]. Paris: Éditions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Duyvendak, Jan Willem (1995). "De Hollandse aanpak van een epidemie: Of waarom Act Up! in Nederland niet kon doorbreken" [The Dutch Way of Handling an Epidemic: Or Why Act Up! Could Not Emerge in the Netherlands]. *Acta Politica* 2: 189–214.

Elias, Norbert (1978). *What Is Sociology?* New York: Columbia University Press.

Fisher, Berenice, and Tronto, Joan (1990). "Toward a Feminist Theory of Caring." In *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, edited by Emily Abel and Margaret Nelson, 35–62. Albany, NY: SUNY Press.

Gilligan, Carol (1977). "In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and of Morality." *Harvard Educational Review* 47(4): 481–517.

Habermas, Jürgen (2015) [1981]. *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and Systems, a Critique of Functionalist Reason*. Hoboken, NJ: John Wiley and Sons. (Hay traducción española: *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1981)

Hardon, Anita (1997). "Women's Views and Experiences of Hormonal Contraceptives: What We Know and What We Need to Find Out." In *Beyond Acceptability: Users' Perspectives on Contraception*, edited by T.K. Sundari Ravindran, *et al.*, 68–77. London: Reproductive Health Matters for the World Health Organization.

Hardon, Anita, Desclaux, Alice, Egrot, Marc, Emmanuelle Simon, Emmanuelle, Micollier, Evelyne and Kyakuwa, Margaret (2008). "Alternative Medicines for AIDS in Resource-Poor Settings: Insights from Exploratory Anthropological Studies in Asia and Africa." *Journal Ethnobiology and Ethnomedicine* 4: 16.

Hardon, Anita, and Dilger, Hans-Jörg (2011). "Special Issue Introduction: Global AIDS Medicines in East African Health Institutions." *Medical Anthropology* 30(2): 136–57.

Hardon, Anita, and Nurun Ilmi Idrus, Nurun (2015). "Magic Power: Changing Gender Dynamics and Sex-Enhancement Practices Among Youths in Makassar, Indonesia." *Anthropology & Medicine* 22(1): 49–63.

Hardon, Anita, and Moyer, Eileen (2014). "Editorial. Anthropology of AIDS: Modes of Engagement." *Medical Anthropology* 33(4): 255–62.

Hardon, Anita and Posel, Deborah (2012). "Editorial Introduction: Secrecy as Embodied Practice: Beyond the Confessional Imperative." *Culture, Health & Sexuality* 14: 1–13.

Hardon, Anita, et al. (2007). "Hunger, Waiting Time and Transport Costs: Time to Confront Challenges to ART Adherence in Africa." *AIDS Care* 19(5): 658–65.

Hardon, Anita, et al. (2019). "Sexual and Reproductive Self Care Among Women and Girls: Insights from Ethnographic Studies." *British Medical Journal* 365: L1333.

Heldal, Frode (2010). "Multidisciplinary Collaboration as a Loosely Coupled System: Integrating and Blocking Professional Boundaries with Objects." *Journal of Interprofessional Care* 24(1): 19–30.

Heritage, John, and Maynard, Douglas W (2006). "Problems and Prospects in the Study of Physician-Patient Interaction: 30 Years of Research." *Annual Review of Sociology* 32: 351–74.

Herzlich, Claudine, and Pierret, Janine. (1984). *Malades d'hier, malades d'aujourd'hui: de la mort collective au devoir de guérison* [*The Sick of Yesterday, the Sick of Today: From Collective Death to the Obligation to Heal*]. Paris: Payot.

Hochschild, Arlie (1989). *The Second Shift: Working Families and the Revolution at Home*. London: Penguin.

Hochschild, Arlie (2012). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

Honig, Bonnie (1994). "Difference, Dilemmas, and the Politics of Home." *Social Research* 61(3): 563–97.

Klinkenberg, Marianne, Willems, Dick, Onwuteaka-Philipsen, Bregje, Deeg, Dorly and van der Wal, Gerrit (2004). "Preferences in End-of-Life Care of Older Persons: After-Death Interviews with Proxy Respondents." *Social Science & Medicine* 59(12): 2467–77.

Kuipers, Giselinde (2012). "The Rise and Decline of National Habitus: Dutch Cycling Culture and the Shaping of National Similarity." *European Journal of Social Theory* 16(1): 17–35.

Kuipers, Giselinde and Franssen, Thomas (2021). "Qualification" in Bowen, John R., Dodier, Nicolas, Duyvendak, Jan Willem and Hardon, Anita (2021). *Pragmatic Inquiry. Critical Concepts for Social Sciences*, Routledge.

Kulick, Don, and Rydström, Jens (2015). *Loneliness and Its Opposite: Sex, Disability, and the Ethics of Engagement*. Durham: Duke University Press.

Kyakuwa, Margaret and Hardon, Anita (2012). "Concealment Tactics Among HIV-Positive Nurses in Uganda." *Culture, Health & Sexuality* 14(1): 123–33.

Latour, Bruno (1996). *Aramis, or, the Love of Technology*. Cambridge: Harvard University Press.

Law, John (2002). *Aircraft Stories: Decentering the Object in Technoscience*. Durham: Duke University Press.

Law, John (2010). "Care and Killing: Tensions in Veterinary Practice." In *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*, edited by Annemarie Mol, Ingunn Moser, and Jeannette Pols, 57–72. Berlin: Transcript.

Law, John, and Joks, Solveig (2018) "Indigeneity, Science, and Difference: Notes on the Politics of How." *Science, Technology, & Human Values* 44(3): 424–47.

Lettinga, Ant and Mol, Annemarie (1999). "Clinical Specificity and the Non-Generalities of Science." *Theoretical Medicine and Bioethics* 20(6): 517–35.

Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage* [*The Savage Mind*]. Paris: Plon (Hay traducción española: *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964).

Mol, Annemarie (1987). "Eet mama ons op? En andere verhalen over moedertje staat" [Does Mama Gobble Us Up? And Other Stories About Mother State]. *Groniek* 97: 9–25.

Mol, Annemarie (2000). "What Diagnostic Devices Do: The Case of Blood Sugar Measurement." *Theoretical Medicine and Bioethics* 21: 9–22.

Mol, Annemarie (2002a). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.

Mol, Annemarie (2002b). "Cutting Surgeons, Walking Patients: Some Complexities Involved in Comparing." In *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, edited by John Law and Annemarie Mol, 218–57. Durham: Duke University Press.

Mol, Annemarie (2006). "Proving or Improving: On Health Care Research as a Form of Self-Reflection." *Qualitative Health Research* 16(3): 405–14.

Mol, Annemarie (2008). *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. London: Routledge.

- Mol, Annemarie, and Berg, Marc** (1994). "Principles and Practices of Medicine." *Culture, Medicine and Psychiatry* 18(2): 247–65.
- Mol, Annemarie and Law, John** (1994). "Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology." *Social Studies of Science* 24(4): 641–71.
- Mol, Annemarie, and Law, John** (2004). "Embodied Action, Enacted Bodies: The Example of Hypoglycaemia." *Body & Society* 10(2–3): 43–62.
- Mol, Annemarie, Moser, Ingunn and Pols, Jeannette.** (2010). "Care: Putting Practice into Theory." In *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*, edited by Mol, Annemarie, Moser, Ingunn and Pols, Jeannette 7–27. Berlin: Transcript.
- Moser, Ingunn** (2005). "On Becoming Disabled and Articulating Alternatives: The Multiple Modes of Ordering Disability and Their Interferences." *Cultural Studies* 19(6): 667–700.
- Moser, Ingunn** (2010). "Perhaps Tears Should Not Be Counted But Wiped Away? On Quality and Improvement in Dementia Care." In *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*, edited by Annemarie Mol, Ingunn Moser, and Jeannette Pols, 277–300. Berlin: Transcript.
- Paperman, Patricia** (2013). *Care et sentiments [Care and Feelings]*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pasveer, Bernike, and Akrich, Madeleine** (2001). "Obstetrical Trajectories." In *Birth by Design: Pregnancy, Maternity Care, and Midwifery in North America and Europe*, edited by DeVries, Raymond, Wrede, Sirpa, van Teijlingen, Edwin and Benoit, Cecilia, 229–42. London: Routledge.
- Pols, Jeannette** (2005). "Enacting Appreciations: Beyond the Patient Perspective." *Health Care Analysis* 13(3): 203–21.
- Pols, Jeannette** (2006). "Washing the Citizen: Washing, Cleanliness and Citizenship in Mental Health Care." *Culture, Medicine and Psychiatry* 30(1): 77–104.
- Pols, Jeannette** (2012). *Care at a Distance: On the Closeness of Technology*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Pols, Jeannette** (2013). "Through the Looking Glass: Good Looks and Dignity in Care." *Medicine, Health Care and Philosophy* 16(4): 953–66.
- Pols, Jeannette, and Moser, Ingunn** (2009). "Cold Technologies Versus Warm Care? On Affective and Social Relations With and Through Care Technologies." *Alter: European Journal of Disability Research* 3(2): 159–78.

Porter, Elisabeth J. (2006). "Can Politics Practice Compassion?" *Hypatia* 21(4): 97–123.

Puig de la Bellacasa, Maria (2017). *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rathgeber, Eva (1996). "Women, Men, and Water-Resource Management in Africa." In *Water Management in Africa and the Middle East: Challenges and Opportunities*, edited by Eglal Rached, Eva Rathgeber, and David Brooks, 49–69. Ottawa: IDRC.

Redfeld, Peter (2016). "Fluid Technologies: The Bush Pump, the LifeStraw® and Microworlds of Humanitarian Design." *Social Studies of Science* 46(2): 159–83.

Rose, Nikolas, and Miller, Peter (2013). *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*. Hoboken, NJ: John Wiley and Sons.

Sloterdijk, Peter (2011). *Spheres Trilogy: An Investigation of Humanity's Engagement with Intimate Spaces*. Los Angeles, CA: Semiotext(e).

Struhkamp, Rita, Mol, Annemarie and Swierstra, Tsjalling (2009). "Dealing with In/Dependence: Doctoring in Physical Rehabilitation Practice." *Science, Technology, & Human Values* 34(1): 55–76.

Ticktin, Miriam I. (2011). *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*. Berkeley: University of California Press.

Tronto, Joan (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Hove, East Sussex: Psychology Press.

Tronto, Joan (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.

Watters, Charles (2007). "Refugees at Europe's Borders: The Moral Economy of Care." *Transcultural Psychiatry* 44(3): 394–417.

Weeks, Kathi (2011). *Feminism, Marxism, Anti-Work Politics, and Postwork Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

Whyte, Susan, van der Geest, Sjaak and Hardon, Anita (2002). *Social Lives of Medicines*. Cambridge: Cambridge University Press.

RESEÑAS

El Smartphone Global: Más allá de una tecnología para jóvenes

Daniel Miller, Laila Abed Rabho, Patrick Awondo, Maya de Vries, Marília Duque, Pauline Garvey, Laura Haapio-Kirk, Charlotte Hawkins, Alfonso Otaegui, Shireen Walton y Xinyuan Wang
Londres, UCL Press
2021, 342 pp.



por **Victoria Irisarri**

Becaria Postdoctoral Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de San Martín
orcid.org/0000-0002-4877-7519



CÓMO CITAR ESTA RESEÑA: El Smartphone Global: Más allá de una tecnología para jóvenes. De Daniel Miller, Laila Abed Rabho, Patrick Awondo, Maya de Vries, Marília Duque, Pauline Garvey, Laura Haapio-Kirk, Charlotte Hawkins, Alfonso Otaegui, Shireen Walton y Xinyuan Wang. Victoria Irisarri, Etnografías Contemporáneas, 9 (16). pp 260-263.

El nuevo libro *El Smartphone Global: más allá de una tecnología para jóvenes*, producto de una investigación etnográfica colectiva, brinda un enfoque y hallazgos únicos sobre un objeto globalizado: el teléfono inteligente. En el marco del proyecto *The Anthropology of Smartphones and Smart Aging* (ASSA), financiado por el *European Research Council* (ERC), esta investigación se centró en comprender los usos y significaciones de los llamados teléfonos inteligentes entre personas en proceso de envejecimiento. El libro parte de una serie de premisas desarrolladas a lo largo del trabajo que estructuran el núcleo del argumento. En primer lugar, cuestiona un sentido común dominante de que el uso intensivo y de cierta *expertise* de los *smartphones* es predominio de los jóvenes. A partir de una inmersión en la vida cotidiana de personas de grupos etarios que no se asocian automáticamente con la tecnología digital, este trabajo da

cuenta de cómo la emergencia de este dispositivo impactó en el modo personal y colectivo de gestión de la salud. A su vez, desnaturaliza la noción de teléfono inteligente. Lejos de adoptar una categoría producida desde el mercado, y muchas veces asumida desde las ciencias sociales, este estudio parte del concepto de “inteligencia desde abajo” para mostrar que el teléfono solo puede volverse inteligente mediante el trabajo humano artesanal que personaliza cada dispositivo y lo vuelve “inteligente” en esa relación. Por último, el libro da un paso más y repone uno de los interrogantes clásicos de la antropología sobre qué es ser humano para preguntarse por qué tipo de intimidad antropomórfica particular se genera en la relación con los *smartphones*. Estos artefactos –como lo hicieron antes otros– se tornaron prótesis del cuerpo, amplían la memoria (que como la humana puede potencialmente perderse) y transforman los modos de percibir y relacionarse con el mundo.

Daniel Miller es profesor y cofundador del centro pionero en Antropología Digital en University College London (UCL). Al igual que en su proyecto anterior, *Why We Post*, que estuvo centrado en comprender los usos de las redes sociales a nivel global, vuelve en este volumen a apostar por el trabajo colectivo para la producción etnográfica. Para descubrir los usos y significados localizados del *smartphone* conformó un equipo de 11 investigadoras que durante 16 meses se insertaron en diversas ciudades del mundo: Alfonso Otaegui en Santiago de Chile; Charlotte Hawkins en Kampala, Uganda; Daniel Miller en Cuan, Irlanda; Laila Abed Rabho y Maya de Vries en Al-Quds, Jerusalén Este; Laura Haapio-Kirk en Kōchi y Kioto, Japón; Marília Duque en Bento, San Pablo, Brasil; Patrick Awondo en Yaundé, Camerún; Pauline Garvey en Dublín, Irlanda; Shireen Walton en NoLo, Milán, Italia y Xinyuan Wang en Shanghai, China. El emplazamiento en cada lugar fue a través de diversas estrategias teórico-metodológicas, que permitieron formas específicas de construcción de una trama de relaciones y, por ende, de un trabajo de campo particular. La flexibilidad del método etnográfico habilitó a que cada investigador decidiera cuál era su mejor opción. Así, algunos de los y las integrantes del equipo brindaron talleres para adultos mayores sobre el uso de WhatsApp y otras herramientas disponibles en los teléfonos inteligentes; otros se insertaron en actividades comunitarias en iglesias o centros de migrantes; finalmente, finalmente están quienes realizaron caminatas diarias con sus interlocutores, se unieron a un coro o a grupos de costura.

Si bien el método comparativo nunca desapareció totalmente, como señala el antropólogo Matei Candea, éste había quedado relegado a un positivismo considerado ingenuo. En este libro la apuesta por el método comparativo revierte ese supuesto y lo convierte en uno de sus puntos fuertes. Este tipo de análisis se destaca principalmente a partir de dos actividades: a lo largo del trabajo de campo, una vez por mes, los investigadores compartieron notas para interrogar comparativamente categorías específicas. Luego, al momento de la escritura, el análisis comparativo se plasmó a lo largo del libro para dar cuenta de las diferencias y similitudes en los usos y significaciones de los *smartphones*. El análisis comparativo no se desarrolla a partir de una división entre “nosotros” y los “otros”, sino que, aunque no totalmente teorizada en su propuesta, se da a través del contraste entre las diversas situaciones de trabajo del campo.

El libro, dividido en nueve capítulos, propone un recorrido que combina debates históricos sobre la emergencia y conceptualización de los teléfonos inteligentes con los usos cotidianos que diversos grupos de personas hacen de ellos. Así, el primer capítulo presenta la construcción del objeto de estudio, separando al *smartphone* de “un tipo más” de teléfono, para darle una definición propia a partir del concepto de “inteligencia desde abajo”. En esta parte también se delinean las estrategias metodológicas, que luego están ampliadas en el Apéndice: metodología y contexto (sección sumamente útil para el posible desarrollo de investigaciones similares o como insumo pedagógico). El capítulo dos aborda los discursos que, con sentidos contradictorios y ambivalentes, diferentes actores elaboran sobre los *smartphones*, discursos principalmente cargados por debates políticos y morales, y busca mostrar cómo difieren de lo que las personas realmente hacen con estos dispositivos. El tercer capítulo, además de abordar las diferencias de acceso a los dispositivos digitales y a la conexión, continúa una conversación que comenzó en el proyecto anterior, *Why We Post*, que permite comprender cómo los teléfonos inteligentes no pueden ser estudiados como elementos aislados, sino como una “ecología de pantallas” en donde el uso de una interfase tiene sentido en relación con las otras.

Los capítulos cuatro, cinco y seis condensan una serie de conceptos que aportan innovación y densidad teórica para el análisis del *smartphone* como fenómeno contemporáneo. Por un lado, la investigación muestra la centralidad del WhatsApp en la vida cotidiana. Para la gestión digital de la salud parece importar más la capacidad que tiene esta aplicación de generar vínculos que las características específicas de aquellas diseñadas para temas médicos. A su vez, el *smartphone* brinda una nueva experiencia, la de “oportunismo perpetuo” o permanente, un objeto conectado con otros que está siempre disponible. Esta noción tiene su contracara, mencionada en la investigación pero menos explorada, que es la de “presión perpetua”: un dispositivo que al mismo tiempo se vuelve posibilidad y demanda. Por último, los capítulos siete, ocho y nueve abren discusiones sobre el envejecimiento y su relación con el *smartphone*. Similar al análisis desarrollado por Claude Lévi-Strauss en *La Lección de Escritura*, célebre análisis incluido en *Tristes Trópicos*, podemos inferir que quienes dominan las habilidades para el manejo del *smartphone*, detentan poder. En general, suelen ser las generaciones más jóvenes, pero también se producen nuevas divisiones intrageneracionales que dependen del desarrollo de nuevas capacidades como el saber buscar información.

Daniel Miller, coordinador del equipo de investigación, además de ser un antropólogo reconocido por sus aportes a los debates sobre cultura material y antropología digital, ha sostenido a lo largo del tiempo un compromiso político con el acceso abierto de la producción académica y su posible incidencia en las políticas y los debates públicos. Como parte de este posicionamiento, todos los libros producidos bajo el paraguas de este proyecto están disponibles de forma gratuita. El libro, elaborado en un lenguaje accesible, busca lectores no solo del mundo académico, explorando nuevas plataformas y recursos digitales. Así, se complementa con un sitio web y un blog que proveen una serie de videos cortos y fotografías que resumen e ilustran algunos de los conceptos teóricos y estrategias metodológicas del trabajo de campo. Así, por ejemplo, es posible recorrer

a través de la mirada de la investigadora Laura Haapio-Kirk la zona rural de Kōchi en Japón, para descubrir dos conceptos centrales como son *honna* y *tate-mae* que hacen a la noción particular de persona de ese país o cómo el *smartphone* pasa de ser una línea telefónica a una conexión vital frente a catástrofes climáticas. O en el caso de Adolfo Otaegui conocemos cómo durante la pandemia de COVID-19 migrantes peruanos en Santiago de Chile estrecharon relaciones familiares a la distancia y hasta pudieron compartir sesiones de estudio a través de WhatsApp. Cada uno de los sitios etnográficos cuenta con múltiples recursos audiovisuales que muestran de forma relativamente sencilla, breve y atractiva los principales resultados de este trabajo.

Este libro es un aporte original a los procesos de una antropología de lo digital y a los estudios sobre medios de comunicación, que aporta la construcción de un nuevo objeto de investigación y un modo de abordarlo. Al mismo tiempo, se presenta como un formato novedoso que hace de la escritura y la presentación de resultados un espejo del propio objeto: asume lo digital no sólo como su objeto de investigación, sino como un lenguaje contemporáneo que afecta a la propia antropología.

La fuerza de la no violencia

Judith Butler
Buenos Aires, Editorial Paidós
2020, 254 pp.



por **Eliana Millán**

Docente y Estudiante de Antropología Social y Cultural.
Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales,
Universidad Nacional de San Martín
orcid.org/0000-0001-9730-9909
millaneliana@gmail.com



CÓMO CITAR ESTA RESEÑA: La fuerza de la no violencia. De Judith Butler. Eliana Millán, *Etnografías Contemporáneas*, año 9, N° 16. pp 264-267.

Existen varias razones por las cuales nombrar “manifiesto político” al presente libro de Judith Butler (2020), quien nos conduce a la reflexión sobre la idea de que la *no violencia* no es una forma pasiva, individualista o sin sentido de acción, sino una verdadera fuerza ante el atropello mundial en materia de derechos humanos, no humanos, desigualdades y discriminaciones de clase, género, raza, etc. La autora, a lo largo de su libro, reafirma la necesidad de una ética de la no violencia que opere de forma colectiva superando la *violencia* como práctica habitual ejercida de arriba hacia abajo y de forma horizontal. A través de un revisionismo histórico y la recuperación de argumentos tomados de autores como Freud, Fanon, Haraway y Benjamín, introduce novedosas miradas sobre una problemática exhaustivamente trabajada en las ciencias sociales: los usos y permisos de las violencias.

El libro se organiza en cuatro capítulos y un apartado final que responden a diferentes ejes de análisis. En el primero se analiza la forma ética de la no violencia dentro del campo de la fuerza de la violencia misma. A través de argumentos sólidos y de la recuperación de conceptos, propios y ajenos, la pluma de Butler nos lleva a la reflexión sobre cuestiones que tenemos normalizadas o naturalizadas. Según ella la “no violencia” sería otra posibilidad de acción dentro

de la violencia misma y una práctica de resistencia que puede superar un proceso violento. Para ello propone reorientar las intenciones agresivas. Nos invita, entonces, a pensar el vínculo entre agresión y violencia planteando una distinción: la no violencia no tiene sentido si no se repiensa y se actúa para la “igualdad”. Así introduce un concepto ya trabajado por ella: el de “duelidad”, partiendo de que en el sistema actual siempre ha habido vidas que podían ser dueladas, lloradas, en contraposición con otras vidas “matables” o donde la naturalización de sus muertes hace imposible el desarrollo pleno de la experiencia vital (refugiados, minorías, etc.). De este modo, para poder practicar la no violencia sería necesario reconocer los diversos modos en que aparece la violencia en el mundo y, sobre todo, la tesis central del libro: quiénes pueden ejercer la violencia y quiénes son violentados.

En el segundo capítulo realiza un análisis de los aportes de la filosofía moral para una práctica reflexiva de la no violencia, preguntándose cómo las fantasías sociales sobre este concepto se interponen en la implementación de dicha práctica y en el valor de ciertas vidas. Así, recurre al psicoanálisis para comprender qué nos hace elegir defender unas vidas y no otras, retomando el concepto de “grupos vulnerables” para explicitar la desigual distribución de la vulnerabilidad, en relación a que los modos de vivir, de alguna manera, determinan o anticipan formas desiguales de morir o “muertes anunciadas”. Con una fuerte crítica al individualismo considera importante desarrollar un “*ethos* de la no violencia”. Al retomar su concepto de vidas duelables, afirma que el grado de duelabilidad se manifiesta en la vida, pero puede verse también en la potencialidad de la muerte. Según ella, no hay manera de vivir en un mundo donde cada uno se guíe por sus pulsiones de muerte ya que esas acciones y agresiones volverían a los otros en contra de nuestra propia vida: no es posible destruir una vida ajena sin destruir la propia (si esto suena a hipótesis Gaia, no es casualidad).

En el tercer capítulo la autora analiza la ética y la política de la no violencia a la luz de las actuales formas de racismo y política social. Retoma a Fanon y Foucault para ampliar la mirada y la comprensión sobre las fantasías raciales que intervienen en la dimensión ética de la biopolítica. Recupera, además, la idea de Walter Benjamin sobre una resolución de conflictos siempre abierta para plantear que la agresión está ligada al componente interdependiente de los vínculos sociales. Aquí recurre a la imaginación y a la importancia de anticipar el daño que pueda suscitar, por ejemplo, el drama de la guerra, logrando una reparación anticipatoria de salvaguarda de la vida del otro. Es mencionado también el pilar fundamental para una ética de la no violencia: comprender y aceptar que la interdependencia y el vínculo social son de por sí conflictivos, de modo que la solución sería evitar que éste se vuelva una ira que, de desatarse, “adquiera formas violentas”. La referencia a la biopolítica de Foucault le sirve a Butler para criticar al poder eurocéntrico, el cual se ha creído soberano para “dar vida” o “dejar morir” (personas, poblaciones, grupos, seres vivos en general). De esta manera, se torna menester reconocernos sujetos de derechos para poder ejercer el derecho a la vida –o a la muerte–. En tanto el poder controla poblaciones, esta premisa se vuelve confusa siendo la lógica de la guerra la que predomina: para yo poder vivir, el otro debe morir. Actualmente, vemos que dicha lógica convive con una forma de muerte y de

violencia más indirecta. El caso más iluminador es la negación que genera la lógica del racismo sobre la vida-existencia de los otros. Y aquí es donde Fanon hace su entrada triunfal en los argumentos de Butler: problematizar la idea de “sujeto” puesto que la actual está sumamente racializada y jerarquizada por el esquema histórico-racial. Al final del capítulo se retoma la idea de “violencia de la ley” distinguiendo entre lo “violento” y lo “coercitivo”, propio de las figuras legales, categorías que pondrá en igualdad de condiciones citando a Benjamín: la coerción es violencia. De esta manera, critica las malas lecturas sobre el filósofo alemán y menciona la posibilidad de ser leído en clave de la no violencia invitándonos a repensar la legalidad de la violencia, sus formas estatales, pero, sobre todo, el establecimiento de sus esquemas justificatorios.

El último capítulo del libro es el más específico y se aleja de una narrativa de divulgación que por momentos la autora pareciera querer instalar. En él es retomada la figura de Freud discutiendo ideas como la destructividad, la crueldad y la guerra. Uno de los argumentos relevantes para su teoría es que, tempranamente en la historia, el padre de la psicología consideraba que la pulsión de muerte, amplificada por la tecnología, destruía los lazos sociales que cumplen la función de mantener bajo control dicha destructividad, así como la oposición entre ésta y la facultad crítica. Finalmente, el capítulo concluye que un conocimiento de la propia capacidad destructiva puede gestionar una ética y una política no violenta teniendo lugar entre lo psíquico y lo social, bogando por una política de transformación de los sentimientos de odio, ya que la vida orgánica sería la que nos vuelve pacifistas. En el apartado final, de lectura llevadera, la autora demuestra una comprensión y criticidad frente a los problemas contemporáneos relacionados con la violencia: los movimientos feministas, los colectivos migrantes y refugiados, el drama de las cárceles, el rol de la policía, no sin antes dejar de mencionar una crítica al paternalismo que suscitan ciertos discursos y posturas, frente a algunos grupos “vulnerables”. Para finalizar, Butler concluye que no es la vulnerabilidad un rasgo constitutivo de ciertas minorías, sino una característica de los lazos sociales que requiere de una forma no violenta de resolución que se muestre como resistencia y como una fuerza capaz de modificar y rechazar las formas violentas naturalizadas y las lógicas de guerra. De este modo sería, posible afirmar y ejercer el merecimiento de todas las formas de vidas de ser dueladas.

A modo de conclusión quisiera mencionar que el libro merece ser leído debido a la urgencia del contexto donde se aprecia una modificación en las tolerancias frente a la naturalización de ciertas violencias y sobre todo respecto al sufrimiento ajeno, este último vinculado con la desigualdad cada vez mayor en términos económicos, sociales y culturales. *La fuerza de la no violencia* brinda una mirada interdisciplinaria y abarcativa que resulta útil para el abordaje en las ciencias sociales. Además, introduce un aspecto original y sugerente para los estudios sobre violencias y eso tiene que ver con darle una vuelta de tuerca al concepto mismo de la violencia e introducir en lo que puede parecer “pasivo”, un planteo de resistencia activa. En este sentido, el libro de Butler es un manifiesto y una invitación a poder repensar aquellas formas habituales de vínculo y comprensión hacia todas las personas humanas y no humanas. Si bien no parece un camino sencillo, luego de su lectura, podemos afirmar que

éste no es individual, sino en interdependencia e igualdad para arrimarnos hacia una verdadera *ética de la no violencia*, no como una forma de pasividad sino como una resistencia firme que ame y construya frente a una violencia que odie y destruya.

Dolores, experiencias, salidas

Un reporte de las juventudes en el AMBA

Pablo Semán y Fernando “Chino” Navarro (orgs.),
Caseros, RGC Libros
2022, pp. 189.



por **Ulises Ferro**

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales
Universidad Nacional de San Martín
ulisesferro@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6637-2339



Cómo citar esta reseña: *Dolores, experiencias, salidas. Un reporte de las juventudes en el AMBA*, Pablo Semán y Fernando “Chino” Navarro (orgs.). Ulises Ferro, *Etnografías Contemporáneas*, 9 (16). pp 268-271.

Pablo Semán y Fernando *Chino* Navarro se conocen desde cuando militaban en el Partido Intransigente. La amistad que los une ha sobrevivido a la relevancia política de aquella agrupación. Hoy, Pablo Semán es un investigador prolífico, que ha abordado problemáticas diversas: el evangelismo, la música, el populismo. El *Chino* Navarro es referente del Movimiento Evita y actual Secretario de Relaciones Parlamentarias, Institucionales y con la Sociedad Civil. El camino del político y el del científico social confluyen en este libro. ¿Qué tienen en común –o deberían tener– un político y un cientista social? La preocupación por la sociedad. Ese sentimiento ha dado origen al trabajo reseñado.

A inicios de 2020, los organizadores convocaron a un grupo de investigación compuesto por Paula Cuestas, Antonella Jaime, Sofía Pérez Martirena, Violeta Muñoz, Romina Rajoy, Andrés Santos Sharpe y Nicolás Welschinger, todos sociólogos, antropólogos o de disciplinas afines, con trayectorias académicas y vitales diversas. Cada uno de ellos participó de la escritura de alguno de los ocho capítulos que componen el libro. A partir de más de 100 entrevistas, observaciones etnográficas y el relevamiento de medios de comunicación y redes

sociales, los autores abordan las consecuencias de las medidas de aislamiento en la subjetividad de los jóvenes del AMBA. La hipótesis es que dichas medidas exacerbaron procesos previos llevando a un “triple fracking”: de las subjetividades, de las relaciones familiares y laborales y del vínculo entre la sociedad y el Estado. Aunque el libro se centra en la población de entre 17 y 24 años, trata de la sociedad en su conjunto.

Entre la crónica y el texto académico, la obra resulta una lectura ágil sin perder su complejidad descriptiva y analítica. Asumiéndose como un *reporte*, no pretende haber agotado la investigación acerca de las consecuencias de la pandemia; por el contrario, llama a dialogar con otros estudios sobre la problemática y con los implicados directos. El libro pretende, como debiera hacer todo libro de sociología, dialogar con la sociedad de la que habla. Esa intención ahorra al lector el exceso de citas bibliográficas al que acostumbra la academia.

A pesar de los prejuicios que emergieron acerca de la vida juvenil durante la pandemia, los autores constatan que los jóvenes sentían un gran temor a contagiar a sus seres queridos, especialmente al inicio de la cuarentena. Ese sentimiento, mezclado con dificultades de todo tipo, impulsó el nacimiento de una *epidemiología popular* o *pragmática*, basada en las experiencias personales, que se oponía a muchos de los principios de la *epidemiología oficial*, pero sin negarla totalmente. Esta epidemiología *sui generis* era sensible respecto a las necesidades afectivas, de modo que extrañar a alguien se volvía, en ocasiones y con ciertos protocolos, motivo para romper el aislamiento. Los autores no desconocen que hubo otros “temperamentos pandémicos”: están los que apoyaron totalmente las medidas sanitarias, los hubo quienes se oponían a ellas de modo sistemático, y hasta existieron desconfianzas, no sólo de las políticas tomadas, sino de la existencia misma del virus. Sin embargo, la ambigüedad fue la norma. El libro se propone *reportar* las causas del surgimiento de esos temperamentos.

Una problemática evidente es la que se refiere a la continuidad estudiantil. Se agudizaron las posibilidades de abandono y la distancia con respecto al proceso educativo formal. Muchos jóvenes debieron comenzar a trabajar más tempranamente para hacer frente a la merma de ingresos de sus hogares. En algunos, trabajar dio la sensación de independencia, haciendo que la escuela perdiese lugar en sus prioridades. Aquellos que tenían padecimientos psicológicos, los vieron aumentar. Muchos no tenían recursos para acceder a terapias oficiales, y, los que contaban con atención terapéutica desde antes, se sintieron defraudados con la virtualidad. La materialidad que medió las experiencias educativas —celulares, *tablets*, computadoras— dificultaba el proceso educativo. Los dispositivos son más incómodos para el estudio y presentan más posibilidades de distracción: apretando un botón se salta de las lecturas a *Tik Tok*.

La cuarentena reveló, por contraste, la dimensión ritual presente en las actividades más “secularizadas” de la vida cotidiana. La escuela y la universidad constituyen un espacio-tiempo diferente; lugar de encuentro con docentes a los que se admira, amigos de confianza, personas que nos atraen. La información transmitida por los profesores se complementa con charlas en los recreos. El aislamiento puso un punto a todo eso, haciendo la continuidad educativa no sólo más difícil —especialmente para quienes provienen de hogares con escaso capital académico—, sino también menos atractiva. La incertidumbre

respecto al porvenir exacerbada por la pandemia también contribuyó en ese sentido: la experiencia educativa –especial, pero no únicamente, la superior– supone expectativas a futuro; cuando el futuro se disuelve, la educación pierde algo de su sentido.

Entre los jóvenes que se vieron impulsados a trabajar, las *apps* de repartos fueron de las opciones más comunes. La experiencia de los repartidores estuvo signada por tres grandes temores: al virus, al delito, y a la policía, empoderada en su rol de “trabajadores esenciales”. Estos miedos se suman a las condiciones precarias de sus trabajos: las bajas ganancias –aunque mayores a las de otras alternativas–, las inexistentes prestaciones laborales; en palabras de una entrevistada: “la política de ‘arreglate solo’”. La heterogeneidad de estos trabajadores y la naturaleza altamente individualista de su labor, dificultan la creación de una identidad sobre la que se asienten espacios de acción colectiva. Estas tendencias se vieron vigorizadas con la cuarentena y el miedo al contacto. Para estos jóvenes, el desdén por parte de sus jefes, las aplicaciones, no ha sido un problema, pues es lo que esperaban al comenzar con su trabajo. Lo que sí les generó desazón y enojo fue la desatención por parte del Estado respecto al cumplimiento del aislamiento y las frecuentes molestias que les ocasionaban los policías y los trabajadores de Control Urbano.

Una de las virtudes del libro es que no se centra únicamente en los *dolores*, sino que también atiende a las *salidas* que la pandemia habilitó.

Los autopercebidos “beneficiados” de la pandemia, quienes dicen con cierta jactancia haber encontrado la oportunidad de la crisis, son los jóvenes programadores. Están los que estudiaban o se dedicaban a la programación desde antes, los que comenzaron con la pandemia y los que combinan su actividad de programadores con sus carreras universitarias. En general, provenientes de familias más o menos acomodadas, o que, al menos, no pasan grandes carencias, estos jóvenes reivindican sus trabajos en oposición a las profesiones liberales. En la programación, sostienen, no hay ñoquis: se necesita emprendedurismo, curiosidad, flexibilidad y coraje.

Otros que supieron aprovechar la ultra digitalización de los tiempos pandémicos fueron los *influencers*. El abandono forzado de ciertas tareas por el confinamiento, hizo que muchos buscaran un sucedáneo de esas actividades haciendo de la necesidad virtud. Tal fue el caso de los *booktokers*, que sortearon la clásica oposición libros–pantallas, creando perfiles en redes sociales donde recomiendan lecturas e, incluso, escribiendo sus propias obras en plataformas como *Wattpad*. Algunos han alcanzado fama y éxito descomunales, llegando a escribir verdaderos *bestsellers*. Se trata de personas con considerable capital cultural y simbólico, que supieron hacer uso de esas ventajas, comenzando con un hobby que, en poco tiempo, excedió con creces las expectativas iniciales. Alrededor de ellos surgieron comunidades que, para muchos, aliviaron la angustia, mostrando que, incluso en pandemia, la famosa imagen de jóvenes que “ni estudian ni trabajan” es una quimera. En tiempos aciagos, se las ingeniaron para no poner pausa a sus actividades culturales.

A pesar de la heterogeneidad de las experiencias, todas estuvieron atravesadas por distintos grados de angustia e incertidumbre. Más allá de los “beneficiados”, de quienes encontraron modos de continuar con sus actividades y de

quienes pretenden retomarlas, el balance es negativo. Entre otras cosas, porque todos coinciden en algo: en que sus logros, más o menos espectaculares, los han conseguido *solos*, a despecho del Estado que afirmaba que “nadie se salva solo”. El triple *fracking* pandémico tiene como consecuencia la emergencia de subjetividades individualizadas. Mientras el Estado pretende que las consecuencias de la pandemia han terminado, lo que observan los autores es que una de ellas, acaso la más difícil de erradicar, es que ha dejado el suelo fértil para ideologías neoliberales. El malestar que generaron las medidas de aislamiento es afín a los slogans *laissez faire, laissez passer*.

La lectura de *Dolores, experiencias, salidas* resulta iluminadora respecto de la Argentina postpandémica y su futuro. A pesar del pesimismo que se desprende de sus páginas, la obra es un llamado al diálogo entre científicos, políticos y la sociedad en su conjunto, que, en momentos de crisis, deberían estar más cerca que nunca.