

Papeles de Trabajo 29

La revista electrónica de la Escuela IDAES

ISSN 1851-2578

DOSSIER

Asociatividades “alternativas” en la Argentina contemporánea coordinado por Gabriel Nardacchione, Sebastián Muñoz Tapia y Matias Paschkes Ronis

ARTÍCULOS LIBRES

RESEÑAS



Escuela Interdisciplinaria
de Altos Estudios Sociales
IDAES_UNSAM



UNSAM Edita

Universidad Nacional de San Martín

RECTOR: Carlos Greco

VICERRECTORA: Ana María LLois

SECRETARIO DE CULTURA, COMUNIDAD Y TERRITORIO: Mario Greco

Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales

DECANO: Ariel Wilkis

DIRECTOR CONSULTO: José Emilio Burucúa

DIRECTOR CONSULTO: Alejandro Grimson

SECRETARIA ACADÉMICO: Lucía Álvarez

SECRETARIA DE POSGRADO: Mariana Álvarez Broz

SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN: Brenda Focás

SECRETARIO DE VINCULACIÓN INSTITUCIONAL, TERRITORIAL E INTERNACIONAL: Martín Hornes

Papeles De Trabajo

EDITOR RESPONSABLE: Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales

DIRECTOR: Alejandro Grimson, Universidad Nacional de San Martín

COORDINACIÓN EDITORIAL: Nicolás Viotti

CO-COORDINACIÓN EDITORIAL: Victoria Irisarri

SECRETARIA DE REDACCIÓN: Alicia De Laforé

GESTIÓN DE ARTÍCULOS: Miranda González Wichy, Elina Millán, Brenda Peralta, Juan Francisco Rosso

CORRECCIÓN: Fernando León Romero

MAQUETACIÓN: María Laura Alori

ISSN: 1851-2577

REDACCIÓN: Paraná 145, 5º piso, CABA (B1017AAC), Argentina

papelesdetrabajo@unsam.edu.ar

www.idaes.edu.ar

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

Comité Académico

Marc Abélès: L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Rita Eder: Universidad Nacional Autónoma de México, México

Arturo Escobar: The University of North Carolina at Chapel Hill, EE. UU.

Silvia Hirsch: Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Daniel James: Indiana University, EE. UU.

Mirta Lobato: Universidad de Buenos Aires, Argentina

Laura Malosetti Costa: CONICET-Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Denis Merklen: L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

José Nun: CONICET-Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Juan Piovani: Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Rosana Reguillo: ITESO, Universidad Jesuita de Guadalajara, México

Juan Suriano: Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Maristella Svampa: CONICET-Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Comité Editor

Débora Betrisey Nadali: Universidad Complutense de Madrid, España

Alejandra Castillo: Universidad de Arte y Ciencias Sociales, Chile

Flavia Costa: Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Héctor Jaquet: Universidad Nacional de Misiones, Argentina

Miguel Valderrama: Universidad de Arte y Ciencias Sociales, Chile

Natalia Gavazzo: Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Fernando Martínez Escobar: Universidad de Buenos Aires, Argentina

Marina Mognillansky: Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Lucila Nejamkis: Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina

Pablo Nemiña: Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Juan Pablo Puentes: Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Adrián Velázquez Ramírez: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México

ÍNDICE

EDITORIAL

5

DOSSIER

Asociatividades “alternativas” en la Argentina contemporánea

Coordinado por
Gabriel Nardacchione
Sebastián Muñoz Tapia
Matias Paschkes Ronis

7

Vivir bailando

Recorridos vitales para sostener la
práctica del Contact Improvisación
Luciana Albanesi, Sebastián Muñoz,
Denise Osswald

23

Aproximaciones a la cultura contemporánea del parto

Experiencias biográficas de parto
en casa de mujeres de la ciudad
de Santa Fe
Leila Abdala

44

La prueba real

El test mundano del budismo
del sutra del loto en la ciudad
de Buenos Aires
Manuel Melamud
Gabriel Nardacchione

70

“Por algo elegimos esta escuela”

La legitimidad de pertenecer en
disputa al interior del asociacionismo
alternativo de Buenos Aires
Mariana Garzón Rogé

95

Despliegue de redes alternativas de alimentación

Los casos de la Red Calisas y la
iniciativa Bioleft en Argentina
Judith Faifman,
Matias Paschkes Ronis

117

ARTÍCULOS LIBRES

134

El *under* y la disposición contracultural

Buenos Aires, años ochenta
Mariana Cerviño

135

Fuerzas de seguridad y violencia de género en barrios populares

Aportes, límites y riesgos de la
intervención policial en la gestión y la
sobrevivencia de las mujeres víctimas
Joaquín Zajac

152

RESEÑAS

Dolores, experiencias, salidas.

**Un reporte de las juventudes durante
la pandemia en el AMBA**

Caseros: RGC Libros, 2022, 190 pp.

Victoria Irisarri

171

**Cultura Visual. La pregunta
por la imagen**

Buenos Aires: Sans Soleil, 2019, 234 pp.

Jorge Cano Moreno

175

EDITORIAL

Papeles de Trabajo presenta su número 29 y continúa su compromiso de afianzar un espacio de publicación en las ciencias sociales entendidas en su sentido más amplio. En esta oportunidad contamos con dos artículos del flujo de la sección libre, uno dedicado al tema de la “disposición contracultural” en el denominado *under* porteño de la década de 1980. Este trabajo de Mariana Cerviño viene a abultar una temática emergente y mostrar cómo la sociología de la producción estética es un campo en consolidación. El ensayo de Cerviño analiza las propiedades sociales de los actores centrales del *under* porteño desde un punto de vista disposicional al hacer foco en las continuidades entre la experiencia de la homogaicidad y el espacio de la contracultura que emerge en la postdictadura en la Argentina (1984-1989). Por otro lado, la sección se complementa con el trabajo “Fuerzas de seguridad y violencia de género en barrios populares. Aportes, límites y riesgos de la intervención policial en la gestión y la sobrevivencia de las mujeres víctimas” de Joaquín Zajac.

El dossier temático lleva por título “Estudios sociales sobre los mundos alternativos”, coordinado por Gabriel Nardacchione. Allí se presenta un panorama de trabajos sobre categorías y usos contemporáneos en torno a lo “alternativo”, un tema poco analizado como una problemática común en la región. Se incluyen trabajos sobre el mundo del arte, sobre las pedagogías alternativas, sobre el movimiento y prácticas corporales, de salud y parto, alimentación e incluso religioso-espirituales, como el que se detiene en torno a la categoría de “prueba” en una corriente del budismo contemporáneo argentino. Los trabajos tienen en común una mirada que va más allá de los procesos de distinción y las sociologías críticas, lo que abre una línea de trabajo muy centrada en las prácticas y los procesos de construcción de las realidades cotidianas.

El número cuenta con dos reseñas. Una de ellas está dedicada al libro de Sergio Martínez Luna, *Cultura Visual. La pregunta por la imagen* de Jorge Cano Moreno, y otra que versa sobre el reciente libro editado por Pablo Semán y Fernando “Chino” Navarro, *Dolores, experiencias, salidas. Un reporte de las juventudes durante la pandemia en el AMBA* de Victoria Irisarri.

Con este nuevo número la revista apuesta a continuar con la publicación periódica de análisis empíricos con alta discusión conceptual, entendiendo que ambas dimensiones son claves en las demandas públicas a las ciencias sociales. Esto adquiere alta relevancia hoy, sobre todo en un contexto de deterioro y disolución de las ciencias sociales en la vida pública. Creemos fundamental redoblar la apuesta sobre la riqueza de esta mirada desde la universidad y los sistemas científicos públicos. Agradecemos a los evaluadores, autores, coordinadores y pasantes que han hecho, una vez más, esta publicación posible y les deseamos una interesante lectura de este nuevo número de *Papeles de Trabajo* de la Escuela IDAES.

DOSSIER

**Asociatividades
“alternativas”
en la Argentina
contemporánea**
coordinado por
Gabriel Nardacchione,
Sebastián Muñoz Tapia y
Matias Paschkes Ronis

PRESENTACIÓN

Asociatividades “alternativas” en la Argentina contemporánea

Una mirada relacional de recorridos transversales

Gabriel Nardacchione,¹ Sebastián Muñoz-Tapia,²
Matías Paschkes Ronis³

Presentación

¿Qué tienen en común tres mujeres que intentan vivir de la danza Contact Improvisación, las tensiones al interior de la comunidad educativa de un colegio Waldorf durante la pandemia por Covid-19, la conformación de redes agroecológicas basadas en la idea de soberanía alimentaria, las estrategias de mujeres que deciden hacer sus partos en sus casas o las formas cotidianas de probar la fe budista de la *Soka Gakkai* en un barrio porteño? Las bailarinas evitan depender totalmente de las instituciones formales, aun cuando pueden integrarse parcialmente a ellas. Suelen hablar de sus actividades como “independientes”. En el ámbito de la salud, los partos en el hogar se plantean como una crítica al trato de los hospitales y clínicas tradicionales. En el colegio Waldorf, que explícitamente marcan una separación con la educación oficial, se viven discusiones sobre qué hacer respecto a la pandemia, de seguir o no las medidas sanitarias oficiales. En los grupos budistas se plantean una situación, *a priori* paradójica, como una prueba “real” para justificar la fe íntima. Nos encontramos con prácticas que, además de situarse en Argentina y ser realizadas principalmente por personas de clases medias urbanas, se posicionan, a su manera, marcando una alternativa. Este término, utilizado a menudo por nuestros/as interlocutores/as, se asocia de manera histórica a otras experiencias que se

1 CONICET-IIGG/UBA, gabriel.nardacchione@gmail.com , ORCID: 0000-0001-8117-9599

2 Universidad Alberto Hurtado-Facultad de Ciencias Sociales- Departamento de Antropología/Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile, semunoz@uahurtado.cl, ORCID: 0000-0003-2628-7313

3 IIGG-UBA, matiasronis85@gmail.com , ORCID: 0000-0002-9471-3989

asientan en este sector social y, finalmente, nos permite relevar un conjunto de problemas sociológicos más amplios.

En principio, la categoría “alternativo” resulta polisémica, pues en cada ámbito social investigado remite a un término nativo específico. Así, nuestra problemática no cuenta con una categoría estable. No obstante, las prácticas “alternativas”, sus críticas y sus propuestas poseen afinidades y en ciertas circunstancias se relacionan. Por ejemplo, no es raro que alguien que realiza danza independiente, sea vegana, budista y esté a favor del parto natural. Así, entre las prácticas que investigan cada uno de los artículos del presente dossier se pueden vislumbrar afinidades y posibles conexiones. Al respecto, destacaremos una serie de rasgos comunes como: formas de organización que privilegian la baja escala de los emprendimientos, la reivindicación de la horizontalidad, las estrategias de conexión en red, el desarrollo de experiencias holísticas y la búsqueda de autonomía, sin necesariamente orientarse directamente hacia transformaciones socio-políticas sistémicas. En fin, antes que dar cuenta de una categoría empírica incontestable, nos adentraremos en las singularidades de estos mundos sociales, observando cómo dialogan, considerando primeramente un recorrido histórico basado en la bibliografía local.

En tal sentido el *dossier* apunta a reflexionar sobre un *continuo de valores* que se extienden más allá de los grupos que los enuncian. La investigación recae sobre cada uno de ellos, pero la reflexión más amplia apunta a tejer una trama de valores, redes y dispositivos que se consolida y moviliza como una gramática de la acción (Lemieux, 2019). Esta línea de trabajo se entronca dentro de los estudios sobre la *vida cotidiana* que se reflejan a través de expresiones moleculares propias de la experiencia vital de los hombres y las mujeres que, encarnando valores anti jerárquicos, horizontales y autonómicos, inspiraron los movimientos sociales y políticos desde los años 60 (De Certeau, 1986; Sennett, 2009; Ginzburg, 2018). Porque nos interesa el seguimiento de los actores, sus acciones y sus categorizaciones discursivas, pero también los efectos que impactan sobre sus configuraciones de sentido (Bowker y Star, 1999). Intentamos analizar articuladamente lo que se expresa como juicios políticos en el espacio público y lo que se sedimenta como juicios ordinarios en la vida cotidiana de las personas (Boltanski y Thévenot, 1999; Thévenot, 1992). Allí, es importante la interconexión reflexiva entre los distintos ámbitos de acción (espiritual, de alimentación, salud, educativa y artística), porque en su articulación bajo criterios comunes se puede entender cómo este cambio de clave cultural impacta sobre la vida cotidiana de las personas. Tratamos de evitar un análisis de las prácticas como rituales expresados a nivel organizativo o institucional, pues lo que nos interesa es escudriñar las formas en que las personas se apropian de dichas prácticas y cómo se extienden a ese amplio y difuso dominio de la vida cotidiana (valores, moralidades, etc.).

La extensión de estos valores encarnados por los “grupos alternativos” se enmarcan dentro de lo que Campbell (1999) denominó la “orientalización de occidente”, fenómeno que en la Argentina impactó a modo de circuito en las clases medias urbanas, especialmente de

alto nivel educativo (Carozzi, 1999). Este transporte de saberes produjeron varias transformaciones, entre ellas una “informalización” en los modos de socialización (Wouters, 1986), lo cual dentro de las nuevas espiritualidades implicó un proceso de secularización de la religión (Fuller, 2001) y un rechazo a toda forma de institucionalización jerárquica y tradicional (Bender, 2012; Wood, 2010). La mayoría de las investigaciones afirman que estas perspectivas nacieron en la década de los 60’, detrás de lo que se denominó la “contracultura” (Novack, 1990; Manzano, 2010), la cual reprodujo una nueva concepción *holística* de articulación mente-cuerpo e individuo-naturaleza que fue volviéndose significativa en occidente (Schusterman, 2014). Estos temas se pueden ligar a un fenómeno más general identificado por Boltanski y Chiapello (2002) desde fines de la década de 1960. Ellos proponen la relevancia que adquiere la denominada crítica artista respecto a la crítica social. Si en la segunda predominaba una demanda por seguridad frente a la miseria y la explotación, en la crítica artista se subraya la búsqueda de liberación, autonomía y autenticidad.

En la Argentina, estas transformaciones se iniciaron en los años 1980. Al respecto, Carozzi (1999) describe la constitución de una red que denomina complejo alternativo en Buenos Aires, donde diversos grupos adoptan y adaptan un *marco interpretativo* en que confluyen una serie de prácticas asociadas a la transformación individual, la sacralización del self y de la naturaleza. Carozzi observa que tanto en el caso estadounidense como argentino, se desarrolla una asociación de lo “alternativo” al movimiento de la Nueva Era, lo que conlleva a un proceso de *transcendentalización, cosmización* o *(sobre)naturalización* de los principios de la autonomía y el antiautoritarismo. Esto produce un ideal de “autonomía individual absoluta”, generando una “elisión de lo social” que discursivamente niega para sus adentros las relaciones de poder y autoridad, diferenciándose de lo que sucede fuera de la red (instituciones enemigas, como gobiernos y corporaciones). La autonomía vista como un “yo superior” o “chispa divina” liga una parte interior del individuo sagrado y asocial con un todo mayor (el cosmos, el planeta o la naturaleza). La Nueva Era, caracterizada por Carozzi como el ala religiosa del macro movimiento autonómico post setentista, incluye a una red de personas que, alrededor del mundo, se orientan y conectan por estos principios y que se sienten a sí mismos como participantes de un cambio de amplio alcance.

Por su lado, Frigerio (2013) intenta especificar ciertas características que pueden diferenciar la espiritualidad de la Nueva Era de las religiosidades populares. Frente a ellas, no poseen un centro institucional, no responden a un tipo organizacional del tipo secta o iglesia y, por último, muchos de sus practicantes nunca se identificaron con la Nueva Era o dejaron de hacerlo ante su popularización. Para Frigerio, siguiendo a Amaral (1999), más que prácticas específicas, hay un “estilo Nueva Era” que tiñe una forma particular de utilizar o recombinar principios subyacentes, de ahí su caracterización como una matriz de sentido compuesta de concreciones particulares. Respecto a estos principios, identifica en primer lugar, el ya mencionado *self* sagrado. En segundo lugar, la circulación permanente que, en términos de sus principios organizativos, provoca relaciones efímeras y cambiantes, como

la participación en diferentes grupos, talleres y especialistas. En tercer lugar, la valoración positiva de las alteridades, mediante un proceso de selección de Otros étnicos y religiosos de oriente, pero también de minorías amerindias o africanas.

Volviendo al caso porteño, Carozzi (1999) destaca el proceso de conexión y organización de prácticas dispersas y el establecimiento de relaciones internacionales (con figuras iniciales como Manuel Grinberg y Juan Carlos Kreimer) desde la década de 1980. Así, a través de la creación de espacios de formación (talleres, cursos, seminarios) y terapéuticos, festivales, revistas, libros de autoayuda y nueva consciencia, se aúna la fuerza del complejo alternativo de Buenos Aires. Por su lado, para Pablo Semán y Nicolas Viotti (2015) la Nueva Era adquirió paulatinamente en Argentina el carácter de recurso espiritual ampliado, gracias a la difusión masiva de sus discursos y prácticas por la industria cultural desde la década de 1990. Esto sobrepasó las redes que la impulsaron en sus inicios, llegando a otros sectores sociales, culturales y religiosos, aproximándose incluso al imaginario cristiano. Tales fenómenos reconfiguraron esta espiritualidad donde los autores subrayan sus asociaciones al individualismo contemporáneo y el consumo. Subrayan así que estos procesos generaron una cotidianización de la sacralidad. De esta manera, un sector de la Nueva Era se vuelca a “favor del bienestar” y sus prácticas religiosas son “prácticas de realización de deseos de superación personal en la tierra” (Semán y Viotti, 2015: 90).

Algunas investigaciones locales

Como vimos, hace ya varios años que Carozzi comenzó a elaborar la categoría de “complejo alternativo”, que en Argentina se gestó en torno a una reivindicación de autonomía y de sesgo anti-autoritario. Ahora, en este *dossier*, nos interesa profundizar en este proceso pero sin vincularlo primariamente al fenómeno “Nueva Era”, sino a una red de prácticas que se desarrollan en diferentes ámbitos sociales. Por ello, a continuación resumimos algunos de los trabajos de investigación locales que definen, en cada uno de sus ámbitos específicos, parte de las problemáticas que intentamos poner a discusión. Recién *a posteriori* intentaremos reflexionar de manera más relacional y transversal sobre dichas problemáticas.

Dentro del ámbito espiritual, los trabajos de Viotti (2015), Funes (2016, 2018, 2019) y Viotti y Funes (2015) nos ilustran sobre algunas de sus características más salientes: su vínculo con la experiencia, tanto con la vida cotidiana de las personas como con sus emprendimientos económicos, sus capacidades para costearse la vida. Bajo esa clave irrumpieron trabajos de investigación sobre grupos específicos: sobre la “llave Mariana” (Gracia, 2020, 2021), sobre Sai Baba (Puglisi, 2013, 2015), sobre el budismo Zen (Carini, 2009) e incluso sobre el budismo Soka (Welsch, 2018; Gancedo, 2015).

Dentro del ámbito alimentario, los trabajos de Altieri y Nichols (2017), Palmisano (2018) y Sarandon y Marasas (2015) nos muestran cómo la crisis de un modelo de alimentación global, basada en el agro-negocio, se articula con el desarrollo de los movimientos agroecológicos en Latinoamérica y en Argentina. Este proceso va dar lugar a desarrollos

institucionales ligados a lo que Craviotti (2014) denomina “agricultura familiar”. Esta articulación entre alimentación sana y micro-emprendimientos se va a desarrollar en zonas urbanas y periurbanas, en muchos casos dentro de diversos sectores de clase media (Vargas y Viotti, 2013; Rodríguez y Ciolli, 2011). También se va a destacar ámbitos de comercialización (ferias) donde se articulan universidad, productores, consumidores y Estado, bajo principios como: el acercamiento del producto-consumidor, el precio justo (Feito, 2020), la soberanía alimentaria, así como reivindicaciones de alimentación sana (Ferrari *et al*, 2014).

Dentro del ámbito de la producción artística, bajo una mirada antropológica y performática de la danza (Turner, 1988; Carozzi, 2015), destacamos dos ejes relevantes: primero, la conexión entre la danza y su capacidad de creación de comunidad, de transformación de la propia identidad y de la relación entre cuerpo y vida (Novack, 1990; Barrero González, 2019). Pero también en relación a su auto-organización, a sus modos de configuración de vínculos amistosos y personales, a través de los cuales la “danza independiente” enfrenta en muchos casos situaciones de precariedad laboral (Del Mármol, Magri y Sáez, 2017; Del Mármol, 2020; Del Mármol y Sáez, 2020), a la vez que habilita concepciones alternativas del cuerpo en la transmisión dancística a partir de la conformación de síntesis personales de conocimiento desarrolladas por diversos docentes del ámbito local (Osswald, 2011; 2015).

Dentro del ámbito de la salud, Freidin y Borda (2015) muestran los modos de “integración” a la terapia psi, de prácticas, disciplinas y saberes disímiles que pueden encuadrarse dentro de las llamadas “terapias alternativas”. Bordes (2015), Bordes y Saizar (2018) así como Sarudiansky, Bordes y Saizar (2009) también cuestionan esta categoría externa al campo, poniendo de relieve dos dimensiones que dan cuenta de la hibridez de este tipo de terapias: su articulación entre artesanía, profesionalización y espiritualidad y su vínculo ambiguo con un sistema de salud tan repudiado. En este marco, Freidin, Ballesteros y Echeconea (2013) muestra en qué sentido este tipo de prácticas se vinculan específicamente a prácticas de cuidado, bienestar y estilo de vida.

Por último, dentro del ámbito educativo, destacamos dos líneas de investigación. Por un lado, el estudio sobre las bases antropológicas que justifican un modo de educación alternativa (Waldorf, entre otras) que reivindica su vínculo con la naturaleza, con el despliegue de una vida espiritual activa y con una alimentación consciente y saludable (Riera, Saccol y Wright, 2018). Y por otro, un estudio más capilar de Weissman (2017) que nos acerca una serie de proyectos y de experiencias de educación alternativa que se desarrollan, en todos los casos, por fuera del sistema educativo formal (entre los cuales se destacan la educación libre, la educación en el hogar o en la naturaleza).

Definir la categoría de “lo alternativo”

Volviendo al punto inicial, ¿cómo tratar el término “alternativo”? Si empezamos por su definición terminológica, ella nos reenvía a una diferencia respecto a algo, a la realización de formas distintas de lo que se experimenta como impuesto y, a partir de ello, una propuesta

que no sigue a la matriz hegemónica. Algo de esto se manifiesta en los terrenos estudiados en cada uno de los artículos del presente dossier. En principio “lo alternativo” se estructura, dentro de cada ámbito, a partir de una *crítica al modelo dominante*. Como ya dijimos, en cada una de ellas se compone un antagonista diferente. Por ejemplo, la crítica al modelo de agronegocio se la apunta a un modelo mercantil concentrado económicamente, a una estructura sistémica del mercado de producción de alimentos. Por su parte, las críticas a los sistemas de salud y de educación se dirigen al Estado como antagonista, en donde la masividad de su estructura y su funcionamiento no dan lugar a prácticas más sensibles, a perspectivas holísticas de la salud o a prácticas experimentales en favor del aprendizaje. Por último, las críticas de algunos grupos religiosos o artísticos tienden a dirigirse contra los efectos perniciosos que produce la homogeneización institucional. Esto se observa en la reproducción de prácticas religiosas o en estructuras de enseñanza artística “autorizadas”, en donde se reproducen prácticas estandarizadas y profesionalizantes, a través de organizaciones que negocian créditos legales y desconocen o deslegitiman una serie de otras prácticas, marginalizándolas.

Como vemos, las combinaciones de críticas proliferan según la tradición de cada ámbito de actividad. En cada caso aparece un modelo de conexión dominante repudiado. En oposición se intentan diseñar sus *propuestas alternativas*. Sin embargo, éstas no se anclan solo en una crítica antisistémica, sino que recuperan de manera singular elementos de la estructura (particularmente dispositivos) que permite desplegar sus prácticas. Por ello, según el caso, se pueden recuperar agencias estatales, iniciativas privadas o experiencias de autogestión. Por ejemplo, las actividades artísticas “independientes” a menudo se autofinancian, reciben algún subsidio del Estado y algún tipo de mecenazgo al mismo tiempo. Pero el denominador común de este tipo de experiencias siempre es la reivindicación de *autonomía* frente a procesos de alta concentración, estandarización y hasta des-humanización de las prácticas. Pero hablar y hacer autonomía, no refiere sólo a un designio individual, pues aun cuando se reivindican cuestiones como la libertad personal o seguir lo que “cada cual siente”, el sostenimiento de estas prácticas requiere asentarse en composiciones colectivas y tradiciones específicas.

Como un racimo, podemos desgranar este conjunto de valores y principios, que permiten extender y contrastar una serie de elementos afines a los sistematizados en las investigaciones locales sobre la Nueva Era (Carozzi, 1999; Frigerio, 2013; Semán y Viotti, 2015) hacia otros ámbitos. En términos organizativos se destaca su reivindicación por la *baja escala de sus emprendimientos* (Beltrán y Miguel, 2011). Según nuestros interlocutores, el tamaño de sus emprendimientos permite el respeto a varios de sus principios éticos, económicos y hasta de justicia. En esa línea se reivindica la *horizontalidad* frente a las tradicionales *estructuras jerárquicas*, o por lo menos se intenta dar lugar a un tipo de vínculo más participativo, donde el poder no se aplique coercitivamente, ni a través de imperativos tipo políticos-institucionales (Frigerio, 2018). En ese marco también se intenta favorecer

las estrategias de *conexión en red* con otras experiencias, lo cual permite el despliegue en alcance y en fortaleza de los emprendimientos, reduciendo el costo de su burocratización o su apego a políticas estatales. Bajo otro prisma, estos grupos “alternativos” rescatan proyectos que den lugar al despliegue de *experiencias holísticas*, donde pueda haber cierta reflexividad y aprendizaje al interior del emprendimiento. Las personas que forman parte de estos proyectos se adscriben no solo a valores ni a una estricta racionalidad de los emprendimientos, sino que intentan dar lugar a una experiencia personal o colectiva que integre otras dimensiones de la vida. Esto implica dar lugar a lo que sienten las personas, lo cual involucra una dimensión *emocional o corporal* que a menudo no es tenida en cuenta y que da espesor al emprendimiento. Por otro lado, subrayamos que en varios casos se producen problematizaciones nativas respecto a cuestiones del poder, la autoridad y la influencia que se viven al interior de esos mundos. Allí, puede convivir de forma dinámica lo que Carozzi (1999) denominó “elisión de lo social”, como forma de eludir discursivamente las relaciones de poder, con cuestionamientos que hacen emerger estas disputas al interior de los mismos grupos. Así, podemos hablar de *elisiones circunstanciales* y *controversias emergentes*.

Pero al mismo tiempo “lo alternativo” es también una categoría *fronteriza*, es decir que conlleva elementos de mundos disímiles (Star, 2010). Lejos de tratarse de proyectos anti-sistémicos, en muchos casos se articulan en sus intersticios. Estas experiencias ya no se tratan, como hasta la década del 80’, de manifestaciones “contraculturales” o de prácticas marginales. La mayoría de estas experiencias ya se integran a un proceso de *comercialización* y de *masificación* (Semán y Viotti, 2015). La primera da cuenta de una extensión del mercado que atiende dichas prácticas, otrora marginales. La segunda da cuenta, de igual manera, de una extensión y diversificación de los públicos concernidos por dichas prácticas. En ambos casos los grupos alternativos se ven obligados a redefinir sus objetivos y métodos. Esto implica que en muchos casos sus límites respecto a aquello que repudian, en términos de valores y principios, se están negociando permanentemente. Este proceso de *hibridez* de los grupos alternativos caracteriza una situación de prácticas fronterizas que no terminan de ser resueltas en torno a los dualismos con los que el paradigma “alternativo” se distingue del paradigma “dominante”. En esa situación paradójica se encuentran los productores de alimentos libres de agrotóxicos que asisten a mercados o ferias donde el público y la venta es cada vez más numerosa. Allí se muestra cómo se adaptan a estrategias propias de circuitos de comercialización tradicionales. En la misma situación se encuentran los circuitos artísticos independientes que, con creciente reconocimiento público y privado, promueven actividades artísticas (en muchos casos de base performática) donde intentan trascender la producción de obra tradicional, buscando articular arte y vida cotidiana. Igualmente, existen grupos espirituales que progresivamente consiguen acceder a distintos tipos de reconocimiento asociativo o institucional de parte del Estado. Al igual que varios emprendimientos educativos autónomos logran desarrollarse, estabilizarse y encontrar distintos reconocimientos por parte del sistema educativo público (de

gestión privada), aún a diferentes escalas jurisdiccionales. Y por último, se observa cómo diferentes tratamientos terapéuticos (en su mayoría holísticos o de base espiritual) logran insertar parte de sus técnicas dentro de la estructura pública de salud, o en otros términos, vemos cómo los tratamientos holísticos conviven con un seguimiento médico profesional. En suma, se constatan procesos híbridos donde los grupos “alternativos” lidian con y/o buscan adaptarse-integrarse a su *main-stream* sectorial. Sus estrategias híbridas combinan valores y organizaciones “alternativas” con estándares y organizaciones hegemónicas. A veces, la radicalidad de los discursos no es lo suficientemente fiel al desarrollo efectivo de la “alternativa”.

En síntesis, conectando los elementos de crítica y la reivindicación de autonomía, podemos señalar dos elementos. En primer lugar, lo que hemos denominado crítica no es necesariamente una negación punto por punto de un modelo, sistema dominante o grupo antagonista. Más que una negación, nos enfrentamos a composiciones que estructuran una singularidad que no está completamente en oposición. Este común denominador muestra cómo dichos colectivos se fundan en un conjunto de prácticas, valores, redes, moralidades y hasta dispositivos diferentes, pero que en la articulación de su alternativa pueden tener puntos de yuxtaposición con los dominantes e insertarse más o menos tangencialmente en tramas ya establecidas.

Métodos de investigación

Por último, queremos dar cuenta de métodos y estrategias de investigación con los que proponemos abordar estos terrenos complejos, por donde circulan estas prácticas transversales, que dialogan y se diferencian entre sí. Esta tarea da continuidad a lo que Carozzi (1999) denominó “complejo alternativo”, actualizando y reconociendo un *status* académico al problema de “lo alternativo”, a través de una perspectiva que trata distintas experiencias conjuntamente. Así, por ejemplo, intentaremos indagar en conexiones ya enunciadas en los estudios de las nuevas espiritualidades, donde se muestra algún tipo de articulación con proyectos educativos, terapéuticos o artísticos. Pretendemos profundizar en ese camino, como un modo de reflexionar de manera *relacional* sobre este cúmulo de interacciones (Viotti, 2017). En suma, este dossier intenta densificar los vínculos en torno a esta problemática o clave cultural que “viaja” de un ámbito de la vida a la otra.

En este sentido, la problemática empírica nos obliga a tomar un *punto de vista epistemológico rasante*, es decir que privilegie la articulación de este tipo de prácticas y este tipo de sensibilidades (Latour 2008; Lemieux, 2022). Se trata de evitar miradas analíticas macro, manteniendo una cercanía con el contexto pragmático de la acción y, al mismo tiempo, dando cuenta de sus conexiones desindexicales, es decir, de cómo los actores, las palabras y los dispositivos viajan de un ámbito a otro (Barthe *et al*, 2017).

Tratando de ser sistemáticos proponemos articular tres estrategias de investigación sobre esta problemática. En principio desplegar *estudios etnográficos situados* que nos

permitan “seguir a los actores” (Latour, 2008) lo que, en tono praxeológico, refiere a dar cuenta de las prácticas concretas y los sentidos, a veces en disputa, de una situación en particular. Así, observaremos la producción singular de mundos “alternativos” considerando las mediaciones entre personas y otro tipo de entidades con las que estos se relacionan según sea el caso (espacios, instituciones, energías, semillas, covid-19, etcétera). De tal forma, damos espesor al terreno que pretendemos indagar. Pero en segunda instancia resulta importante darle lugar a una *dimensión comparativa* del análisis, pues allí podemos acercar los lenguajes y prácticas en común entre cada grupo alternativo. Coincidimos con la propuesta de Claudia Fonseca (1999) quien señala que en antropología “un caso no es un caso”, pues sería adecuado poner en diálogo nuestro foco empírico, su descripción detallada y sus conceptos nativos con aspectos sociales más generales, categorías académicas y otras investigaciones realizadas en circunstancias distintas. Allí podemos explorar las distintas formas de prueba o de verificación con la que cada grupo despliega su saber o sus propósitos. Como ya dijimos, lejos de una mirada distanciada u objetivista, conviene dar a la luz los distintos tipos de gramáticas con las que nuestros actores intentan desplegar sus proyectos (Lemieux, 2018). Así, veremos que no es lo mismo “ganarse la vida” en un trabajo administrativo que en la gestación de un proyecto artístico o en un emprendimiento de alimentación orgánica. Aquí se articulan cuestiones económicas concretas con una dimensión valorativa, de experiencia de vida personal, familiar y hasta terapéutica que contornean el formato del proyecto. Esta compleja trama de valores, experiencias e intereses tiene influencias sobre la configuración de dichos emprendimientos: desde su relación con el público, hasta sus códigos y formas organizativas internas.

Pero en tercera instancia se encuentra la estrategia metodológica crucial para configurar este paisaje de prácticas. Nos referimos al *estudio de las conexiones y de las trayectorias de los actores entre los distintos ámbitos*. Como venimos diciendo, es necesario saltar las fronteras académicas de los estudios espirituales, los consumos culturales, así como de los estudios de la salud o de las políticas educativas. Es necesario dar cuenta de la *transversalidad* que se consume en esta red de prácticas. Esta mirada relacional entre grupos de distintos ámbitos se puede llevar a cabo mediante estudios históricos, donde podemos subrayar a los enfoques biográficos (Muñiz Terra, 2018; Roberti, 2017; Meccia, 2020) que permiten el entrelazamiento de las experiencias asociadas a diversas esferas. Así, muestran cómo una misma persona o un grupo pueden visitar o mantener relaciones asiduas con una serie de prácticas dispares. Observar estas trayectorias personales o colectivas (y hasta organizacionales) que viajan de una experiencia a otra nos permite explorar los múltiples “pasajes” de un ámbito a otro que realizan una gran cantidad de actores y los costos que implican dichos transportes en términos de ajustes de gramáticas, de retóricas y de configuración de dispositivos (Boltanski, 2000; Dodier, 2005).

Estas *hibrideces o transportes entre ámbitos* proliferan (Latour, 1991), incluso en el diseño de algunas de sus actividades. Así, las herramientas espirituales (meditación, canto de

mantras, etc.) se utilizan en numerosas terapias de salud, así como en experiencias performativas. La alimentación saludable es tenida en cuenta para la creación y la producción artística, así como para estrategias educativas que buscan crear un contexto favorable al aprendizaje. Las metodologías educativas basadas en la experimentación se utilizan como vías de entrada a la improvisación o al desarrollo expresivo, así como a un autoconocimiento de la salud de las personas. Lo mismo ocurre con varias prácticas espirituales (retiros, por ejemplo) que se nutren de los principios de una alimentación saludable y a la vez que trabajan sobre la capacidad auto-expresiva de la persona. En términos organizativos, se observan ferias agroecológicas que incluyen shows autogestivos de artistas y que también ofrecen espacios de meditación. Una multiplicidad de experiencias educativas alternativas ofrece ámbitos donde los padres se juntan a cocinar alimentación saludable, comen de manera consciente y en algunos casos cantan mantras. O actividades terapéuticas que se fundan en saberes y en rituales espirituales y a la vez se sostienen con actividades de desarrollo auto-expresivo. En fin, las conexiones son múltiples y hablan de un lenguaje en común que es necesario indagar en su especificidad y en su asociación entre cada una de las experiencias. Este *dossier* se focaliza en estudios etnográficos situados y en algunas comparaciones entre ámbitos. Mientras que la investigación sobre las trayectorias transversales requiere de una especificidad metodológica que queda abierta a futuras investigaciones.

Finalmente, pensamos que poner el foco sobre las híbrides en principio nos evita caer en cierta ceguera sociológica que invisibiliza prácticas que remiten *a priori* a categorías disímiles (Lemieux, 2019). En este sentido, consideramos relevante lo que Guber (2004) refiere como la necesaria bidireccionalidad del procesos de conocimiento, en el sentido de una retroalimentación y diálogo de los/as investigadores/as con sus interlocutores, sus categorías nativas y las contingencias del trabajo empírico. Pero también nos debe poner alertas frente a una *coproducción de actores* con distintos rangos de participación. Allí vemos, por un lado, miembros que son a la vez profesionales y usuarios/consumidores de dichos proyectos “alternativos” y, por otro, personas que tienen una participación ocasional. Por último, hay que tener en cuenta la performatividad de nuestras investigaciones sociales sobre el terreno, tanto desde el punto de vista de los conocimientos producidos, como desde dilucidar el modo en que se involucran los “investigadores nativos” que participan de dichas experiencias al mismo tiempo que las investigan (Dewey, 2004).

El presente dossier

Los artículos seleccionados para el presente dossier son producto de diversas investigaciones empíricas realizadas en los diferentes mundos “alternativos” mencionados al comienzo de esta introducción. En todos ellos subyace la misma pregunta acerca de la experiencia de los actores en la producción de estas prácticas, así como de las asociaciones necesarias para poder sostenerlas en el tiempo. A su vez, todos se vinculan con una estrategia de investigación cualitativa afín a la que señalamos en el apartado anterior.

El artículo de Albanesi, Muñoz Tapia y Osswald titulado “Vivir bailando. Recorridos vitales para sostener la práctica del Contact Improvisación”, explora desde una perspectiva biográfica los itinerarios de tres bailarinas pioneras de la danza Contact en Argentina y se preguntan: ¿Cómo pueden sostener su vida en el ámbito de la danza? ¿Cómo pueden hacerlo en una danza que se basa en la improvisación y parte de una ética que rehúye a la institucionalización? ¿Qué esfuerzos les demanda y qué tipo de capacidades necesitan desplegar? A partir de estos interrogantes despliegan una articulación conceptual novedosa sobre la experiencia que les permite dar cuenta de la continuidad entre el arte y la vida cotidiana.

También desde una perspectiva biográfica Abdala en “Aproximaciones a la cultura contemporánea del parto” explora las experiencias de parto en casa de mujeres cis de la ciudad de Santa Fe en relación a los sentidos espirituales que revisten esas prácticas y la impugnación a los modos biomédicos de atención. La autora no solo investiga las razones esbozadas por estas mujeres, sino que también da cuenta del *continuum* entre los repertorios de cuidado de la salud sexual y (no) reproductiva propias de los círculos de mujeres y las redes de difusión de la espiritualidad femenina, una dimensión poco tematizada y explorada en las investigaciones locales.

Luego, el artículo de Faifman y Paschkes Ronis “Despliegue de redes alternativas de alimentación”, desde una estrategia de investigación cualitativa documental, desarrolla dos casos ejemplares: la Red de Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria de la República Argentina y, por el otro, la iniciativa Bioleft, y se preguntan acerca de las características de estas redes, su proceso de construcción y sobre lo que las distingue de las otras redes “hegemónicas”. De esta manera los autores exploran vínculos alternativos entre actores humanos y no humanos basados en éticas y políticas de cuidado entendidas en un sentido amplio, buscando contribuir a los debates sobre las transiciones socio ambientales necesarias y posibles para favorecer la resiliencia de los sistemas alimentarios.

Por otro lado, la etnografía y la perspectiva pragmática de investigación también se articulan en el trabajo de Garzón Rogé titulado: “‘Por algo elegimos esta escuela’. Pertenencia y legitimidades al interior del asociacionismo alternativo de Buenos Aires”. Allí la autora investiga una comunidad educativa Waldorf pero, en vez de centrarse en los principios organizativos y de funcionamiento de sus instituciones, elige concentrarse en los procesos controversiales que impulsan a los grupos para definir situaciones y reivindicar una legitimidad para pertenecer a esos espacios. ¿Qué es una escuela Waldorf? O, más en general, ¿qué es lo común? Lejos de ser preguntas “punto de partida” son más bien “puntos de llegada” provisorios e inestables que contextos complejos como la pandemia del Covid-19 permiten documentar de una forma especial.

Por último, en el artículo “La prueba real. El test mundano del budismo del sutra del loto en la Ciudad de Buenos Aires”, Melamud y Nardacchione indagan desde una perspectiva etnográfica la experiencia de la fe budista a partir de lo que los practicantes denominan como “prueba real”. Más allá del significado de esta categoría, los autores exploran su puesta en práctica. Desde una perspectiva pragmatista se preguntan sobre la “metodología del

creer”, lo cual da forma a una eficacia de la fe en la vida cotidiana de los practicantes que se aleja del dualismo clásico que separa la creencia de la acción.

Referencias bibliográficas

- Altieri, Miguel y Nicholls, Clara (2017). “Agroecology: a brief account of its origins and currents of thought in Latin America”. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 41(3-4), 231-237.
- Amaral, Leila (1999). “Sincretismo em movimento – o estilo Nova Era de lidar com o sagrado”, en: Carozzi, M. J. (Org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis, Vozes.
- Barrero Gonzalez, Luisa (2019). “Dance as therapy: embodiment, kinesthetic empathy and the case of contact improvisation”. *Adaptive Behavior*, 27(1), 91-100.
- Barthe, Yannick; de Blic, Damien; Heurtin, Jean-Philippe; Lagneau, Éric; Lemieux, Cyril; Linhardt, Dominique; Moreau de Bellaing, Cédric; Rémy, Catherine y Trom, Danny (2017). “Sociología pragmática: manual de uso”. *Papeles de trabajo. La revista electrónica del IDAES*, Vol. 11, N° 19, pp. 16-35.
- Beltrán, Gastón y Miguel, Paula (2011). “Emprendedores creativos. Reacomodamientos en trayectorias de la clase media por la vía de la inversión simbólica”, en Rubinich, L. y Miguel, P. (comp.), *Creatividad, economía y cultura*. Buenos Aires, Aurelia Rivera.
- Bender, Courtney y McRoberts, Omar (2012). Mapping a field: Why and how to study spirituality, *Social Science Research Council Working Papers*, acceso electrónico: <https://tif.ssrc.org/wp-content/uploads/2010/05/Why-and-How-to-Study-Spirituality.pdf>, 8 de enero.
- Boltanski, Luc y Thévenot, Laurent (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.
- Boltanski, Luc y Chiapello, Eve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal.
- Boltanski, Luc (2000). “De aquello que la gente es capaz”, en: *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bordes, Mariana (2015). “Esto de ‘alternativo’ no tiene nada. La construcción de la razonabilidad del uso de una medicina no-convencional desde la perspectiva de sus usuarios en Buenos Aires, Argentina”. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*, Vol. 25, N° 4, pp. 1229-1249.
- Bordes, Mariana y Saizar, Mercedes (2018). “De esto mejor ni hablar: Omisiones y reformulaciones de lo sagrado por parte de terapeutas alternativos que trabajan en contextos hospitalarios”. *Sociedad y religión*, N° 50, Vol. XXVIII, pp. 161-182.
- Bowker, Geoffrey y Star, Susan Leigh (1999). *Sorting things out. Classification and its consequences*, Boston, MIT Press.
- Campbell, Collin (1999). “The Easternisation of the West”, en: Wilson, Bryan y Cresswell, James (eds.) *New Religious Movements: Challenge and Response*. Londres, Routledge. pp. 35-48.
- Carini, Catón (2009). “La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino”. *Religião & Sociedade*, N° 29, pp. 62-94.
- Carozzi, Maria Julia (1999). “La autonomía como religión: la nueva era”. *Alteridades*, N° 18, pp. 19-38.

- Carozzi, Maria Julia (2015). *Escribir las danzas: coreografías de las ciencias sociales*. Buenos Aires, Editorial Gorla.
- Craviotti, Clara (2014). *Agricultura familiar en Latinoamérica. Continuidades, transformaciones, controversias*. Buenos Aires, CICCUS.
- De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer. I* (Vol. 1). México, Universidad iberoamericana.
- Del Mármol, Mariana; Magri, Maria Gisela y Sáez, Mariana Lucía (2017). “Acá todos somos independientes: Triangulaciones etnográficas desde la danza contemporánea, la música popular y el teatro en la ciudad de La Plata”. *El genio maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, N° 20, pp. 44-64.
- Del Mármol, Mariana y Sáez, Mariana Lucía (2020). “¿Con qué, por qué y contra qué hacemos?: Tensiones, encrucijadas y potencias del hacer artístico, ¿independiente?, ¿autogestivo?, ¿enredado?” *Telondefondo*, N° 31, pp. 162-185.
- Del Mármol, Mariana (2020). “Entre el deseo, la amistad y la precarización. Trabajo artístico y militancia cultural en la producción teatral platense”. *Cuadernos de antropología social*, N° 51, pp. 169-188.
- Dewey, John (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid, Ediciones Morata.
- Dodier, Nicolas (2005) “O espaço e o movimento do sentido crítico”, *Fórum Sociológico*, N° 13-14, pp. 239-277.
- Feito, María Carolina (2020). “Comercialización de la agricultura familiar para el desarrollo rural: feria de la Universidad Nacional de La Matanza”. *Revista de Economía e Sociología Rural*, Vol. 58, N° 1, pp. 1-19.
- Ferrari, Carolina; Rodríguez, Verónica; Seba, Nicolás; Carballo, Carlos; Bunge, María y Boucau, Felipe (2014). “Experiencias y construcción de la “Feria del Productor al Consumidor” en la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires. Jornadas”, en: *Jornadas: La viabilidad de los' inviables'. Estudios, debates y experiencias sobre formas de producción alternativas al modelo concentrador en el agro*, Universidad Nacional de Quilmes, 14 noviembre.
- Fonseca, Claudia (1999). “Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação”. *Revista Brasileira de Educação*, N° 10, pp. 58-78.
- Freidin, Bettina y Borda, Pablo (2015). “Identidades profesionales heterodoxas: el caso de médicas, médicos y psicólogas que integran medicinas y terapias alternativas en Argentina”. *Trabajo y sociedad*, N° 25, pp. 75-98.
- Freidin, Betina; Ballesteros, Matías Salvador y Echeconea, Mariano (2013). “En búsqueda del equilibrio: salud, bienestar y vida cotidiana entre seguidores del Ayurveda en Buenos Aires”. *Documento de Trabajo del IIGG*, N° 65.
- Frigerio, Alejandro (2013). “Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo”, en: de la Torre, Renée, Gutiérrez, Cristinay Juárez Huet, Nayeli (eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, Guadalajara, UNG, pp. 47-72).

- Frigerio, Alejandro (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Cultura y representaciones sociales*, Vol. 12, N° 24, pp. 51-95.
- Fuller, Robert (2001). *Spiritual, but not religious*. Nueva York: Oxford University Press.
- Funes, María Eugenia (2016). “La integración entre la espiritualidad Nueva Era y el nuevo management en Argentina: afinidades y tensiones”. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, Vol. 18, N° 24, pp. 191-208.
- Funes, María Eugenia (2018). “La concepción mágica del dinero en la espiritualidad Nueva Era de Buenos Aires”. *Revista Cultura y religión*, Vol. XII, N° 2, pp. 4-22.
- Funes, María Eugenia (2019) “La espiritualidad nueva era: de lo alternativo a lo cotidiano”. *Unidad sociológica*, Vol. 17, N° 5, pp. 41-49.
- Gancedo, Mariano (2015). “Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina)”. *Horizontes Antropológicos*, 43, 183-210.
- Ginzburg, Carlo (2018). *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Goffman, Erving (1989) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Gracia, Agustina (2020). “Cuerpos de energía: Formas alternativas de ser-en-el-mundo”. *Arxius de sociología*, N° 42, pp. 75-88.
- Gracia, Agustina (2021). “Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción”. *Religião & Sociedade*, N° 40, pp. 73-94.
- Guber, Rossana (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Paidós.
- Latour, Bruno (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial, Buenos Aires.
- Latour, Bruno (1991) *Nunca fuimos modernos*. México, Siglo XXI.
- Lemieux, Cyril (2018). *La sociologie pragmatique*. Paris, La Découverte.
- Lemieux, Cyril (2019). *Gramáticas de la acción social: Refundar las ciencias sociales para profundizar su dimensión crítica*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Lemieux, Cyril (2022) “Estudiar los procesos de politización desde una perspectiva sociopragmática: un elogio de la descripción fina”, en: Nardacchione, Gabriel (comp.) *El pragmatismo como método de formación de categorías. Calibrando el foco en la investigación social*, Buenos Aires, Ediciones SB.
- Manzano, Valeria (2010). “Juventud y modernización sociocultural en la Argentina de los sesenta”, *Desarrollo Económico*, Vol. 50, N° 199, pp. 363-390.
- Meccia, Ernesto (dir.) (2020). *Biografías y sociedad. Métodos y perspectivas*. Eudeba. Universidad Nacional del Litoral.
- Muñoz Terra, Laticia (2018). “El análisis de acontecimientos biográficos y momentos bifurcativos: una propuesta metodológica para analizar relatos de vida”. *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 19, N° 13, pp. 1-25.

- Novack, Cynthia J. (1990). *Sharing the dance: Contact improvisation and American culture*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Osswald, Denisse (2015). “Deshacer los hábitos bailando. Concepciones alternativas del cuerpo en la transmisión dancística independiente en Buenos Aires”, en: Carozzi, María Julia (Coord.), *Escribir las Danzas. Coreografías de las Ciencias Sociales*. Gorla, Buenos Aires, pp. 209-237.
- Osswald, Denisse (2011). “Comunicación y movimiento en la formación dancística independiente porteña”, en: Carozzi, María Julia (Coord.), *Las palabras y los pasos. Etnografías de la danza en la ciudad*. Ed. Gorla, Buenos Aires, pp. 117-154
- Palmisano, Tomás (2018). “Las agriculturas alternativas en el contexto del agronegocio. Experiencias en la provincia de Buenos Aires, Argentina”. *Estudios sociales*, Vol. 28, N° 51, <https://doi.org/10.24836/es.v28i51.513>.
- Puglisi, Rodolfo (2013). “Reflexividad y experiencia en el movimiento Sai Baba argentino”. *Avá*, N° 22, pp. 249-271.
- Puglisi, Rodolfo (2015). “La “energía” que crea y sana: representaciones corporales y prácticas terapéuticas en devotos de Sai Baba”. *Ciências Sociais e Religião*, Vol. 17, N° 22, pp. 71-89.
- Riera, Verónica; Saccol, Carolina y Wright, Pablo (2018). “Cosmologías practicadas: Un acercamiento etnográfico a la antroposofía”, en: Wright, Pablo (comp.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina*, Buenos Aires, Biblos. pp. 57-76.
- Roberti, Maria Eugenia (2017). “Perspectivas sociológicas en el abordaje de las trayectorias : un análisis sobre los usos, significados y potencialidades de una aproximación controversial”. *Sociologías*, Vol. 19, N° 45, pp. 300–335.
- Rodríguez, María Carla y Ciolli, Vanesa (2011). “Tensiones entre el emprendedorismo y la auto-gestión: el papel de las políticas públicas en este recorrido”. *org & demo*, N° 12, Vol. 1, pp. 27-46.
- Sarandón, Santiago Javier y Marasas, Mariana E. (2015). “Breve historia de la agroecología en la Argentina: orígenes, evolución y perspectivas futuras”. *Agroecología*, N° 10, Vol. 2, pp. 93-102.
- Sarudiansky, Mercedes; Bordes, Mariana y Saizar, Mercedes (2009). “La complementariedad terapéutica y el sistema oficial de salud. Una propuesta para el estudio de un campo emergente”, en *I Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVI*. Facultad de Psicología - UBA, Buenos Aires.
- Semán, Pablo y Viotti, Nicolás (2015). “El paraíso está dentro de nosotros: la espiritualidad de la Nueva Era ayer y hoy”. *Nueva Sociedad*, N° 260, pp. 81-94.
- Sennett, Richard (2009). *El artesano*. Barcelona, Anagrama.
- Shusterman, Richard (2014). *Le Style à l'état vif: soma esthétique, art populaire et art de vivre*. Paris, Questions théoriques.
- Star, Susan Leigh (2010). “This is Not a Boundary Object: Reflections on the Origin of a Concept”. *Science, Technology and Human Values*, Vol. 35, N° 5, pp. 601-617.
- Thévenot, Laurent (1992). “Jugements ordinaires et jugement de droit”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 47, N°6, pp. 1279-1299.

- Turner, Víctor (1988). *El proceso ritual*. Madrid, Taurus.
- Vargas, Patricia y Viotti, Nicolás (2013). “Prosperidad y espiritualismo para todos: un análisis sobre la noción de emprendedor en eventos masivos de Buenos Aires”. *Horizontes Antropológicos*, N° 40, pp. 343-364.
- Viotti, Nicolás. (2017). “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos. Antípoda”, *Revista de antropología y arqueología*, N° 28, pp. 175-191.
- Viotti, Nicolás, y Funes, María Eugenia (2015). “La política de la Nueva Era: el arte de vivir en Argentina”. *Debates do NER*, Vol. 16, N° 18, pp. 17-36.
- Viotti, Nicolás (2015). “El affaire Ravi Shankar: neo-hinduismo y medios de comunicación en Argentina”. *Sociedad y religión*, N° 25, pp. 13-46.
- Weissmann, P. (2017). *La otra Educación. Relatos de experiencias*. Buenos Aires, Maipue.
- Welsch, Denisse (2018). “Passing on the Law. The Growth of Soka Gakkai International in Argentina”. *International Journal of Latin American Religions*, N° 2, pp. 22-40.
- Wood, Mathew (2010). “The sociology of Spirituality, Reflections on a problematic endeavor” en: Turner Bryan (Ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Nueva Jersey, Wiley-Blackwell.
- Wouters, Cas (1986). Formalization and informalization: changing tension balances in civilizing processes. *Theory, Culture & Society*, Vol. 3, N° 2, pp. 1-18.

DOSSIER

Vivir bailando

Recorridos vitales para sostener la práctica del Contact Improvisación

Luciana Martinez Albanesi¹, Sebastián Muñoz-Tapia,²
Denise Osswald,³

Resumen

En este artículo nos abocamos a comprender cómo tres culturas del Contact Improvisación sostienen una práctica dancística que rehúye la institucionalización y valora lo imprevisto, lo emergente y la experimentación. Así, describimos cómo sus carreras asociadas a esta danza se relacionan con diferentes aspectos de sus vidas y habilitan el desarrollo de competencias singulares. Teniendo como antecedente los debates sobre la autonomía y la precariedad, complementamos una perspectiva que analiza la relación arte/trabajo de forma holística, es decir, sin aislar lo económico/laboral de dimensiones afectivas, relacionales y cotidianas. Desde una propuesta que denominamos vitalista, utilizamos los conceptos de experiencia en Dewey y antropogénesis en Ingold. En la reconstrucción de estas tres trayectorias observamos dos elementos: (a) La tendencia a traspasar fronteras establecidas y articular saberes de diversos ámbitos; (b) la centralidad de la experiencia somática como fuente de conocimiento, donde el Contact Improvisación aparece como método de experimentación. Proponemos que la expresión “bailar la vida” ayuda a reconstruir las trayectorias de estas bailarinas mediante un estilo alternativo.

1 Universidad de Buenos Aires / Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) (martinezalbanesi@gmail.com). <https://orcid.org/0000-0001-6445-4392>

2 Universidad Alberto Hurtado. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología. Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile. (semunoz@uahurtado.cl). <https://orcid.org/0000-0003-2628-7313>

3 Instituto de Altos Estudios Sociales (UNSAM) / Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA), (dosswald@unsam.edu.ar) <https://orcid.org/0000-0002-7614-8322>

PALABRAS CLAVE: Trayectoria, Arte, Trabajo, Contact Improvisación, Experiencia

Abstract

In this article, we focus on understanding how three Contact Improvisation practitioners sustain a dance practice that shuns institutionalization and values the unexpected, the emergent, and experimentation. Thus, we describe how their careers with this dance relate to different aspects of their lives and enable the development of unique skills. Taking as background the debates on autonomy and precariousness, we complement a perspective that analyzes the art/work relationship in a holistic way –not isolated the economic/labour aspect of affective, relational, and daily dimensions– with the concepts of Dewey's experience and Anthropogenesis of Ingold, through a proposal that we call vitalist. In the reconstruction of these three trajectories, we observe two elements: (a) The tendency to cross established borders and articulate knowledge from various fields; (b) the centrality of somatic experience as a source of knowledge, where Contact Improvisation appears as a method of experimentation. We propose that the expression “dancing life” helps to reconstruct the trajectories of these dancers through an alternative style.

KEY WORDS: Trajectory, Art, Work, Contact Improvisation, Experience

Introducción

A Marina Gubbay

Desde finales de la década de 1980 y principios de 1990, Gabriela Entin, Andrea Fernández y Viviana Tobi se acercaron al Contact Improvisación (CI). Son personas que pueden considerarse pioneras, ya que como docentes, gestoras y organizadoras de eventos artísticos en Argentina pertenecen a una generación que ayudó a formar este mundo del arte (Becker, 2008). En el presente artículo analizamos sus trayectorias y nos preguntamos: ¿Cómo pueden sostener su vida en el ámbito de la danza? ¿Cómo pueden hacerlo en una danza que se basa en la improvisación y parte de una ética que rehúye a la institucionalización? ¿Qué esfuerzos les demanda y qué tipo de capacidades necesitan desplegar? Estos interrogantes nos abren las puertas para reconstruir los recorridos de tres mujeres que han ocupado y ocupan lugares significativos para la historia de esta danza en Argentina. El CI es una práctica corporal no coreográfica iniciada en la década de 1970 en Nueva York, que combina elementos de la danza moderna, artes marciales e investigación somática en una composición *in situ* entre bailarines y su ambiente. En ella se valora lo imprevisto, lo emergente, la experimentación. Cynthia Novak (1990) afirma que el CI fue desarrollando un particular modo de bailar cuya especificidad se gestó a partir de la combinación entre una ideología igualitarista y la efervescencia de los movimientos contraculturales de 1960.

El CI llegó a la Argentina a mitad de la década de 1980, pocos años después del fin de la última dictadura militar, de la mano de personas como Alma Falkenberg y Daniel Trenner (Nardacchione y Muñoz Tapia, 2023; Fariña y Tampini, 2010; Singer, 2013). Sus inicios están marcados por clases y seminarios en espacios privados vinculados a la danza contemporánea (Escuela Margarita Bali, Estudio de Ana Deutsch, Espacio Corpo) y otros como el Centro Cultural Rojas dependiente de la Universidad de Buenos Aires. Así, entre fines de la década de 1980 e inicios de la de 1990 se desarrollaron las primeras *jams*⁴ (Danza Libre y Asociación de Actores), empezaron a circular revistas y videos en VHS (donde es clave la labor de Victoria Abramovich) y surgieron colectivos de investigación integrados por personas interesadas en la práctica.

Estos colectivos se dedicaron a reflexionar sobre las cualidades del CI y sobre cómo poder transmitirlo, a la vez que se esforzaron por habilitar nuevos espacios de aprendizaje donde algunas participantes se atrevieron a dar clases. Ya entrada la década de 1990, se fue conformando una suerte de comunidad entre cursos, *jams* cada vez más regulares (aquí fueron centrales el Magic y Malabia) y seminarios con maestros y maestras de Estados Unidos. De este grupo de personas, algunas tuvieron un compromiso lo suficientemente relevante como para ser consideradas maestras locales. Es en este momento donde se sitúa la participación de nuestras protagonistas.

Al partir de este escenario, lo que nos interesa considerar es la forma en que las carreras de estas bailarinas se fueron constituyendo a partir de una serie de relaciones y modos organizativos vinculados al desarrollo y la práctica local del CI. En segundo lugar, nos proponemos analizar la manera en que estas artistas trabajan para construir “vidas que merecen ser vividas” (Perelman y Fernández, 2020). Desde un enfoque vitalista, pondremos de relieve la singularidad de estas trayectorias, las cuales, por las búsquedas y los modos en que despliegan sus recorridos permiten ser pensadas como formas alternativas de vida, tanto en lo que respecta a los colectivos de los que forman parte, sus concepciones sobre lo que hacen, como al modo en que sostienen y orientan su existencia.

Respecto a la metodología utilizada, en este trabajo realizamos un análisis de trayectorias mediante recorridos biográficos (Muñiz Terra, 2018; Roberti, 2017) que consiste en asociar las experiencias y los sentidos personales con los entornos en que tienen asidero. Así, desarrollamos seis entrevistas en profundidad, mediante una conversación orientada por una guía de pautas que considera aspectos familiares, laborales y vínculos con el Contact Improvisación. Luego, la sucesión de anécdotas, situaciones y recuerdos se ordenaron en función de los interrogantes que plantea este trabajo. A esto le siguió una serie de intercambios con nuestras entrevistadas para pensar con ellas la problemática acerca de

4 Sesiones de improvisación colectiva.

cómo han logrado integrar sus intereses artísticos con el sostenimiento material de la vida, co-produciendo así los fragmentos biográficos que aquí presentamos.

Las trayectorias artísticas desde una perspectiva vitalista

Gisèle Sapiro propone que en la modernidad las carreras artísticas han sido “consideradas como el terreno de expresión privilegiado de la individualidad y de la subjetividad” (Sapiro, 2012: 503).⁵ Por su parte, Elias (1991) exhibe las complicaciones en la búsqueda de la “autenticidad” y la “autonomía” tomando el caso de Mozart en una sociedad cuya configuración histórica dificulta tal cometido. La tensión entre el problema del sostenimiento económico-laboral y una aspiración estética –asociada al ejercicio de la libre creatividad–, permiten ahondar en la ligazón entre el desafío de la autonomía y las dinámicas que generan posibilidades y condicionamientos para el sostenimiento de los/as artistas.

Luego, desde la década de 1970, las carreras de los/as artistas han sido caracterizadas como modelo de las transformaciones del trabajo en el capitalismo flexible, postfordista (Menger, 2005). En relación a ello se describe una paradoja. Por un lado, se habla de “pasión” por lo que se hace, de un impulso vocacional y la búsqueda de autorrealización por el arte. Por otro, se describe la situación de los/as artistas signada por la incertidumbre y la precariedad laboral (Boix, 2015; McRobbie, 2002; 2007; Menger, 2014; Miller, 2016; Rowen, 2010). Otros autores (Bröckling, 2015; Lazzarato, 2011) proponen abordar la temática desde el modelo del *empresedorismo*. Esto puede llevar a pensar en “artistas emprendedores” (De Heusch, Dujardin y Rajabaly, 2011) o a observar empíricamente cómo en los/as artistas operan y se utilizan las figuras del empresario y/o del trabajador en casos concretos (Pinochet y Tobar, 2021).

Al mismo tiempo, ante la sinuosidad del quehacer creativo se habla de “trabajadores por proyectos” (Boltanski y Chiapello, 2002) con trayectorias que se distinguen de las carreras continuas, lineales, acumulativas y rutinarias del modelo burocrático, meritocrático y fordista (García Canclini, 2012). El desafío y la porfía por la continuidad laboral lleva a estrategias y tácticas de complementariedad (Lazzarato, 2011) entre lo que Boltanski y Chiapello (2002) denominan crítica artista y la crítica social. Esto es, intentar engarzar la búsqueda de autonomía y autenticidad –el ser uno mismo–, con el hecho de obtener cierta seguridad frente a las dificultades socioeconómicas.

Por otro lado, entendiendo que las carreras artísticas están asociadas al resto de las actividades vitales (Hughes, 1997), algunos autores transforman la pregunta por lo laboral en una por las formas de “ganarse la vida” y de construir “vidas que merecen ser vividas” (Perelman y Fernández, 2020; Narotzky y Besnier, 2020). Esta serie de trabajos adoptan una perspectiva holística de la economía integrando la situación financiera a un conjunto de

⁵ Esta cuestión se puede rastrear tanto en la “ideología del arte por el arte” como en el culto de la genialidad rockera.

experiencias, valores y expectativas concretas que hacen a la vida cotidiana de las personas.

Para avanzar en esta línea de indagación proponemos complementar las perspectivas holísticas con las nociones de experiencia de John Dewey (1948; 2008) y antropogénesis de Tim Ingold (2018). Para Dewey, la experiencia abarca lo que las personas hacen y padecen, lo que pugnan por conseguir, aman, creen, imaginan e invocan (1948). Toda experiencia se origina en un intercambio activo y atento frente al mundo, a partir de una interpenetración entre el organismo y el entorno. Por su lado, la idea de antropogénesis destaca la capacidad humana para construir una variedad de recorridos vitales. Esta capacidad nos ayuda a entender cómo éstos recorridos se dan a partir de una actividad de autofabricación y crecimiento en el seno de procesos orgánicos más amplios.

Al seguir las trayectorias de las bailarinas notamos dos cosas: (1) La tendencia a traspasar fronteras establecidas y articular saberes de diversos ámbitos; (2) la centralidad de la experiencia somática como fuente de conocimiento y el CI como método de experimentación y desarrollo de competencias. A modo de hipótesis, elegimos la expresión nativa de “bailar la vida” como una categoría que enfatiza determinadas elecciones y modos de actuar que las entrevistadas asocian tanto a los caminos que delinearon sus propios itinerarios, como a la relación que establecieron entre el mundo del trabajo y la práctica del CI.

En las siguientes páginas realizaremos un recorrido por las vidas de Gabriela Entin, Andrea Fernández y Viviana Tobi, pioneras del desarrollo local de CI. De una serie de entrevistas realizadas entre noviembre y diciembre de 2021 en Buenos Aires, se tomaron las citas e historias que aparecen a continuación. La reconstrucción de estas trayectorias ha sido elaborada en clave dialógica.

Gabriela Entin: “Todo lo que aprendo, lo enseño”

Hija de un ingeniero y un ama de casa con estudios de enfermería e instrumentación quirúrgica, Gabriela Entin nació en 1961 en Salta cerca de un pueblito llamado Metán. Allí vivieron ella y sus tres hermanas al cuidado de su madre que ahora se dedicaba enteramente a su crianza. El desarrollo personal de las hijas era importante para la familia. El tiempo transcurría y los padres notaban que se hacía difícil en el pueblito, así que decidieron pegarse la vuelta a Buenos Aires en 1966. Gabriela creció entre los barrios de Constitución, Monserrat, Belgrano y el conurbano bonaerense.

A inicios de la secundaria empezó a estudiar música, muchos días, muchas horas, muchos años. Nunca en su vida hizo un estudio formal, siempre anduvo en caminos paralelos. Por fuera de los conservatorios se convirtió en flautista, yendo y viniendo entre el conurbano y la Capital Federal. Hacia fines del secundario surgió la inquietud por la danza y se adentró: “todo era en capital, así que cuando terminé el secundario me fui para allá”, ahí fue cuando empezó *ballet*. ¿Cómo sostenía materialmente todo este movimiento? Enseñando. “Yo siempre trabajé enseñando, siempre, desde que tengo muy pocos años, cuando no hubo plata en mi casa yo daba clases de flauta y así empecé a los 13, 14 y me gusta, me sale”.

Como enseñar le gustaba y le salía, empezó a enseñar *ballet* en reemplazo de su profesora que estaba cerca de dar a luz. Ella no sabía bailar *ballet*, no le interesaba realmente, pero tenía que empezar por algún lado y además le venía bien como entrenamiento. Gabriela y el resto notaban que tenía mucha facilidad, que era muy inteligente, que “tenía inteligencia en el cuerpo”. Lo mismo pasó con el contemporáneo, comenzó a estudiar contemporáneo y a enseñar contemporáneo. Enseñar era su recurso laboral, “tenía mis alumnos de música, algunos que fui dejando y fui yendo de enseñar música a enseñar danza y la verdad que económicamente siempre me sostuve enseñando” porque como bailarina “no había nunca un mango [dinero]”. Sólo una vez hizo temporada con el San Martín y ganó lo suficiente para decir “Bueno, yo ya tengo laburo”. Retozando en esa breve tranquilidad y siendo la mujer formal que en ese entonces era, se casó con un ingeniero agrónomo.

El trabajo no duró, así que continuó con la enseñanza y cuando conoció el Contact Improvisación sobrevino un tipo de actividad laboral nueva: la gestión. Detengámonos por un momento en las circunstancias en las cuales el CI aparece en el mapa de Gabriela Entin y qué sucede a partir de eso. Con la escuela de Alwin Nickolais⁶ ya se había enamorado de la improvisación y con su profesora Ana Itelman⁷ hacían mucha experimentación. Realizaban experiencias con la voz, lo literario, con el *taichi*. Itelman venía todo el tiempo con cosas de afuera. Una vez “trajo un material de contacto que era re interesante, pero no le ponía nombre”. Inmersa en este caldo primitivo de la experimentación también estaba determinada a entrar a la escuela de ballet. En un subsuelo por Av. Santa Fe al 1400 rindió tres veces el examen para hacerlo, pero sucedía “que no daba el perfil, era un poco vieja y no tenía el cuerpo en el formato que ellos pedían”. Para cuando entró ya era tarde, estaba muy metida en la improvisación y el taller no le gustó, estudió tres meses y lo dejó para seguir indagando en grupos de investigación con el enfoque Nikolais.

En un momento se enfermó, sintió su cuerpo saturado porque entrenaba mucho, conoció la eutonía más profundamente y decidió involucrarse. Así migró hacia las disciplinas más relacionadas con la salud desde el movimiento: Feldenkrais y Eutonía.⁸ Junto a ello estaba atravesando una saturación de la danza en sí: “por más que yo estaba en un mundo bastante *under*, era también un mundo muy narcisista y se hacía muy difícil sostener la vida, además daba clases de música, de danza”. Todo se precipitó y Gabriela decidió retirarse, pero una compañera suya, Zoraya Fonclara, le mandó una carta recomendándole

6 Alwin Nikolais (1910-1993) fue un coreógrafo norteamericano que introdujo innovadoras maneras de componer en el ámbito de la danza moderna.

7 Ana Itelman fue pionera de la danza moderna en Argentina y al igual que otras bailarinas de su generación realizaron numerosos viajes al exterior para formarse con maestros en estas disciplinas.

8 El Método Feldenkrais es un proceso de aprendizaje somático que se transmite en sesiones de grupo o individuales. La Eutonía, creada por Gerda Alexander, busca conocer qué mecanismos causan el tono muscular, y cómo influir sobre ellos a través de estímulos que lo hagan adecuado a la vida cotidiana y la expresión artística.

que antes de hacerlo conozca el Contact Improvisación. Zoraya había conocido a Daniel Trenner en España. Una vez Daniel vino a visitarla y Gabriela se sumó a la organización del taller. En ese entonces estaba amamantando a su hija de tres meses.

La llegada de Sonia había coronado un hermoso embarazo. Gabriela se sentía muy saludable y como no quería criar a su hija en la ciudad volvió al sur de la provincia. El bienestar que experimentaba la hizo desear volver a la danza bastante rápido y así llegó al taller de Trenner. “Esa experiencia fue la gloria”. Gabriela recuerda: “estar yo, la teta y mi hija en un círculo con un montón de gente”. Daniel, que le encantaban les niños, le tiraba puntas para que acompañara a Sonia a desarrollar sus patrones de movimiento.

Esa experiencia la hizo caer en la cuenta de que la crianza en comunidad era mucho más fácil. Sobre todo, porque en su círculo íntimo se sentía bastante sola con su hija, su marido andaba siempre afuera por trabajo y sus amigas bailarinas no estaban ni rozando la maternidad. La experiencia de comunidad no era una experiencia generalizada, era el mundo del CI el que tenía esa opción.⁹ Así que durante el tiempo que ella estuvo gestionando espacios de CI, trató de garantizar que no hubiera problema “con venir y moverte si estás con una panza, con un bebé”. Cuando fue maestra de CI en sus clases había padres y madres. Esta idea de la comunidad y de una vida social más fluida “donde todo es posible” era importante. Gabriela Entin estaba en la gloria, sintiendo que la vida continuaba y todo se iba sumando.

Ahora su trabajo era también gestionar la llegada de maestros y maestras. Las llegadas de Trenner siempre traían enseñanzas de gestión. Gabriela tenía mucho por resolver, desde el pasaje, los lugares donde daba las clases hasta incluso ayudarlo a que “él desarrolle todo lo que tenía para dar”. Trenner se sentó con ella y con un amigo contador y le dijo: esto se hace así, los porcentajes así. Por otra parte, el dinero no era su fuerte, “no era de las personas que andaban detrás de eso”, vivía más o menos al día. La gestión de maestros y maestras le permitía ganar dinero no mucho, algo.

Y también le permitía participar de la práctica, tomar las clases, juntarse en el laboratorio de maestros, experimentar en los jams, investigar cómo era este lenguaje. Al incursionar en los talleres que gestionaba estaba aprendiendo “a tener amplitud en un mundo sensorial que por ahí no me daba cuenta”, explorando abría más el campo, entrar al cuerpo le permitía “salirse de la partitura”. Sentía que el mundo del CI la representaba enormemente, la práctica no sólo le brindaba otra manera de bailar sino también de encontrarse. Acostumbrada a estar siempre bailando hacia el espejo, mirando el público, el mundo de la improvisación la acercaba a la posibilidad de conectarse, profundizar y trabajar con un sentido. El Contact traía todo eso, un mundo de investigación del

⁹ El término «comunidad» refiere a un concepto nativo, por el cual les «contacteres» se auto perciben como parte de un grupo de pertenencia a la vez bastante singular que se caracteriza por la autorregulación de la práctica (Boydjian, 2016).

movimiento y un mundo inédito de la comunicación. Las dos cosas que a ella más le interesaban en esta tierra. Bailando entendía que “esto del cuerpo tiene que ver con hacer circular el amor, hacer circular la relación”.

Una vez se lesionó una pierna y supo que debía aprender a moverse más sanamente, que no hacía falta generar esa situación tan estresante y tan exigente que traían las otras danzas. Gabriela descubría en el CI la vocación por lo cómodo. Comprendía que no hacía falta hacer nada súper extraordinario para poder bailar. Si la eutonía la había ayudado a hacer ejercicios cotidianos para mejorar el uso de su energía, el Contact tenía que ver con una manera de estar, con habitar mejor el cuerpo, tener libertad de movimiento, sentirse experimentar sus 360 grados de existencia.

Metida de pies a cabeza en esta práctica, Gabriela semillaba su suelo nativo de CI. Se juntaban con Cristina Turdo y creaban circuitos por Buenos Aires, Temperley, Rosario y Córdoba. En medio de toda esa efervescencia se empezó a plantear la búsqueda local del propio modo de hacer CI y así surgió un colectivo de maestras que deseaban enseñar. Marina Gubbay, Mariana Sánchez y Gabriela fueron las primeras, ellas se preguntaban “cómo transmitir esto que tiene muchos frentes, cómo laburar lo técnico, cómo manejar el cuerpo, el peso, la gravedad, el *momentum*, las caídas, los tríos que eran todo un tema, entonces explorábamos ejercicios y armábamos un proceso de aprendizaje”.

Mientras armaba circuito, Gabriela estaba embarazada de su segundo hijo. Para ese momento “estaba trabajando un montón, porque ahí estaba yendo a Rosario a laburar una vez por mes a hacer una clase de Contact y también un *jam* que sosteníamos”. Con cuatro meses de embarazo trajo a Alito Alesi, “yo creo que quizás hubiese sido más fácil si yo me daba un tiempo y paraba un poco durante ese último periodo de embarazo y los primeros meses de la crianza de este niño, pero estaba al palo así que fue como más difícil”.

Mientras esto sucedía, Daniel le mostraba cómo “el Contact es una metáfora para la vida” que funciona “como un espejo, individual y a la vez colectivo”. “Daniel hablaba mucho del vocabulario, era muy interesante, el vocabulario del cuerpo”. Ya como maestra, en las clases de Gabriela la gente se deslumbraba mucho. Una vez la invitaron a un pueblo de Córdoba a enseñar sobre la experiencia del CI en una escuela de capacitación docente. A la clase llegaron “unas mujeres grandes que venían con pollera” y ella se preguntó “¿qué hago acá?”. Entonces, hizo lo que había aprendido del CI, supo escuchar el contexto, supo dónde poner el foco, dónde hacer énfasis, trabajó “la sensibilidad y el desarrollo de la comunicación. Si no te pudiste poner un *jogging* y estás en pollera podés bailar igual”, esto lo demostró.

El aprendizaje más fuerte que la enamoró de este trabajo con el CI tuvo que ver con la posibilidad del autoconocimiento y la transformación. Con los ejercicios, Gabriela aprendía de ella, de sus mecanismos, de sus patrones, de la manera de vincularse en lo cotidiano con sus amigos, su familia, su trabajo –ahora– de terapeuta. Practicando CI empezaba a advertir, desde esa certeza que da el cuerpo, que siempre se la pasaba “abajo, sosteniendo a

la gente”, también se dio cuenta que le gustaba guiar. Mientras se sumergía en esta disciplina iba notando que “lo que a mí me cuesta en el Contact, me cuesta en la vida” y de este modo experimentaba, somáticamente, cómo “el Contact, era la vida misma puesta en acto”.

Años pasaron y Gabriela fue dejando atrás *jams*, encuentros y clases, había algo en la terapia que la convocaba y ella decidió responder. Si bien actualmente¹⁰ se dedica a la Biodinámica Creaneosacral y a las prácticas de Zhi Neng Chi Kung, el Contact se entramó tanto en su vida que al día de hoy afirma que “es algo que está vigente todo el tiempo”. Está en las capacidades que aprendió, está en la “escucha receptiva”, está en su habilidad para “profundizar en la neutralidad” y está en su disponibilidad para vincularse de una manera amorosa. Del CI prendieron las ideas y los ejercicios para no intervenir, no anticipar o ser consciente de que se lo está haciendo. En esta forma más horizontal de vincularse, Gabriela encontró el germen de algo transformador y muy revolucionario, algo de lo que se podía “crear una comunidad donde cada uno sepa dónde está, dónde no quiere estar, donde uno se pueda conocer a uno mismo”.

Andrea Fernández: “La vida como danza”

Andrea nació en Buenos Aires en 1967 en el seno de una familia de clase media. Su padre fue trabajador en una empresa de aceites y su madre, psicóloga social, se dedicó al trabajo doméstico. Tiene un hermano y tres hermanas. En los recuerdos infantiles de Andrea aparece el juego cuerpo a cuerpo, especialmente con su hermano menor, donde entre risas y peleas se daba una cómplice hermandad. Esto se combinaba con el cuidado y el cariño, a través del contacto, de su madre o el gusto por los paseos y actividades físicas al aire libre, con su padre. Todas instancias que le rememoran el contacto físico como algo muy presente.

Al igual que muchas familias de Buenos Aires, los Fernández asistían a un club de barrio en la localidad de Florida. De las distintas actividades que realizó Andrea, como natación o artes marciales, la que más le atrajo fue el patín artístico. Su timidez de niña era procesada bailando en patines. Se sentía a gusto, se encontraba con el placer de patinar, de moverse, expresarse y compartir con hermanos/as, amigos/as y el público. Era continuar el juego con otros medios. El profesor de patín del club emigró a Estados Unidos y su madre, al ver el entusiasmo de sus hijas, buscó que Andrea y sus hermanas continuaran la práctica llevándolas a River Plate: un club profesional. Pero para Andrea esta forma de lo “profesional” venía de la mano de la competencia, los celos –quién patina mejor, quien gira más rápido– y la constante evaluación. Algo que estaba lejos de ese espíritu lúdico y colaborativo que sentía en el club de barrio. Así que se salió del patín y en los años de secundaria practicó el *volleyball*.

Luego de un tiempo comenzaban a aparecer los interrogantes que marcan el fin de la adolescencia: ¿qué hacer en la vida? Al escuchar una voz profunda, se dijo “yo quiero bailar”.

¹⁰ Para más información visitar <https://www.instagram.com/lalunasobreelpuente/>

A sus 17 años, estaba “muy grande” para el Teatro Colón, así que se probó en la Escuela Nacional de Danzas sin nunca haber tomado clases. Pudo entrar al profesorado de Danza Clásica luego de algunas pruebas en que se evaluaron sus condiciones físicas. Nuevamente, sintió incomodidad, en este caso ante lo que percibía como cierta rigidez de ese tipo de enseñanza y sus movimientos.

En los pasillos de la Escuela escuchó del Estudio de Ana Deutsch en el cual hizo unos cursos de verano. Este estudio era de vanguardia para la época, asociado a la danza contemporánea con maestros como Luis Baldasarre o Teresa Duggan. Allí Andrea tuvo otra experiencia sobre el cuerpo con formas de moverse que le resonaban, quizás más placenteras y cercanas a su búsqueda personal. Asimismo se enteró de la Escuela-Taller de Margarita Bali, la cual impartía una carrera en que el ballet convivía con la acrobacia, el *clown* o el Contact Improvisación y que también tenía una relación de ida y vuelta con la compañía NucleoDanza. Durante 1986 y 1987 estudió en ese lugar de experimentación, abierta a técnicas dancísticas de avanzada en donde la recién reinaugurada democracia imbuía un espíritu de mayor apertura. Tuvo de profesora a Alma Falkenberg de algo que parecía novedoso, pero que a Andrea le evocaba recuerdos corporales y sensaciones de su infancia. El Contact la llevaba a tirarse al suelo, a rolar y reír, al cuerpo a cuerpo con otros y otras. Estaba jugando como lo hacía cuando niña, dialogando con el espacio, otros y otras sin una coreografía. Ese tipo de movimiento la hacía sentir viva, la hacía volver a sí misma.

Andrea había encontrado su vocación, había experimentado distintas formas de bailar y quería continuar, dedicarse a ello. Pero los avatares de la vida también la hacían preocuparse por el trabajo. Su padre había quedado cesante en esos tiempos –fines de los 80 y principios de los 90– económicamente difíciles para la Argentina. Su familia puso un kiosco el cual Andrea atendía algunas horas, lo que le servía para pagar la escuela, tomar clases y ver espectáculos. En esos días agitados, la danza no era algo que infundía mucha seguridad y proyección a su padre, sin embargo Andrea no desistió y quizás por esas reticencias y suspicacias apuntó a continuar en una institución de renombre: el Taller de Danza Contemporánea del Teatro San Martín.

Posterior a un intento fallido, fue aceptada en un lugar muy reconocido y exigente, en el que había que estar 5 días de la semana y buena parte del día con maestros muy importantes del panorama Argentino. El Taller del Teatro San Martín, con su disciplina y reputación, era de lo más alto que se podía aspirar en la danza contemporánea, pero no había Contact, práctica que dejó enamorada a Andrea. De este modo, en paralelo se fue implicando cada vez más a ese mundo que estaba emergiendo entre cursos y seminarios de personas como Falkenberg, Trenner, Victoria Abramovich o Nancy Stark Smith. Ya a sus veinte años Andrea era asidua a los *jams*, donde se dedicaba a explorar y se encontraba con *habitués* en espacios como la Asociación Argentina de Actores o el Magic. Desarrolló amistades e incluso se vinculó afectivamente con el que sería el padre de su único hijo. Los *jams* y la

socialidad a su alrededor potenció a una pequeña comunidad de “contacteros”, al mismo tiempo que un número reducido de personas iban desarrollando un aprendizaje colectivo, investigando sobre el Contact y preguntándose cómo transmitirlo al cual Andrea se asoció. Esto se acompañó con la constante visita de “maestros” y “maestras” desde Estados Unidos (Nardacchione y Muñoz Tapia, 2023), a las que ella también fue una entusiasta partícipe.

Si para la comunidad del Contact la docencia permitiría expandir esta práctica, para Andrea dar clases fue transformándose en una oportunidad laboral. Después del kiosco y otros oficios como el de camarera o algunas “changas” que tenía junto a su novio de ese momento, dar clases se perfilaba como un camino natural. Andrea había pasado por distintos lugares de la danza porteña donde conoció a personas, tenía una formación dancística sólida y estaba al corriente de una práctica novedosa como el Contact. Estas características, junto con una personalidad afable, la hacían una buena candidata para puestos que se iban abriendo.

Comenzó tímidamente con clases de estiramiento, con alguna alumna de vez en cuando, hasta que le llegó el ofrecimiento para dar clases de danza contemporánea en el Centro Cultural Rojas. Desde ahí fue abriéndose paso con clases en instituciones públicas y estudios privados (como el Estudio de Ana Deustch, Centro de Estudios de las Artes, Instituto Corporal Tobi Natal, Andares) hasta que en 1997 la invitaron a formar parte del Instituto de Danza María Ruanova, hoy UNA (Universidad Nacional de las Artes) como profesora de Contact Improvisación (junto con Carola Yulita, Cristina Turdo y Gustavo Lecce), etiquetada primariamente como “Danza Contemporánea II”. En sus inicios, ser profesora de este Instituto aunque daba cierta estabilidad, no le daba mucho dinero. Andrea tuvo que seguir siempre trabajando en otros lugares en paralelo. Existía una necesidad económica, pero también un genuino interés personal por los proyectos que emergían en espacios privados como Brecha, Formación en Danza Movimiento Terapia donde imparte clases desde 1998.

En ese recorrido le llamó la atención el método DanceAbility iniciado por Alito Alessi y Karen Nelson que, a partir del Contact, exploraba la improvisación en grupos diversos, donde personas con y sin discapacidad de distintas edades y niveles de experiencia eran bienvenidas. Ya habiendo conocido esta disciplina desde 1994, se formó como profesora desde fines de esa década y con Marina Gubbay y Gabriela Guebel crearon Danza Sin Límites. Con ellas organizaron seminarios, charlas, conferencias y capacitaciones, trayendo a maestros desde Estados Unidos como Alito Alessi, Karen Nelson, Nancy Stark Smith y Susan Schell. Si el Contact la llevó al juego y el estar presente, DanceAbility le entregó herramientas precisas para transmitir conceptos complejos de manera simple y accesible, a partir de quienes están presentes en cada clase, con sus posibilidades y límites.

En el 2000 quedó embarazada de su único hijo Yadir, transitando este proceso dando clases hasta último minuto. Los cambios de peso, volumen, equilibrio y luego del nacimiento, el estar varias noches sin dormir, el asombro y el amor, la desesperación o la paciencia se conformaron en otra escuela intensiva para el cuerpo. Mientras los *jams* y otros espacios de

reunión del Contact se expandían, Andrea se “guardó”. Ya no sentía la necesidad de bailar hasta altas horas de la noche y prefería reuniones entre amigas. La responsabilidad de ser madre mezclaba el tema de la crianza con requerimientos económicos. Ya no se podía “dar el lujo” de tomarse muchas horas de ensayo e investigación sin ganar dinero. El padre del niño estaba presente y acompañó a Andrea. De ese modo, aunque no resignó su horizonte de seguir en la danza, reconfiguró su orientación, evitando o disminuyendo su participación en algunos espacios o actividades y priorizando otras.

En el 2005 entró como docente en el Taller de Danza Contemporánea del Teatro San Martín, al tiempo que continuó realizando clases en diversos espacios (Surdespierto, el Camarín de las Musas, Movimiento Esquina, Instituto Mogilevsky, entre otros). Las clases en instituciones públicas y los múltiples cursos en centros privados transformaron a Andrea Fernández en una referente, alguien que tuvo el mérito de permanecer, alguien reconocida como “maestra”. Un conjunto de situaciones que se fueron dando lograron que esto fuera así: “A veces se presentan cosas, a veces... algo se acerca a vos... A veces hay un movimiento adentro, que te lleva a mirar alrededor, encontrar eso o buscarlo si no está”.

Andrea habla de que ha tenido una vida sencilla, austera, muy rica en la experiencia del movimiento donde la danza siempre fue el piso y el horizonte para desarrollarse como ser humano y que su búsqueda tenía que ver con un “sentir” más hondo en el cuerpo y en la relación con otros y otras. Hay algo en lo corporal que la orienta. En ciertas circunstancias se presenta la necesidad de priorizar, de saber dónde poner la energía –por ejemplo, al decidir qué estudiar, elegir qué hacer ante dificultades económicas–, donde la intuición, la reflexión, o el conversar con alguna amiga, la ayudaron. Pero hay un momento clave en que la decisión la tiene que “sentir en el cuerpo”. De esa niña que jugaba con su hermano, a la belleza y el compartir con sus amigas del patinaje artístico, a la joven que con toda su energía quería explorar y probar en los *jam* o la docente atenta y comprensiva en sus clases, hay cierta continuidad en el placer que le da el movimiento. Hoy esa mujer de 53 años sigue a esa niña interna: “yo bailo como si fuera una niña, aquella niña de los siete años en el club de barrio”. Por ello entiende a la vida como una danza.

Viviana Tobi: “Bailar es cosa mía”

Viviana nació en 1953 en Buenos Aires, en una familia de clase media del barrio porteño de Villa Urquiza que luego se mudó a Núñez. Su madre es nacida en Jerusalén y su padre en Argentina, pero de familia oriunda de Turquía. Al llegar al país, la familia de su padre se instaló en Viedma. Años más tarde él viajó a Buenos Aires a estudiar química industrial y se empleó como técnico químico en una hilandería. Su mamá se dedicó al cuidado de la casa, acompañando con atención el crecimiento de sus hijas.

Los recuerdos de infancia de Viviana son emotivos y relacionados fuertemente al baile, actividad que aparece en diferentes modalidades asociado al disfrute y la alegría. Desde pequeña su familia la acercó a expresiones de las danzas israelíes y árabes. En particular

su abuela materna es recordada por cantarles y tocar el pandero cuando cuidaba de ambas hermanas, acompañando sus cuidados con canciones ladinas aprendidas de niña en Jerusalén. A los 5 años, Viviana toma sus primeras clases de danza junto a su hermana.

Esas experiencias tempranas se enraízan con recuerdos y vínculos afectivos que unen juegos, música y movimiento. El bailar tiene que ver con lo sublime y “algo muy propio”. Un recuerdo central de la niñez vincula el baile a lo secreto, en particular a la anécdota de cuando sus padres hablaban sin que ella pudiera escucharlos y para conformarla le susurraban al oído: “qué lindo es bailar”. La idea de conocer el secreto la dejaba contenta. Además, como bailar era algo que le gustaba tanto no se le planteaban discrepancias entre lo que dictaban sus ganas y aquello que alegraba a sus seres queridos.

Luego, durante la escuela primaria tomó contacto con las danzas folclóricas argentinas y llegó a desempeñarse por varios años en el elenco infantil de la compañía de Margarita Palacios. A los 12 años dejó esos ritmos para incursionar en las danzas israelíes y comenzó la formación en Expresión corporal en el estudio de Patricia Stokoe, donde descubrió que podía bailar sin seguir una coreografía definida previamente. En su estudio, Viviana conoció a quien sería su marido y padre de sus tres hijos/as. Se conocieron cuando ella tenía 17 años, él fue para la muestra de fin de curso y pronto empezaron a salir.

Una vez que terminó el secundario Viviana comenzó a estudiar psicología, actividad que sigue ejerciendo en la actualidad. Paralelamente, estudió disciplinas corporales variadas buscando acercar el movimiento con el área de salud. Le ha costado sentirse “embanderada dentro de una disciplina” y afirma que su tendencia es “transitar de una formación a otra” buscando espacios de “integración entre lo emocional y lo físico”.

Una explicación que Viviana encuentra al revisar su propia trayectoria remite a la etapa de su juventud asociada al movimiento hippie de las décadas de 1960 y 1970, momento en que la libertad sexual formaba parte de las conquistas cotidianas de toda una generación detenida por el proceso militar que se inicia en 1976. En esa etapa, Viviana experimentó distintas actividades terapéuticas (masajes, talleres de crecimiento erótico) donde la relación habitual con la desnudez y la desinhibición se fueron consolidando como un logro personal, un permiso y una integración en el cuerpo. En este sentido, el hecho de no tener pudor la habilitó a emprender nuevos desafíos, tanto en el plano íntimo disputando mandatos familiares, como en el plano laboral y particularmente en su especialización como sexóloga.

El terrorismo de Estado, la censura y la emergencia del sida hacia la década de 1980, detuvieron en gran medida estas exploraciones, quedando invisibilizados y estigmatizados algunos grupos culturales asociados a las disidencias sexuales y a la militancia de género. En el caso de Viviana, su identificación como “corporalista” le permitió traspasar este quiebre, poniendo de relieve una serie de continuidades entre su pasado juvenil en el que “estábamos felices... ni nos dábamos cuenta que éramos libres” y los años venideros en donde continuó formándose y experimentando en diversas propuestas de movimiento y “psico-corporales”. Su foco estuvo principalmente puesto en la integración entre lo somático y lo emocional.

De su etapa de estudiante universitaria, Viviana encontró referencias fuera de la academia para desarrollar su proyecto integrador. Primero realizó el instructorado en Gimnasia expresiva desde los Centros de energía, sistema desarrollado por Hugo Ardiles que indaga en el aspecto correctivo del movimiento. Esta técnica consiste básicamente en seguir al instructor en sus movimientos, para desarmar las propias corazas musculares y osteo-articulares que suelen impedir moverse con libertad. Otro gran maestro fue Eliseo Rey en la Biodinámica emotiva. Esta disciplina es una deriva de la expresión corporal desarrollada por Patricia Stokoe pero con un mayor acento en lo emocional.

En 1975, ya recibida, tuvo su primer hijo. Le siguieron dos más, en 1977 y 1980. En ese momento, Diana Wechsler –pareja de Hugo Ardiles– comenzó a delinear un espacio para dar clases a embarazadas y la convocó a asociarse para trabajar juntas en el campo de la maternidad. Este fue el primer paso hacia el desarrollo de una perspectiva que puso en práctica por varias décadas, en busca de integrar el bagaje conceptual/teórico de la carrera de psicología con lo corporal. Viviana se dedicó también a dar masajes, dictar cursos, clínicas de niños en el Hospital y atender pacientes particulares. Este conjunto de trabajos le permitió sostenerse y también dedicarse a las tareas de cuidado, ya que tanto ella como Diana combinaban las horas en su estudio con la crianza de sus niñas/os. Su pareja cubrió durante los primeros años y hasta que se separaron gran parte de los gastos de la familia ejerciendo una paternidad presente, acompañando su desarrollo laboral y posibilitando además contar con momentos de “recreo” de tantas responsabilidades.

Su relación con el Contact Improvisación se inició hacia el año 1985, de la mano de Falkenberg y Trenner. Estos dos referentes representan en palabras de Viviana el descubrimiento de “una experiencia” que no tiene que ver con lo laboral y que jamás quiso integrarla, un espacio de expresión artística. “Siempre me interesó la danza tanto bailando como viendo, “me llega al alma bailar y mirar”. Entonces, me dije: “esto no puede estar teñido de una responsabilidad que es muy alta”.

Las obligaciones a las que alude, remiten a su proyecto laboral Tobi Natal iniciado junto a Diana y que lleva más de 45 años de trayectoria. De este modo, el Contact –que llega a su vida cuando Viviana ya ha sido madre y ha desarrollado su camino profesional como creadora y directora de su propia institución– le brinda “una invitación a la danza” y la conecta con aquel “qué lindo es bailar” de su infancia, sensación mezclada con cierta añoranza de todos los permisos y cuidados que recibió de pequeña para jugar sin sentirse condicionadas por preocupaciones de los adultos.¹¹

Según Viviana el CI le permite conectarse “con la tierra y con el cielo”, es una invitación al “vuelo” y al aprendizaje disciplinado de cómo aterrizar, al “contacto con otras pieles”, a

11 Para más información sobre la institución que dirige Viviana visitar: <http://www.tobinatal.com.ar/>. Esta propuesta encuentra emplazamiento físico en Corpo, un salón ubicado en el barrio de Palermo donde se brindan además otras actividades corporales.

integrarse “al flujo energético del otro, de la Tierra y hasta de todo el Universo”, permiso para “participar del caos” y de “ese instante único e irrepetible en que consiste el acto creativo de improvisar” (Tobi, 2006).

Esa libertad descubierta en el Contact se potenció en los jams. Al haber pasado gran parte de su juventud formándose en disciplinas corporales e integrarlas a su proyecto de trabajo en el campo de la salud y la psicología, Viviana preservó su gusto por el baile, quedando en el plano del disfrute personal. Si bien desempeñó algunas tareas durante la gestión del Magic y luego en las jams que se organizaron en Corpo siempre buscó no obligarse y correrse de ese lugar.

De igual modo nunca se planteó dedicarse a la enseñanza del CI. Y aunque se lo han preguntado “no porque baile particularmente bien o mal” –aclara– sino porque “hay una sensibilidad que vas desarrollando en el baile y en la vida”, su preferencia fue dedicarse principalmente a bailar y ser “una más del grupo”. Esta decisión se relaciona con la intención de transformar su actividad de bailar en algo completamente propio, la cual se resume en la frase “bailar es cosa mía” que acuñó para dar cuenta del lugar que la danza ocupa en su trayectoria. “Elegí el Contact como mi modo de entrar en otra dimensión de conciencia”.

Como contraste de esta búsqueda singular, Viviana recuerda cuando se le ocurrió la idea de fundar una escuela de CI en Buenos Aires. “Yo aprendí a armar un centro y a lidiar con eso, tenía el *savoir faire* de la institucionalidad”. Aquella iniciativa fue sabiamente desalentada por sus colegas bailarinas Cristina Turdo y Gabi Entin quienes “estaban más con la filosofía de transmitir las enseñanzas desde el *cuore*”, alertando sobre lo negativo que podía resultar para la disciplina institucionalizar el aprendizaje. Aun así, cuando el Contact escapaba a los encuadres pedagógicos tradicionales, algunas formaciones fueron válidas para la comunidad de iniciados. Por ejemplo, Viviana tuvo la posibilidad de asistir en el año 1992 a una experiencia intensiva en Massachusetts, el *Acapella Motion*, un ámbito de legitimación donde dictaba seminarios Nancy Stark Smith y otros referentes.

En el plano laboral, Viviana continúa desempeñándose como psicóloga e integrando diferentes enfoques. Se especializa en terapia familiar, terapia de pareja y sexología, desde un abordaje psicocorporal que permite el tratamiento de disfunciones como el vaginismo y otras. Toda su tarea tiene un enfoque somático vivencial.

Si bien el baile es algo que intenta reservar para sí misma, a lo largo de su trayectoria la técnica del CI le brindó una variedad de herramientas y ejercicios para nutrir su trabajo que involucran la entrega del peso, el trabajo en la confianza y capacidad de escucha, la posibilidad de vivenciar otros niveles de conciencia y el desarrollo del contacto afectivo (tanto con otras personas como en el auto-contacto). Actualmente, a Vivi la motiva seguir investigándose a sí misma y, con ello, continuar en el movimiento de “bailar la vida”.

“Bailar la vida”: vivir y crecer con el Contact Improvisación

Desenvolverse en una profesión artística suele asociarse a la realización personal donde

la creatividad ocupa un lugar relevante (Menger, 2014). Tal creatividad además de situarse en la obra artística en sí misma, puede verse en las formas de combinar lo artístico con otras dimensiones de la vida que permiten sostenerse. Reubicar la experiencia artística en el ámbito de la experiencia mundana nos permite observar de qué modo el arte alcanza la organización más general de la experiencia infiltrándose desde lo más extraordinario a lo más cotidiano. Teniendo en cuenta esta dinámica, nos interesa analizar cómo la continuidad entre el arte y la vida cotidiana de estas artistas modifica su repertorio de saberes y competencias prácticas.

En nuestras interlocutoras, “bailar la vida” condensa un deambular que se extiende, por lo menos, en dos aristas vinculadas a la producción y a la vivencia de modos de vida alternativos. Una de éstas tiene que ver con la tendencia a traspasar fronteras establecidas y articular saberes de diversos ámbitos.¹² En los tres casos, se trata de diferentes asociaciones entre saberes o experiencias que suelen mezclar disciplinas, entornos y grupos de interés. Las conexiones entre el área de la salud y las prácticas dancísticas; la circulación entre ámbitos autogestivos y espacios institucionales de enseñanza artística; la sociabilidad de los jams y las responsabilidades familiares, son algunas de ellas. En tales cruces se pueden distinguir estrategias para dar continuidad a las prácticas artísticas que inciden directamente en las decisiones laborales de las tres bailarinas. En ciertos momentos para Entin y Fernández la docencia y la gestión en el CI se integran como eje de sostén económico, en otros, la danza constituye un espacio de disfrute y libertad que hace posible seguir adelante con la propia vida como sucede con Tobi.

Para avanzar en esta idea, hagamos foco en el caso de Entin y en las decisiones que la llevaron por sendas paralelas a las instituciones, lejos de la profesionalización de su padre y fuera de la reclusión en el hogar de su madre. Conducir su existencia por otros lugares supuso en ella la adquisición de una competencia fundamental para poder vivir del arte. “Enseñar lo que sabía” le permitía no sólo generar una fuente de ingreso para sostenerse con mayor soltura por caminos silvestres, sino también hacía posible expandir aquello que tanto la revitalizaba. En relación con la práctica del CI en particular, ésta le permitía abrirse a mundo sensorial del que aún no se había dado cuenta y, al mismo tiempo, por el hecho de gestionarlo y enseñarlo, ella contribuía a su proliferación en una geografía diferente de la que había surgido.

En otros casos, como el de Tobi, el aprendizaje sobre su propia desinhibición corporal le

12 Este proceso de transformación de saberes y nuevas conexiones a partir del traspaso de límites disciplinares puede rastrearse en el desarrollo local del circuito alternativo o Nueva Era (Carozzi, 2000), donde confluyeron terapias alternativas, diversas disciplinas de movimiento corporal, psicología y nuevas espiritualidades. Esta red descansaba en una variedad de talleres por los que circulaban docentes, terapeutas y usuarios de estos servicios. En sentido similar, el fenómeno descrito por Viotti (2015) acerca de la “masificación y ordinarización de los saberes psicológicos” asociados a nuevas nociones y técnicas vinculadas a la espiritualidad, puede pensarse también para las disciplinas corporales y diversas danzas que tienden puentes hacia el campo de la salud de un modo que no se había experimentado antes.

permitió encaminar la vida en la dirección elegida, más allá del modelo familiar que se le imponía. Este desarrollo se produjo a partir de la exploración de diversas disciplinas corporales de donde obtuvo las destrezas necesarias para su propia realización, y que además luego supo trasladar al ámbito profesional terapéutico. Estas herramientas le fueron dando competencias para ayudar a otras mujeres a experimentar vidas más plenas en relación a las maternidades, a la sexualidad y los vínculos, algo que con otras terapias no habían conseguido.

Estas asociaciones son parte de un ir y venir de las bailarinas entre espacios convencionales y espacios que “se salen de la partitura” mediante normas más exploratorias de la forma humana en relación con otros sistemas vitales (humanos y no humanos).¹³ Los pasajes que se producen a partir de la competencia de saber salir, explorar y saber regresar y ajustarse a las realidades conocidas, adquieren una importancia fundamental porque les permiten poner en relación elementos de la experiencia y reorganizarlos, así como también fabricar saberes nuevos que modifican a una escala micro social sus realidades y las de otras personas.

Hay un segundo aspecto relevante a destacar: la centralidad de la experimentación artística en sus vidas como método de conocimiento. Las reglas y las técnicas de esta danza brindan a las artistas otras vías para la exploración y la elaboración de nuevas formas de vida que se centran en valorar el cuerpo y sus posibilidades como matriz de autoconocimiento para aprender de sí mismas, “...de sus mecanismos, de sus patrones, de la manera de vincularse en lo cotidiano con sus amigos, su familia, su trabajo” como cuenta Entin en su biografía.

Descubrimos esto luego de considerar las propias miradas de las bailarinas acerca de la disciplina y de su relación con aquello que el CI les permite explorar y producir en tanto modelo de experiencia (Dewey, 2008).¹⁴ Para el caso de Fernández, la creatividad y experimentación se relacionan con el rechazo a un tipo de profesionalización en la que predominan la competencia y la constante evaluación. Este alejamiento la llevó hacia la creación de nuevas formas de transmitir los conocimientos en el baile, donde la producción del saber, en este caso, se organiza de manera colaborativa.

En Tobi el afán de explorar y producir se canaliza en la elección de conservar la actividad dancística como un ámbito de investigación y disfrute personal, evitando las obligaciones que impone el mundo del trabajo centrado en el baile. Así, Tobi tomó distancia de las exigencias propias del ejercicio profesional o docente; y eligió, en cambio, un itinerario que la habilitó a utilizar los conocimientos de distintas disciplinas corporales para desarrollar un

13 El CI es una práctica que promueve el despliegue de competencias perceptivas y cognitivas, a partir de una relación novedosa y sensible con las fuerzas físicas, la gravedad y el peso, las velocidades, los materiales y energías que componen todo lo existente. Ver “La caída después de Newton” (Steve Paxton, s.f.).

14 Dewey (2008: 51) apunta a que hay “modelos comunes en experiencias variadas, sin que importen las diferencias entre los detalles de su objeto. Son condiciones que deben cumplirse y, sin las cuales una experiencia no puede llegar a darse. El boceto del modelo común lo define el hecho de que cada experiencia es el resultado de una interacción entre la criatura viviente y algún aspecto del mundo en que vive”.

trabajo terapéutico novedoso.

Dicho esto, mientras íbamos reconstruyendo los recorridos con el CI, comenzamos a notar hasta qué punto las herramientas y las habilidades adquiridas en estas conexiones, singularizaban sus vidas y las volvían más habitables. A Fernández, por ejemplo, el movimiento al que accedía a través del Contact “la hacía sentir viva, la hacía volver a sí misma”, le permitía reencontrarse con recuerdos corporales y sensaciones de su infancia como el juego y el contacto cuerpo a cuerpo. Todos elementos que luego buscaría evocar en la enseñanza a otros miembros de la comunidad.

En síntesis, encontramos que la continuidad arte/vida no sólo implica una cuota alta de “precariedad” asociada a lo económico, sino también una serie de estrategias y vivencias ligadas a la intensificación de la existencia. En este marco, el CI puede verse como una práctica que evita la institucionalización propia de otras instancias vitales y por ello genera sensaciones inéditas, expansivas y placenteras que se desprenden de una vocación exploratoria. Dentro de las claves de la práctica, estas bailarinas toman la comodidad y la escucha del ambiente como guías privilegiadas para desenvolverse, tanto en el mundo del arte como en el mundo de la vida cotidiana.

Reflexiones finales

Una vez recorridas estas trayectorias nos interesa ponderar el valor de una mirada vitalista orientada a identificar la importancia que tienen las decisiones y los modos de actuar en la auto-fabricación de vidas más habitables. A lo largo de las tres biografías se puede seguir este proceso de labranza de la propia vida en relación a las dificultades, las resoluciones ad hoc, las inquietudes, los deseos y las posibilidades. Las dadas y las creadas. En cada caso podemos apreciar cómo los esfuerzos de estas mujeres corren tras elecciones de vida que las colocan frente a distintos umbrales de crecimiento.

La capacidad humana de construir una variedad de recorridos vitales la hemos analizado a partir de la noción de antropogénesis de Ingold (2018) la cual no solo se centra en la cualidad de auto fabricación, sino también en la de crecimiento. De este modo, las personas se hacen crecer a sí mismas y como su crecimiento está condicionado por la presencia y acción de otras, las personas se hacen crecer o se crían unas a otras (Ingold, 2018).

Un aspecto central que observamos en estas trayectorias refiere a cómo el sostenimiento de las carreras de estas bailarinas se comprende mejor en términos de totalidad, es decir, no exclusivamente como laborales y salariales. Así, desde la intención de continuar con la mirada de Perelman y Fernández (2020) sobre “forma de vida” desde una perspectiva holística, nuestro planteo vitalista inspirado en los escritos de Dewey e Ingold pone de relieve una idea común en las biografías: las entrevistadas siguen bailando, aun cuando no siempre sea una práctica rentable en términos económicos. En muchos casos la opción por la continuidad es, además de una forma de ganarse la vida, un modo de seguir viviendo. Desde este punto de vista, el volcarse a la enseñanza y a la gestión de espacios o complementar

saberes dancísticos con terapéuticos, les permite desarrollar estrategias para garantizar que lo económico se combiné con su deseo personal centrado en el disfrute de la exploración del movimiento humano.

La idea de que existen modelos comunes de experiencia para abordar situaciones variadas así como también el reparo en su cualidad ecológica (Dewey, 2008), nos permitió acceder a un conocimiento situado y minucioso sobre las actividades de Entin, Fernández y Tobi. Este señalamiento hace referencia a la forma en que estas artistas han desarrollado competencias en el baile, las cuales resultan centrales no solo para el desarrollo de sus trayectorias laborales sino también para el despliegue vital en términos amplios.

En los tres casos, tales habilidades fueron adquiridas a partir de una relación sensible y exploratoria con respecto al modo en que se compone lo humano en sí mismo. Dicha experiencia se pone de manifiesto en la práctica de CI, por ejemplo, en el desafío de desubicarse en el espacio y ensayar otros ordenamientos corporales, en la combinación de fuerzas y energías físicas con otras entidades humanas y no humanas, en la sensación compartida de volver a la vida cuando se baila, potenciarla y recomponerse junto con otros/as.

La concepción vitalista de la actividad laboral aquí esbozada se cimienta en esta característica abarcadora y participativa de la experiencia que, por su “integridad primaria, no reconoce división alguna entre el acto y el material, entre el sujeto y el objeto” (Dewey, 1948: 12). De este modo, la experiencia transitada en el CI se vuelve un modelo de experiencia de vidas más vivibles ya que ofrece aspectos en común para un colectivo de personas que comparte una historia, un modo de transitarla y un horizonte de búsquedas.

Si bien como se señaló anteriormente, la actividad artística ejercida como trabajo se encuentra signada por la precarización y la informalidad, es fundamental reparar en cómo los recorridos vitales van generando una integración entre el arte y la experiencia mundana que revitaliza la existencia de estas bailarinas. La reconstrucción de sus trayectos permitió ponderar los desarrollos por encima de las tensiones y las dificultades diarias, así como señalar una serie de vínculos y saberes perdurables entre generaciones.

Como último punto, nos interesa rescatar una idea de Dewey acerca de las habilidades que tienen “las criaturas vivientes” de sacar ventajas de cualquier orden que exista a su alrededor e incorporarlo a su ser (Dewey, 2008). Esta propensión pudo constatarse en la adquisición de competencias a partir de la práctica del CI, entre las que destacamos: estar permeables a las señales que el cuerpo emite y a lo que le sucede con el entorno como conocimiento primario que se pone en valor al momento de tomar decisiones, estar abiertas, disponibles a lo impredecible y permitirse el regocijo que da la diversión. Todo lo dicho puede sintetizarse en el hallazgo de Tobi de que hay “...una sensibilidad que vas desarrollando en el baile y en la vida”, y que nos muestra de manera contundente la forma en que ellas experimentan esta integración.

Referencias bibliográficas

- Becker, Howard (2008). *Los Mundos del Arte. Sociología del trabajo artístico*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Boix, Ornela (2015). “Amigos sí, jipis no: cómo ser un “profesional” de la música en un “sello” de la ciudad de La Plata”. *Ensamblés*, Año, N° 1(II), pp. 11–26.
- Boyadjian, Melina (2016). *Contact improvisation en Buenos Aires. Una mirada sobre la práctica y sobre la transmisión en la actualidad*, Tesis de Licenciatura no publicada. Universidad Nacional de las Artes.
- Boltanski, Luc y Chiapello, Eve (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Barcelona, Akal.
- Bröckling, Ulrich (2015). *El Self Emprendedor. Sociología de una forma de subjetivación*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Carozzi, Maria Julia (2000). *Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires, EDUCA.
- De Heusch, Sarah, Dujardin, Anne, & Rajabaly, Hélène (2011). *L'artiste entrepreneur, un travailleur au projet*, documento electrónico: <https://smartbe.be/fr/comprendre/publications/education-permanente/lartiste-entrepreneur-un-travailleur-au-projet-par-sarah-de-heusch-anne-dujardin-et-helena-rajabaly/#.W38gUJNKhol>, acceso 3 enero.
- Dewey, Jhon (1948). *La experiencia y la naturaleza*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Dewey, Jhon (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.
- Elias, Norbert (1991). *Mozart. Sociología De Un Genio*. Barcelona, Península.
- Fariña, Cyntia y Tampini, Marina (2010). “Desestabilizar la disciplina : cuerpo y subjetividad en contact improvisación”, en VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 9 y 10 de diciembre.
- García Canclini, Néstor (2012). “Introducción. De la cultura postindustrial a las estrategias de los jóvenes”, en: García Canclini, Néstor, Cruces, Fernando y Urteaga, Maritza (comps.), *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales*. Madrid, Telefónica, Ariel.
- Hughes, Everett (1997). “Careers”, *Qualitative Sociology*, Año 20 N° (3), pp. 389–397.
- Ingold, Tim (2018). *La vida de las líneas*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Lazzarato, Mauricio (2011). The Misfortunes of the “Artistic Critique” and of Cultural Employment, en: Raunig, Gerald, Ray, Gene y Wuggenig, Ulf (comps.), *Critique of Creativity: Precarity, Subjectivity and Resistance in the ‘Creative Industries*, London, May Fly. pp. 41–56
- McRobbie, Angela (2002). “Clubs to companies: notes on the decline of political.” *Cultural Studies*, Vol. 16 N°(4), pp. 516–531.
- McRobbie, Angela (2007). “La ‘losangelización’ de Londres tres breves olas de microeconomía juvenil de la cultura y la creatividad en Gran Bretaña”, documento electrónico: <http://eipcp.net/transversal/0207/mcrobbe/es>, acceso 5 enero.
- Nardacchione, Gabriel y Muñoz Tapia, Sebastián (2023): “Docencia, organización y liderazgo de un mundo en movimiento. El Contact Improvisación en Buenos Aires de

- 1985 a 2005." *Disparidades. Revista de Antropología*, Vol. 78, N° 1: <https://doi.org/10.3989/dra.2023.08>
- Menger, Pierre (2014). *The Economics of Creativity. Art and Achievement under Uncertainty*. Cambridge, Harvard University Press.
- Miller, Diana (2016). "Sustainable and Unsustainable Semi- professionalism : Grassroots Music Careers in Folk and Metal." *Popular Music an Society*, Vol. 41, N° 1, pp. 71-88.
- Muñiz Terra, Leticia (2018). "El análisis de acontecimientos biográficos y momentos bifurcativos: una propuesta metodológica para analizar relatos de vida." *Forum: Qualitative Social Research*, Vol. 19, N° 13, pp. 1-25.
- Narotzky, Susana y Besnier, Niko (2020). "Crisis, valor y esperanza: repensar la economía" *Cuadernos de Antropología Social*, N° 51, pp. 23-48.
- Novack, Cynthia (1990). *Sharing the Dance. Contact Improvisation and American Culture*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Perelman, Mariano y Fernández Alvarez, Maria Inés (2020). "Perspectivas antropológicas sobre las formas de (ganarse la) vida" *Cuadernos de Antropología Social*, 51, pp. 7-21.
- Pinochet, Carla y Tobar, Constanza (2021). "El giro creativo en el trabajo contemporáneo : una mirada crítica desde las condiciones laborales del campo cultural de Santiago de Chile 1", *CUHSO*, N° 31, Vol. 1, pp. 356-390.
- Roberti, Eugenia (2017). "Perspectivas sociológicas en el abordaje de las trayectorias : un análisis sobre los usos, significados y potencialidades de una aproximación controversial." *Sociologías*, N° 19, Vol. 45, pp. 300-335.
- Rowen, Jaron (2010). *Emprendizajes en cultura. Discursos, instituciones y contradicciones de la empresarialidad cultural*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Sapiro, Gisele (2012). "La vocación artística entre don y don de sí." *Revista Trabajo y sociedad*, (19), pp. 503-508.
- Singer, Mariela (2013). "El cuerpo en el contact improvisación: subjetividad y potencialidades políticas en una forma de danza", en VII Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 6 al 8 de noviembre.
- Tobi, Viviana (2006) "Bailar es cosa mía. Etnografía en movimiento" en *El embarazo transformador. Un programa de preparación para la pareja gestante*, Ediciones Paidós, pp. 44-46.
- Viotti, Nicolás (2018). "Psicología positiva y cultura de masas. Una mirada descentrada sobre los saberes del 'yo' en la Revista Ohlalá", en: Caravaca, Jimena, Daniel, Claudia y Plotkin, Mariano (comps), *Saberes desbordados. Historias de diálogos entre conocimientos científicos y sentido común (Argentina, siglos XIX y XX)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, IDES, pp. 244- 264.

DOSSIER

Aproximaciones a la cultura contemporánea del parto

Experiencias biográficas de parto en casa de mujeres de la ciudad de Santa Fe

Leila Abdala¹

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar las experiencias biográficas de partos en casa de mujeres de la ciudad de Santa Fe. A partir del análisis de las razones que esgrimen las mujeres entrevistadas para optar por este tipo de parto, observamos que esta elección se presenta, por un lado, como un modo de evitar las violencias obstétricas presentes en las instituciones médicas y, por otro, como una práctica de salud que se inscribe en *continuum* de repertorios de cuidado de la salud sexual y (no) reproductiva presentes en círculos de mujeres y redes de difusión de la espiritualidad femenina. Asimismo, analizamos un patrón narrativo que se halla presente en sus relatos: el parto como un acontecimiento biográfico significativo. Concluimos que nuestras interlocutoras participan de una cultura contemporánea del parto que disputa los modos biomédicos de atención que debe comprenderse en la intersección de distintos elementos: la constitución de la violencia obstétrica como un nuevo marco que dota de inteligibilidad las experiencias de parto de mujeres-cis, el reconocimiento social y político de las demandas feministas por la soberanía corporal, y la popularización de discursos y prácticas de las espiritualidades femeninas.

PALABRAS CLAVE: parto en casa; movimiento por la humanización del parto; violencia obstétrica; método biográfico; espiritualidad femenina.

¹ Instituto de Humanidades y Ciencias del Litoral (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- Universidad Nacional del Litoral), leilabdala68@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8504-3664

Abstract

The aim of this article is to analyze the biographical experiences of women's homebirths from Santa Fe city. By analyzing the reasons why women choose this type of birth, we observe that, on the one hand, it is presented as a way of avoiding obstetric violence present in medical institutions; and, on the other hand, as a healthcare practice that is part of a repertoire of sexual and (non) reproductive health care of women's circles and networks for the dissemination of feminine spirituality. We also analyzed a narrative pattern present in their narratives: childbirth as a significant biographical event. We conclude that our interlocutors participate in a contemporary birth culture that disputes the biomedical modes of care, which should be understood at the intersection of different elements: the constitution of obstetric violence as a new framework that gives intelligibility to the childbirth women's experiences, the social and political recognition of feminist demands for bodily autonomy, and the popularization of discourses and practices of feminine spirituality.

KEYWORDS: homebirth; humanizing childbirth movement; obstetric violence; biographical method; feminine spirituality.

Introducción

En el año 2003 Julieta, de veinte años, comienza a transitar su primera gestación. El primer mes de embarazo coincide con el nacimiento de su sobrino. La experiencia de su hermana en un Hospital público de la ciudad de Santa Fe la “marca a fuego”. El destrato, la falta de información y de contención, la soledad y exposición frente a todo tipo de violencias, hicieron que el parto de su hermana termine en cesárea luego de 36 horas de bolsa fisurada. Si eso era parir –en sus propias palabras– dentro del sistema, ella nunca lo haría bajo esas condiciones. A partir de esa experiencia tuvo la certeza de que necesitaba buscar otra cosa, personas que la acompañen en su parto de otro modo; aunque no sabía muy bien cómo sería eso.

Al recorrer una librería en Buenos Aires, encontró un libro sobre experiencias de acompañamiento de partos planificados en domicilio de una obstetra de esa ciudad. Ese libro fue una revelación, ya que el único relato que conocía sobre parto en casa era el de una amiga de su madre que vivía en Capilla del Monte. En ese momento, año 2003, era difícil encontrar redes locales donde informarse sobre alternativas frente al modelo biomédico de atención obstétrica; no había legislaciones sobre los derechos de las familias en los procesos de parto-nacimiento y, en la ciudad de Santa Fe, no existían equipos de acompañamiento de parto en domicilio.²

² La Red Relacahupan recién había surgido a fines del año 2000 en Fortaleza, Brasil, en el marco del Primer Congreso Internacional por la Humanización del Parto y el Nacimiento. En el año 2003 se suma a la Red como representante de la región de Santa Fe una

En ese contexto, transitando su gestación y en busca de un parto distinto al de su hermana, Julieta contaba con el libro que había encontrado, el relato del parto en casa de una amiga de su madre, y el contacto de un neonatólogo de Olivos (Buenos Aires) que, desde hacía ya dieciséis años, acompañaba partos en domicilio. Después de viajar y asistir a rondas de embarazadas y madres en la casa de ese médico, y de prepararse muy profundamente para hacerse responsable de su propio parto, decide parir con su acompañamiento en la casa de su madre en Santa Fe, única persona en la familia que, además de su pareja, no cuestionaba su elección.

Luego de un trabajo de parto de dieciocho horas, recibe con sus propias manos a Lucas. Aún siente, cada vez que narra ese parto, la humedad de sus manos, el calor y olor del cuerpo de su bebé. La sensación de recibir a su propio hijo fue una epifanía. A partir de ese momento, tuvo la certeza de cuál sería su vocación en su próxima vida.

Un año y medio después del nacimiento de Lucas decide emprender con su pareja un viaje de mochileros como artesanos hasta Venezuela. En el camino se entera de su segundo embarazo. Esta vez, con mayor información y después de haber conocido, durante el viaje por Latinoamérica a mujeres artesanas y viajeras que también habían parido en sus casas, comienzan a buscar una partera que los acompañe en el segundo parto. La única partera, ya anciana, del pequeño pueblo costero de Venezuela en el que se encontraban no atendía más partos por una mala experiencia que había tenido. Julieta, que ya tenía claro que no iría a parir a una institución y sentía plena confianza en su cuerpo y en su estado de salud, da a luz a su segunda hija, Luna, asistida por su compañero, su hijo y su madre, quien había viajado desde Argentina para acompañarla.-

Hoy, quince años después del nacimiento de su hija, Julieta vive en la ciudad de Santa Fe, es doula³ y partera formada en la Escuela de parteras comunitarias en la Tradición.⁴ Junto a dos parteras de su misma formación y cinco doulas, forma parte de un equipo de

profesora de educación física de más de 50 años que daba clases de gimnasia a embarazadas y había conocido el trabajo de las doulas en una formación que hizo en Estados Unidos unos años atrás. Esta mujer, que luego se formaría como partera en la tradición y llevaría adelante desde el año 2004 una formación anual de doulas, en sus primeros años de militancia recorrería sola durante la Semana Mundial del Parto Respetado hospitales y clínicas de la ciudad repartiendo fotocopias sobre lo que ello significaba.

3 Una doula es una mujer que cumple un rol fundamental como acompañante de la mujer-madre en el proceso de embarazo y parto, y como socializadora de prácticas maternas vinculadas al cuidado de los recién nacidos. Si bien no tiene una formación académica formal, manejan conocimientos básicos sobre fisiología del embarazo, parto y puerperio, primeros auxilios, lactancia y educación prenatal.

4 Las parteras que guían las rondas de la ciudad de Santa Fe se han formado en la Escuela de Parteras Comunitarias en la Tradición, fundada en el año 2008 con sede en Villa General Belgrano, provincia de Córdoba (Argentina). Se definen como comunitarias porque buscan recuperar el rol de las parteras en las comunidades donde se insertan, lo que las constituye en referentes de salud, más allá de intervenir en los procesos de parto-nacimiento. Y, al mismo tiempo, se plantean el objetivo de “volver a las raíces” y recuperar capacidades “ancestrales” de las parteras tradicionales y originarias al distanciarse de los saberes de la biomedicina, en favor de conocimientos “espirituales” y de la “tierra” (Abdala, 2021:184).

acompañamiento de parto en casa que ya tiene diez años de trabajo.⁵ Actualmente, este equipo es el que más partos planificados en domicilio acompaña en la ciudad. Los relatos de partos que trabajaremos a lo largo del artículo pertenecen a mujeres que han sido acompañadas por ella.

Los acontecimientos que Julieta concibe como significativos en su decisión de parir a sus hijxs en casa y luego devenir partera, nos dan indicios para reconstruir los contextos y las motivaciones que hacen que hoy algunas mujeres de la ciudad de Santa Fe decidan dar a luz en sus casas. Si bien en Argentina el parto planificado en domicilio no tiene relevancia cuantitativa,⁶ su pertinencia cualitativa refiere a la presencia cada vez más visible en las áreas metropolitanas y ciudades intermedias de organizaciones, activistas y redes virtuales por la humanización del parto, y la conformación de equipos de acompañamientos de parto en casa nucleados bajo la consigna “yo elijo cómo, dónde y con quién parir”.⁷

A la luz de este escenario, y con el interés de contribuir a los estudios sobre la cultura contemporánea del parto, el artículo se propone analizar las experiencias biográficas de parto en casa de mujeres-cis de la ciudad de Santa Fe. Para esto, en primer lugar, desarrollamos el contexto político y legal a nivel nacional y local que regula y condiciona las experiencias de partos de las mujeres con las que hacemos campo. En segundo lugar, a partir de analizar las razones que esgrimen las mujeres para optar por un parto planificado en domicilio, observamos que esta elección se presenta, por un lado, como un modo de escapar de la violencia obstétrica presente en las instituciones médicas –especialmente, en aquellas mujeres que sufrieron previamente experiencias de violencia obstétrica en contextos de partos y/o abortos–; por otro, como una práctica de salud que se inscribe en *continuum* de repertorios de cuidado de la salud sexual y (no) reproductiva propias de los círculos de mujeres y redes de difusión de la espiritualidad femenina. Por último, analizamos un patrón narrativo que se halla presente en los relatos de las mujeres entrevistadas, que refiere al parto como un acontecimiento biográfico significativo (Leclerc Olive, 2009). A partir de analizar el relato de una entrevistada, daremos cuenta de lo trascendental de esa experiencia.

Este trabajo dialoga y se inscribe en una línea de estudios socioantropológicos sobre parto y maternidad que tiene como investigaciones pioneras las realizadas por Robbie Davis-Floyd (1994; 2001), Emily Martin (1987) y Brigitte Jordan (1993), cuyos focos de interés

5 Desde el 2011 hasta la actualidad (marzo, 2022) han acompañado con el equipo un total de 91 partos en domicilio.

6 Las cifras oficiales, según el informe de Natalidad y mortalidad infantil 2019 (Ministerio de Salud, 2021), registran 1.443 partos en domicilio de un total de 625.441 nacidos vivos en el país en el año 2019.

7 Según un relevamiento sobre nacimientos realizados en la modalidad de partos planificados en domicilio en Argentina entre los años 2000 y 2018, los resultados mostraron que el 65% de los casos acontecieron en la ciudad y provincia de Buenos Aires, seguidos por un 15% en Córdoba, un 4% en Santa Fe, un 4% en Mendoza, y un 12% distribuido en otras provincias (Greco et. al., 2019: 257). El relevamiento fue realizado por la agrupación Fortaleza 85, grupo interdisciplinario, compuesto por activistas de derechos sexuales y reproductivos, profesionales de la obstetricia y la epidemiología.

se sitúan en los modos biomédicos de atención de los procesos de embarazo, parto y nacimiento. Respecto a investigaciones empíricas sobre experiencias de mujeres que impugnan los modos biomédicos de atención del parto por considerarlos modos “intervencionistas”, de “control” y “expropiación” de esa experiencia vital, y optan por partos planificados en domicilio, resultan antecedentes claves las desarrolladas por Klassen (2001) y Bobel (2002) en Estados Unidos, Fedele (2016; 2018) en Portugal y Pasche-Guinard (2015; 2018) en Francia y Canadá.

Como antecedentes empíricos locales es preciso considerar las investigaciones de Fornes (2009), Jerez (2015), Calafell Sala (2015) y Felitti y Abdala (2018) sobre violencia obstétrica y activismos por el parto respetado en la Argentina; la tesis de Castrillo (2019) sobre los modos de atención médica del proceso perinatal en la ciudad de La Plata; los trabajos sobre rondas de gestantes (Lázzaro, 2017) y colectivos por el parto respetado (Calafell Sala, 2018) en la ciudad de Córdoba; las investigaciones enfocadas en las narrativas y prácticas políticas de mujeres activistas por el parto respetado en la provincia de Entre Ríos (González, 2019 y González *et. al.*, 2020); el trabajo de Mantilla (2020) sobre las nociones de naturaleza en el modelo de “parto fisiológico”, y la investigación de Fornes (2011) sobre el parto domiciliario como experiencia política contemporánea. En diálogo con este campo de interlocución, el artículo pretende abordar una dimensión poco explorada que emergió a partir del trabajo de campo, referida a los sentidos espirituales que revisten los partos para aquellas mujeres que impugnan los modos biomédicos de atención y optan por partos en domicilios, a partir de tomar como objeto de análisis las narrativas de sus partos.

Notas metodológicas

A lo largo de los últimos cinco años, hemos realizado trabajo de campo en rondas de gestantes, talleres de formación de doulas, círculos de puerperio, ferias de madres emprendedoras y espacios afines de la ciudad de Santa Fe, donde se dan encuentro parteras, doulas y familias que están en búsqueda de “gestaciones conscientes”, “partos respetados” y “crianzas naturales”.⁸ Fueron las interlocutoras –doulas, parteras y madres– las expertas a quienes tuvimos que conocer e interrogar, y de quienes fuimos aprendiendo los repertorios de saberes, sentires y prácticas políticas y espirituales relacionadas a las gestaciones, partos y crianzas.

Las interlocutoras de esta investigación son mujeres-cis, urbanas, de clase media cuyas edades oscilan entre los 25 y 40 años. Se caracterizan por la relevancia que otorgan al parto natural; la lactancia a demanda; la importancia del afecto y atención exclusiva al

8 En un artículo abordamos los significados y prácticas maternas asociados al estilo de crianza que las mujeres estudiadas definen como “natural”, mediante la descripción del repertorio de prácticas maternas de cuidado que supone, el análisis de las situaciones típicas de cuidado que se derivan de ella y la identificación del rol que tienen los varones en este estilo de crianza desde la mirada de las mujeres-madres (Abdala, 2019).

niñx en la primera infancia; y crean rituales para celebrar el embarazo y el parto, donde la energía deviene en un actante clave al intervenir y formar parte de sus vivencias. La crítica a la medicalización del parto y nacimiento, y la demanda por cuidados centrados en el protagonismo de las mujeres y sus hijxs, las torna activistas por la humanización del parto y, en muchos casos, devienen doulas para acompañar a otras mujeres en sus procesos de gestación, parto y puerperio. Asimismo, en su mayoría, han migrado del mundo del trabajo asalariado al de los cuidados para dedicarse –más del tiempo estipulado de licencia para maternidad– a la crianza de sus hijos/as, reivindicando el carácter político de esa elección.

A los fines de este artículo, trabajamos concretamente con las narrativas de parto de aquellas mujeres con las que hacemos campo que han parido en sus domicilios, obtenidas a partir de entrevistas en profundidad (Valles, 2007). Las mismas son analizadas a partir del método biográfico (Bertaux, 1980), el cual designa un conjunto de procedimientos que tratan de reconstruir el impacto del tiempo en la vida de las personas y los grupos sociales. Es decir, constituyen operaciones destinadas a dar cuenta de un transcurso, de un devenir, que puede coincidir con el de toda una vida, o, más generalmente, con algunos de sus momentos o transiciones (Meccia, 2019: 25). Específicamente, recuperamos una de las ideas fuerza en la que se estructura este método referida a la reconstrucción de las experiencias de vida. A diferencia del énfasis puesto en reconstruir hechos biográficos –cuestiones fácticas que se sucedieron–, interesa reconstruir los significados de esos hechos por intermedio de su propia experiencia biográfica. Recuperando estas distinciones, aproximarnos a las experiencias de partos desde el enfoque de los relatos de vida, supone indagar en las formas en las que se estructuran esas narrativas.

A partir de tomar como objeto las narrativas de parto, a lo largo del análisis emerge un patrón narrativo en los relatos de las mujeres entrevistadas que considera al parto como un acontecimiento biográfico significativo en sus vidas (Leclerc Olive, 2009). Los acontecimientos significativos son concebidos como puntos de la biografía en que la vida “da un cambio” que marca su desarrollo posterior. En palabras de la autora,

los acontecimientos significativos se constituyen como puntos nodales de la experiencia biográfica: es el momento en que las representaciones incorporadas de uno mismo, de la sociedad y del mundo, son alteradas; situaciones en las que el sujeto se interroga, interpreta, intenta encontrar un sentido, producir nuevas interpretaciones. (Leclerc Olive, 2008: 19)

Para dar cuenta de lo trascendental de la experiencia de parto para las mujeres y la manera en que la misma les hace renegociar su propia identidad, analizaremos el relato de parto de Ana.

Contexto político y legal que regula y condiciona las experiencias de partos de las mujeres

Las mujeres que planifican partos en sus domicilios participan de una cultura contemporánea del parto que cuestiona el intervencionismo y control ejercidos por la obstetricia sobre la vida reproductiva de las mujeres. En términos de Emily Martin (1987), disputan aquellas metáforas dominantes biomédicas donde los cuerpos de las mujeres son vistos como máquinas que producen bebés que pueden mejorarse, ajustarse y calibrarse, y los procesos asociados a ellos pueden predecirse y controlarse, y crean nuevos imaginarios alternativos sobre el parto cuya centralidad está puesta en el protagonismo de las mujeres y sus bebés.

En la Argentina contemporánea el movimiento que reclama la “humanización del parto y de los nacimientos” se inscribe en una historia transnacional y latinoamericana en sintonía con las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud, la Organización Panamericana de la Salud, activismos feministas y agrupaciones de parteras, de doulas y madres, destacándose a nivel regional la Red Latinoamericana por la Humanización del Parto y el Nacimiento.

Este movimiento tiene como uno de sus objetivos principales denunciar las intervenciones del sistema biomédico sobre el embarazo y el parto que limitan la autonomía y el poder de decisión de las mujeres, que en general responden a un proceso de “medicalización de la vida” (Hellman, 1994), que extiende “funciones curativas y preventivas hacia funciones de control y normalización” (Menéndez, 1984). Siguiendo a Davis-Floyd (2001), el movimiento por el parto humanizado se enfrenta con un “Modelo Tecnocrático de Nacimiento” que considera al parto como un evento patológico, con una organización jerárquica y estandarizada de los cuidados, que considera al cuerpo como máquina, al paciente como objeto, y al médico como figura de autoridad y responsabilidad, con miras al beneficio económico. Por el contrario, “humanizar el sistema de atención biomédico desde este marco significa evitar la medicalización y tecnificación del parto y nacimiento, devolviéndole el protagonismo a la madre y a su hijo/a en ese momento, tratarlos como personas-sujetos de derechos y no como meros cuerpos-objetos” (Fornes, 2011: 138).

En las últimas décadas, en América Latina la violencia obstétrica comenzó a tematizarse públicamente a partir del surgimiento de diferentes colectivos y organizaciones por la humanización del parto. Países como Venezuela, Argentina y México han generado legislaciones donde se tipifica a la violencia obstétrica como delito.⁹ De acuerdo con estas legislaciones, se entiende por violencia obstétrica un “tipo de violencia basada en género que

⁹ Venezuela fue el primer país del mundo en el emplear el término “violencia obstétrica” en 2007, dentro de “La ley orgánica sobre el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia”, seguida por Argentina en 2009 y los estados mexicanos de Durango, Veracruz, Guanajuato y Chiapas, en 2007, 2008, 2010 y 2012 respectivamente. En abril de 2014 el senado nacional de México también aprobó modificaciones en varias leyes sobre violencia contra las mujeres para incluir la violencia obstétrica como una práctica punible (Bellón Sánchez; 2015: 93).

implica la apropiación del cuerpo y procesos reproductivos de las mujeres por personal de salud, que se expresa en un trato deshumanizador, en un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales, trayendo consigo pérdida de autonomía y capacidad de decidir libremente sobre sus cuerpos y sexualidad, impactando negativamente en la calidad de vida de las mujeres” (Bellón Sánchez; 2015: 93).

En el caso argentino, el movimiento se dota de un carácter heterodoxo, en el sentido de que converge el lenguaje de derechos humanos, y una crítica a la violencia obstétrica categorizada como violencia de género, junto con un modelo aspiracional de sororidad femenina que encuentra impulso y un lugar de realización en espiritualidades femeninas (Felitti y Abdala, 2018).

Los activismos por la humanización del parto en el país deben inscribirse en el marco de la movilización de los activismos feministas y de políticas públicas en materia de salud sexual y (no) reproductiva. La capacidad de debate, organización y convocatoria de la militancia feminista llevaron a motorizan eventos como los Encuentros Nacionales de Mujeres (desde el año 1986), movilizaciones masivas en contra de la violencia de género como el Ni Una Menos (desde el año 2015) y todas las acciones de la Marea Verde (desde 2018) por la legalización del aborto.¹⁰

En el marco de este proceso de politización de los derechos sexuales y (no) reproductivos, en el año 2004 se sanciona –y recién reglamenta en el 2015– la Ley Nacional 25.929, que refiere a los “derechos de padres e hijos durante el proceso de nacimiento” – conocida como “Ley de parto respetado” o “Ley de parto humanizado”.¹¹ La misma establece el derecho de la mujer a ser informada sobre las intervenciones médicas de manera que pueda optar libremente cuando existieran diferentes alternativas; a ser tratada con respeto y consideración de sus pautas culturales; a ser considerada como persona sana, y a que se facilite su participación en el parto; a un parto natural, respetuoso de los tiempos biológico y psicológico, y a estar acompañada por una persona de su elección. También establece el derecho de toda persona recién nacida a ser tratada en forma respetuosa y digna; a su inequívoca identificación; a no ser sometida a ningún examen o intervención cuyo propósito sea de investigación o docencia; a la internación conjunta con su madre en sala; a que sus padres reciban adecuado asesoramiento e información sobre los cuidados para su crecimiento y desarrollo, así como de su plan de vacunación.

10 En paralelo y, en parte, en respuesta a estas demandas, un conjunto de leyes y programas fueron aprobados en las últimas dos décadas con el objetivo de garantizar los siguientes derechos: acceso gratuito a información y métodos contraceptivos (2003), la educación sexual integral (2006), el matrimonio entre personas del mismo sexo (2010), la identidad de género autopercebida (2012) y la reproducción medicamente asistida (2013). La aprobación de la ley de interrupción voluntaria del embarazo, reglamentada en enero de 2021, marcó un hito en la política sexual del país y de América Latina.

11 Lorenzo (2012) señala que en el nacimiento de esta ley no puede omitirse el papel de la asociación civil Dando a Luz, el apoyo de RELACAHUPAN y el papel jugado por el periodismo feminista que comenzó a difundir el tema en los medios de comunicación.

La demanda por el parto humanizado se complementa y articula con otras herramientas legales, siendo relevante destacar la Ley Nacional Integral para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (N° 26.485) sancionada en 2009, que tipificó a la violencia obstétrica como “aquella que ejerce el personal de salud sobre el cuerpo y los procesos reproductivos de las mujeres, expresada en un trato deshumanizado, un abuso de medicalización” (Art. 6, inc. e). En este sentido, la categorización de la violencia obstétrica como violencia de género colaboró con la inclusión más visible de este tema en la agenda feminista, y la visualización de prácticas que antes se veían como necesarias o inevitables y comenzaron invasivas y violentas (Jerez, 2014; Castrillo, 2016; Abdala, 2021a).

En el año 2020, una diputada nacional del Frente para la Victoria con el aporte y el acompañamiento de parteras, doulas, puericultoras y psicólogas de distintas partes del país, elaboró un proyecto de ley sobre casas de partos¹² que actualmente está siendo tratado en comisiones. El proyecto se vincula con otro presentado por la misma diputada que también se encuentra en discusión y que propone regularizar y jerarquizar el rol de las licenciadas en obstetricia.

En la provincia de Santa Fe, el Poder Legislativo sancionó en septiembre del año 2005 la Ley 12.443 en la que se establece el “reconocimiento del derecho de la mujer a estar acompañada durante el trabajo de parto, en el momento del nacimiento y de elegir libremente a la persona”. Asimismo, en junio de 2017 adhirió con la Ley 13.634 a la Ley nacional 25929, Ley de parto respetado, reglamentándose en el año 2019. Actualmente, se encuentran en discusión en las comisiones del poder legislativo provincial una Ley de Regulación de los partos planificados en domicilios¹³ y otra sobre la creación de un Sistema Integral para la Visibilización, Detección, Abordaje, Prevención y Erradicación de la Violencia Obstétrica.

Estas políticas de salud pública sobre derechos relativos al parto y nacimiento y la inclusión de esta demanda en la agenda feminista a partir de la tematización pública de la violencia obstétrica como violencia de género encuentran eco y articulación con grupos y redes de difusión de las espiritualidades femeninas (Felitti, 2021; Ramírez Morales, 2017; Fedele y Knibbe, 2013; Longman, 2018), en la medida que estos grupos construyen modos de cuidado y sanación de la salud sexual y (no) reproductiva de las mujeres que cuestionan el carácter paternalista, autoritario y misógino del conocimiento biomédico (Felitti

12 Las Casas de Partos y Nacimientos son lugares destinados y acondicionados para partos fisiológicos y de bajo riesgo, con características similares a un hogar, en donde profesionales calificadas/os matriculadas/os, trabajadores/as especializados en el entorno del nacimiento, brindan cuidados y asistencia a las personas con capacidad de gestar y sus familias o acompañantes, durante la etapa preconcepcional, prenatal, parto y post parto. Las y los profesionales trabajan en relación a un hospital de referencia, que se encuentran emplazadas a pocas cuadras para que pueda haber un traslado inmediato y cercano en caso de una complicación sanitaria.

13 La falta de una legislación que regule los partos en domicilio implica que las prestadoras de salud no están obligadas a cubrir los gastos, los cuales son afrontados por las familias. El costo por un parto en domicilio en la ciudad de Santa Fe ronda alrededor de los 1000 dólares.

y Abdala, 2022). Estas redes, caracterizadas por concebir al cuerpo como una vía y acceso privilegiado a la vida interna espiritual y emocional, proponen “empoderar” a las mujeres a partir de la conexión entre ellas y la naturaleza, dotando de carácter sagrado a los procesos corporales y sexuales –tales como menstruación, gestación, parto, la lactancia y menopausia–. Precisamente, los talleres y grupos de la ciudad de Santa Fe en los que hicimos campo y de los que participan las mujeres que optan por partos en domicilio se hace presente un discurso espiritual que relaciona el embarazo, parto y nacimiento con los ciclos naturales y con un orden sagrado que se expresa en la noción de energía (Abdala, 2021b).

Pese al avance que significan las herramientas legales mencionadas y la presencia de los activismos feministas y espirituales, la violencia obstétrica sigue constituyendo un importante problema para muchas mujeres de diferentes sectores sociales, edades y pertenencias étnicas, como lo muestran varias investigaciones (Canevari, 2011; Chiarotti *et al.*, 2003 y 2008; Canevari, 2017; Castrillo, 2019). El contexto de aislamiento impuesto por la pandemia Covid-19 profundizó esta problemática y, a pesar de las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud y las denuncias de los activismos, la gravedad de la violencia obstétrica se vio profundizada y el derecho del parto respetado se vio fuertemente vulnerado (Lázzaro y Arnao-Bergero, 2021), tal como sucedió con el acceso a la anticoncepción y al aborto (Fanta Garrida y Tumas, 2021).

En la ciudad de Santa Fe fueron las organizaciones de doulas quienes durante la pandemia acompañaron y asesoraron a las gestantes que veían sus derechos vulnerados en las instituciones médicas (cesáreas programadas sin justificación médica, prohibición de la presencia de un acompañante en los partos, pedidos de hisopados innecesarios y onerosos, etc.) (Colectivo Nacional por los Derechos en el Parto y el Nacimiento, 2021).

Las razones por las que las mujeres planifican partos en sus domicilios

Si tenemos en cuenta la trayectoria de las mujeres estudiadas en relación con el sistema biomédico, para varias de ellas es la propia experiencia de haberse sentido víctima de violencia obstétrica la que las lleva planificar partos en domicilios. A partir de analizar las razones que esgrimen, observamos que esta elección se presenta en muchos casos como una alternativa frente a un sistema médico que, según sus propias experiencias y apreciaciones, no tiene en cuenta sus deseos, sentimientos y necesidades íntimas, y sobre medicaliza e interviene en procesos donde debería primar el respeto por la fisiología.

Aquí es importante recuperar la tesis (Abdala, 2021a) de que las memorias, experiencias y expectativas de los partos de las mujeres cis están siendo reconfiguradas a partir de la emergencia de una arena pública vinculada al derecho al parto humanizado en un contexto de construcción de la violencia de género como problema público en la Argentina reciente (Ingrassia, 2020); es decir, cuando la violencia obstétrica cobra mayor inteligibilidad al ser pensada como violencia de género, y se constituye un público afectado más amplio. La constitución de una arena pública vinculada al parto humanizado, y proceso de tematización y

publicización (Cefai, 2014) que supone, engendra capacidades para sentir, comprender y analizar que antes no existían (Quèrè, 2016). En este sentido, los conceptos tienen efectos porque la capacidad generadora de sentido de las luchas se lleva en un plano experiencial y afectivo.

En el caso de nuestras entrevistadas, muchas plantean que, a partir de comenzar a participar de los círculos de gestantes, de las actividades realizadas en el marco de la Semana Mundial por el parto Respetado y de una mayor circulación de información sobre estos temas en las redes sociales, empezaron a revisar sus experiencias de partos previas y a reconocerse como víctimas de violencia obstétrica. Lo que observamos cuando participamos en los grupos de parto respetado es el trabajo cognitivo, que es individual y colectivo al mismo tiempo, que hacen estas mujeres para significar en clave de violencia y expropiación las experiencias de sus partos. Tal es el caso de Maia, profesora de inglés de 27 años, quien luego de una experiencia que *a posteriori* leyó como una cesárea producto de la intervención y el no respeto por los tiempos fisiológicos, decide parir a su segundo hijo en su casa:

Y bueno, parte de este camino de elegir parir en casa empieza con el nacimiento de mi primer hijo Felipe. Yo lo tuve de adolescente a los 19 años, en un contexto donde poco se hablaba de parto humanizado, no había Ni Una Menos; no había una red de contención real en torno a las gestaciones, no era un momento en donde yo conociera términos como tribu, círculo, todo eso no estaba en ese momento y yo solo sentía que no daba más, que estaba invadida de un montón de miedos... Bueno, fue una experiencia super hegemónica, en donde el parto terminó siendo en una cesárea... Yo tenía una muy buena relación con el equipo médico, pero con el tiempo fui entendiendo que si sufrí violencia obstétrica, que si mis derechos y los derechos de mi hijo fueron avasallados y violentados... Bueno, termine en una cesárea, porque llevaba muchas horas de trabajo de parto, de un parto inducido y donde tenía colocada oxitocina, que me parece, ¿cuándo va a haber una ley que prohíba la oxitocina? ¡¡por favor!! Digamos, como no hay algo más violento, doloroso, avasallante, y un montón de cosas más que puedo decir como la oxitocina,¹⁴ y es una práctica tan naturalizada en la medicina que, o sea, y no hay un trabajo en donde las mujeres sepan que es la oxitocina, porque te la quieren poner, como funciona en tu cuerpo, no solo en tu cuerpo, sino en tus emociones, digamos, y tu cuerpo actúa en base a tus emociones. Me costó 8 años poder revertir esa sensación, y vivir mi parto no desde la vulnerabilidad sino desde el poder, desde el empoderamiento, no del contexto ofreciendo vulnerabilidad.

14 La oxitocina sintética se aplica por vía intravenosa con el fin de inducir/acelerar el parto y estimular las contracciones intrauterinas. La aplicación de la misma provoca unas contracciones más fuertes y por tanto dolorosas que las originadas por la oxitocina endógena.

Después de la experiencia de su primer parto, Carla –empleada administrativa de 30 años– supo que, si quedase de nuevo embarazada, su hijo no nacería en una institución. En sus palabras, “sentía que se debía una revancha”.

En mi primer parto yo había leído, creía estar informada, pero no conocía en ese momento el trabajo de las doulas, no tenía ese acompañamiento. Yo tuve un parto para nada respetado, con mucha violencia obstétrica por donde lo mires. Yo confiaba en que el médico iba a respetar todos nuestros deseos, pero no fue así. [...] Tuve que ir a que me induzcan en la semana 40 porque el médico no quería esperar más. [...] Me pasaron oxitocina, me rompieron bolsa. Y bueno ahí empezó con la dilatación manual, me dolió un montón. Yo a las contracciones las pasé sentada, tranquila y ahí me acostaron, yo no quería estar acostada, me sentía incómoda, quería bajarme. Y bueno, la enfermera me decía “bueno tenés que sacarlo porque si no se te va a morir tu bebé”. Y yo no sentía la sensación de pujo y me dolía un montón que el tipo me haga la dilatación manual. Yo quería llorar y no me salían las lágrimas porque no me habían dejada tomar agua por si iba a cesárea. Fue una situación muy traumática, no era lo que yo esperaba. Después me hicieron episiotomía,¹⁵ me hicieron *kristeller*¹⁶ con el codo, me dejó la costilla marcada la enfermera y se quejaba de que ella se había lastimado el codo. Y bueno, después ya nacido mi bebé, en el cuarto nos dijo que cómo podía ser que el médico nos había dejado parir así, que pusimos en riesgo al bebé, que yo era primeriza, qué se yo. Toda una culpabilización hacia nosotros porque habíamos deseado un parto natural. Me costó mucho recuperarme.

Otras entrevistadas nos comparten que eligieron el parto en casa luego de haber sufrido experiencias que caracterizan de destrato, sin contención emocional y en mucha soledad en contextos de abortos espontáneos. Belén nos contó que cuando tuvo una pérdida gestacional y le transmitió a su obstetra que deseaba que su cuerpo haga su propio proceso y lo “suelte”, la médica –en palabras de ella– “empezó a tirarle con toda una artillería de

15 “Una de las prácticas obstétricas más polémicas es la episiotomía. Su aplicación desde el siglo XVIII hasta el día de hoy ha pasado de ser de casos de extrema necesidad donde se requiere agrandar la apertura del periné para permitir el nacimiento del bebé hasta la implementación fabril de nuestros días. Las investigaciones médicas llevadas adelante señalan que los argumentos esgrimidos para defender esta práctica rutinaria no están basados en evidencias científicas y se repiten a pesar de las recomendaciones de los organismos internacionales como la OMS y la OPS. [...] Mardsen Wagner quien fue durante quince años Director de Departamento de Salud Materno-Infantil de la OMS, en varias ocasiones hizo alusión a su acuerdo en llamar mutilación genital a la episiotomía de rutina”. (Fornes, 2009: 4).

16 Esta maniobra, considerada actualmente como una mala práctica y desaconsejada por la Organización Mundial de la Salud, consiste en apretar con los puños o el antebrazo el fondo uterino con la finalidad de hacer salir al bebé con mayor rapidez a través del canal vaginal, durante la fase de expulsión.

conocimientos” y le dijo que, para no esperar, eso podía “resolverse rápido con pastilla o raspaje”. Belén no regresó para la intervención porque sintió que “la relación humana no existía” y se contactó con Julieta –que en ese momento era doula y estudiante de partería– quien la acompañó en su casa durante el trabajo de parto y expulsión de su “hija”. Esa experiencia le dio confianza para, en su segundo parto, parir en casa acompañada por ella.

Una experiencia similar es narrada por Guillermina en un contexto de aborto espontáneo que atravesó a sus 21 años cuando era estudiante. Llegó al hospital con una pérdida y, como era fin de año, no estaba su obstetra para hacerle un control. En la guardia le dicen “esta todo bien, tenés la bolsa” y le recomiendan volver a su casa. Luego de cinco días de estar con fiebre, logra que le hagan una ecografía y descubren que había estado desde el día del comienzo del sangrado con “el feto muerto adentro”. Termina internada de urgencia. “Entré sola y salí sola. Firmé el alta voluntaria y nunca hubo un llamado de la ginecóloga, nada”. Diez años después, cuando supo de su segundo embarazo decide ponerse en contacto con un grupo de parteras y doulas que acompañan partos en casa, motivada por el miedo de volver a la institución. “Yo no quería volver a pisar una institución porque mi experiencia había sido negativa, digamos, todo como muy violento, como mucho trámite, te pasan cosas, te duermen, te sacan...”.

En los casos donde las razones para planear un parto en domicilio tienen como motivo principal “escapar” de la violencia de la institución médica, el equipo de acompañamiento de parteras y doulas se da todo un trabajo con las mujeres para identificar y desandar aquellos motivos que inspiran miedo y rechazo a la institución. Esto lo hacen con el fin de que, por un lado, la opción del parto en casa representa un modelo de atención de la salud perinatal seguro y no solo un modo de evitar una realidad institucional hostil e intervencionista, y, por otro lado, para buscar un equipo de profesionales que trabajen en las intuiciones que estén alineados en el paradigma de humanización a los fines de alojar la posibilidad y la aceptación de ir a la institución en caso de un traslado.

Como ya anticipamos, en el caso de las mujeres de este estudio, el parto en casa no se presenta solamente como una alternativa frente a una experiencia de victimización previa en las instituciones médicas; también se lo elige como una práctica que se inscribe en un *continuum* de repertorios de cuidado de la salud sexual y (no) reproductiva propias de los círculos de mujeres y redes de difusión de la espiritualidad femenina.

Como es señalado en el trabajo de Felitti y Abdala (2022), los grupos de espiritualidad femenina hacen confluír la dimensión espiritual de la salud con una agenda de derechos en materia de género, sexualidad y reproducción. En la combinación y negociación de referencias seculares y del orden de lo sagrado y energético, estos grupos proponen modos originales de cuidado de la salud que retoman contenidos de agendas transnacionales en materia de salud, el valor de la experiencia personal, los modos de subjetivación que se asientan en el trabajo sobre sí y el autoconocimiento, y los conocimientos de las mujeres y sus propias voces, tal como plantean los feminismos. Los cuestionamientos al sistema

médico que construyen los círculos se centran en la falta de información, acompañamiento y escucha, el negar, desestimar o relegar la capacidad de acción de quien demanda atención médica, la enajenación del cuerpo, y el exceso de control y medicalización de los procesos corporales. Los grupos de espiritualidad femenina adhieren a una cosmovisión holística de la salud y tienen afinidad con discursos feministas que critican las relaciones de género y poder en el sistema biomédico.

En este sentido, la elección por un parto en domicilio es comprendida para muchas de nuestras entrevistadas en el marco de un ensamblaje de prácticas que ellas llevan adelante, tales como la ginecología natural la fertilidad consciente, el uso de dispositivos sustentables para el sangrado menstrual, el uso de medicina herbolaria, etc.¹⁷ En esta línea, Mara reconstruye lo que entiende como un camino de muchos años de conexión con su propio cuerpo y su sexualidad. En ese proceso, si bien reconoce lo significativo que fue para ella la militancia feminista y el socorrismo,¹⁸ siente que “pudo hacer carne” todas esas luchas feministas cuando conoció a mujeres que gestionaban su salud sexual, reproductiva y menstrual de otra manera.

Entonces bueno, ahí fue donde empecé a escucharme más, empecé a reconocermelo como una persona única y cíclica, y bueno, todo lo que las mujeres tenemos que sanar en cuanto a eso, y...empecé a reparar sobre mis relaciones sexo-afectivas, a conocer mi propia ciclicidad, dejé los anticonceptivos, a aprender sobre métodos de cuidados sexuales y reproductivos naturales.

La demanda feminista por la autonomía y soberanía corporal encuentra eco en los círculos de mujeres en los modos que se proponen autogestionar sus procesos sexuales y reproductivos, construyendo una idea de empoderamiento personal¹⁹ en relación una conexión con lo instintivo, lo natural y lo sagrado, expresado bajo la noción de energía.²⁰ Así lo expresa Ema, hoy terapeuta menstrual y doula, quien cuando empezó a participar en círculos de mujeres no tenía proyectos y deseos de ser madre, pero que se sintió profundamente movilizada por las energías que se movilizaban entre mujeres cuando iban descubriendo las potencialidades de sus cuerpos.

17 Para profundizar en torno a la ginecología natural en América Latina, sugiero revisar los trabajos de Calafell Sala (2019); respecto a modos de gestión de la salud menstrual, las investigaciones de Felitti (2016; 2017) y Ramírez Morales (2017).

18 Socorristas en Red (feministas que abortamos) es un entramado de colectivas feministas que brindan información sobre usos seguros de medicación para abortar y acompañan a las mujeres y otras personas con capacidad de gestar en sus decisiones y procesos de aborto.

19 La alta tasa de adhesión de mujeres a las espiritualidades holísticas (Heelas y Woodhead, 2005) es explicada por Linda Woodhead (2007) por la autonomía y la legitimidad que esta espiritualidad da a la expresión personal y a la afirmación de la individualidad de las mujeres.

20 Para profundizar en los modos en que la categoría nativa “energía” se vuelve clave a la hora de intervenir y formar parte de las vivencias de gestación y parto de las mujeres que están en búsqueda de partos humanizados, ver Abdala (2021).

Y nada, una volada de cabeza, no solo de cabeza sino de estructura, de cómo yo misma vivía ciertas experiencias con mi propio cuerpo, darme cuenta que yo no sabía nada en relación a cómo era la fisiología de una gestación, de un parto, menos. También, en ese momento yo estaba bastante alejada de la idea de ser madre prontamente; inclusive, siento que me flasheó más la idea de lo que es un círculo, de que seamos mujeres sosteniendo en el tiempo algo, lo que pasaba en cada encuentro, las energías que nos acompañaban, como ese fuego adentro para seguir replicándolo. Fue más eso, haber encontrado una carencia de información propia, que fue llenada de contenido muy amorosamente, porque también nos acompañan emociones lindas, sabernos que por años estuvimos disociadas de una naturaleza, de una forma de vivir con mi propio cuerpo, con las funciones, con la potencia que tiene.

Dentro del imaginario de estos grupos, las capacidades fisiológicas de gestar y parir ponen en relieve la dimensión instintiva de los procesos gestacionales, al evocar un tipo de fortaleza corporal innata (Lázzaro, 2018) y, en algunos casos sagrada, a partir de la cual se destaca el aspecto saludable del embarazo, parto y nacimiento. Esto puede verse en las razones que da Mariana, profesora de música y madre de una niña de 2 años, sobre su elección de un parto en casa,

Lo de elegir parir en casa fue algo muy fácil en el sentido en que nosotros veníamos ya con una mirada natural, tratábamos de ser siempre lo más amorosos posibles con la vida misma, respetar todo lo que tenga que ver con lo natural. Si yo iba a ser mamá iba a ser porque la naturaleza así iba a querer que fuera. Porque esa energía sagrada, Dios, el nombre que le quieras poner, iba a permitir que en mi cuerpo se manifestara un hijo, sin poner ningún químico a mi cuerpo, sin obligarlo...todo se engendra naturalmente, crece naturalmente, ¿por qué no tener un parto naturalmente? Todo se da porque se tiene que dar, entonces era optar porque ella venga al mundo de la forma más amorosa posible, estando nosotros dos principalmente, confiando que el cuerpo sabe lo que hace, sabe por qué lo tiene adentro, por qué lo engendró, sabe cómo es su fisiología, por lo tanto, va a saber cómo sacarlo. Es confiar mucho en la naturaleza del cuerpo de la mujer. (Mariana, 27 años)

Esta asociación con la naturaleza y lo sagrado es fuertemente criticada por algunos feminismos por su carácter esencialista. Por ejemplo, Badinter (2011) concibe al “regreso del naturalismo” de las “madres ecológicas” como el “peor peligro para la emancipación de las mujeres y la igualdad de los sexos”. Al distanciarnos de esas miradas, nos interesa arrojar luz sobre los efectos prácticos que tienen estos imaginarios para las mujeres entrevistadas. En sintonía con los trabajos de Mantilla (2020) y Klassen (2001), sostenemos que inscribir

sus cuerpos en el orden de lo “natural” y lo “sagrado” en los casos analizados, las dota de una autonomía y agencia corporal que les permite posicionarse frente la retórica cultural hegemónica sobre la gestación y el parto que los define como eventos médicos.

El parto como acontecimiento biográfico significativo

Al analizar las narraciones de las experiencias de las mujeres entrevistadas, pudimos notar que en la reconstrucción de ese evento, lo perciben como un acontecimiento biográfico significativo (Leclerc Olive, 2009) que direcciona sus vidas.²¹ Como ya señalamos, los acontecimientos significativos son concebidos como puntos de la biografía en que la vida “da un cambio” que marca su desarrollo posterior. Con su aparición, el acontecimiento significativo crea múltiples disonancias: cognitivas –hace pensar–, afectivas (incluso físicas) y morales –se pregunta acerca de lo injusto de la situación– (Leclerc, 2008: 19). Estos acontecimientos no se inscriben en el tiempo; al contrario, se entran y forman un calendario privado y discreto que construye un tiempo estructurado que permite al sujeto orientarse y proyectarse hacia el futuro, obligándole a renegociar su identidad. En palabras de la autora, “el acontecimiento biográfico significativo decide el rumbo que va a tomar un período de vida, contrariamente al recuerdo que se inscribe en el tiempo, constituye el tiempo y a la vez está constituido por él (Leclerc, 2009: 31). Es decir, el acontecimiento biográfico es constitutivo de lo que la persona es.

Este patrón narrativo presente en las entrevistas se encuentra también en la literatura contemporánea sobre partos en casa ²² tal cual lo reflejan los siguientes relatos extraídos del libro “Parir en casa. Relatos de partos domiciliarios” (Lorenzo, 2021):

La vida es otra después de todo lo vivido, y siento que uno de los grandes mensajes que me dejó, y aplico todo el tiempo, es confiar en mí misma y en la vida, de verdad... Animarse a correrse del sistema establecido (dentro y fuera) para encontrarse con todo un mundo mucho más mágico, amoroso, infinito y potente vinculado a lo femenino” (Relato del nacimiento de Eila Gala).

El cambio que produjo fue revolucionar el cuerpo, la mente y el espíritu, la transformación fue poderosa, nos impulsó a una vida consciente, donde pudiéramos cada día conectarnos más con nuestra esencia como seres planetarios

21 Bien podría decirse que en nuestras sociedades la llegada de un hijx forma parte de una “transición biográfica” del ciclo vital, que se presenta –en la medida en que sean gestaciones “deseadas” como en los casos analizados– como una transformación previsible y plausible. Sin embargo, para las mujeres entrevistadas la experiencia de sus partos rebasa la conceptualización de transición biográfica descrita, ya que constituye un momento que, si bien es esperado y buscado, se caracteriza por generar profundas y trascendentales reconfiguraciones subjetivas. En los relatos las narradoras se esfuerzan por dar cuenta de esa transformación.

22 En una sociedad que produce una infinidad de datos biográficos (Meccia, 2019; Sibila, 2008), las experiencias de maternidad no escapan a la escalada de publicitación de este tipo de contenidos en las redes sociales y en libros en formato papel (Edición colectiva, 2015; Lorenzo, 2020; Caolava y Martín, 2018; Osorio).

que somos, nos dio la posibilidad de creer en nosotros mismos mucho más, y de elegir el camino de la vida por sobre otros (Relato del nacimiento de Maia).

Para dar cuenta de lo trascendental de la experiencia de parto para las mujeres con las que hacemos campo, analizaremos el relato de parto de Ana.

“Después de toda esa noche yo siento que me morí”

Ana es una mujer-cis de clase media santafesina, tiene 31 años, es profesora de filosofía y vive en un departamento alquilado en el sur de la ciudad con su compañero y su hija Luna de seis meses. Su fuente principal de ingreso es dar clases en escuelas secundarias y, de manera más informal, trabaja como astróloga. Al momento de la entrevista, se encuentra de licencia por persona a cargo para poder dedicarse al cuidado de su bebé. Como su licencia por maternidad expiró, encontró con el pediatra esa forma para extenderla. La vuelta al trabajo la tiene muy preocupada; incluso piensa en la posibilidad de renunciar a algunas horas en las escuelas.

Antes del comienzo de la pandemia Ana trabajaba en cinco escuelas de la ciudad y otra en un pueblo situado a 100km de distancia. Siente que suena feo decirlo, pero el aislamiento le permitió relajarse, desconectarse del trabajo y hacer consciente que antes solo vivía para trabajar, para sostener la vida material. La pandemia fue la oportunidad para retomar el descanso, prestarle más atención a su alimentación, conectar con su pareja y comenzar un taller sobre plantas medicinales, una deuda pendiente.

Para Ana todo es perfecto y las cosas se acomodan y se dan como tiene que ser.²³ En el momento en que el mundo parecía detenerse, encontraba tiempo para sí misma y se abría al mundo de las propiedades de las plantas, empieza a gestar a Luna. Ana, que se percibe muy mental e insegura con los procesos del cuerpo, sentía que necesitaba compañía emocional y psicológica para su gestación y parto. Las mujeres de su familia no podían acompañarla en esos procesos y no quería atravesarlos en soledad. Consulta a las compañeras del taller si alguna conocía alguna doula y –lo que una pide se le concede– justo una de ellas lo era y formaba parte de un equipo de acompañamiento de parto en casa. “¿Parto en casa? Yo había escuchado sobre partos en la casa, pero me parecía como super alejado a lo que yo hubiese podido hacer con el cuerpo que tengo”. Ana no tenía una decisión tomada, pero estaba abierta a conocerlas y a informarse sobre la propuesta.

Durante su embarazo el cuerpo comenzó a hacerse mucho más presente. La dualidad entre tener y ser un cuerpo, comenzó a desdibujarse. Hasta ese momento para ella el cuerpo estaba en un lugar de servicio, el cuerpo le servía para la danza y el yoga; pero ahora, la noción de ser un cuerpo se le presentaba con mucha más claridad. Los encuentros con las doulas

²³ Las entrevistadas suelen compartir una teoría de la causalidad: las distintas situaciones y eventos acontecen por un orden cósmico mediado por el movimiento de la energía, una fuerza que explica el mundo y los devenires humanos.

y la partera en tradición la llevaban a registrar la potencia de ser cuerpo capaz de gestar y parir. Las conversaciones con ellas la enfrentaban con sus miedos en el parto, el temor al dolor, a lo invasivo de los análisis, de las ecografías y las vacunaciones durante el embarazo.

La elección por un parto en casa, en un primer momento, estuvo motivada por la preocupación que a ella y su pareja les generaba parir en una institución en el contexto sanitario que se estaba atravesando. Ella deseaba estar acompañada por su compañero, y se sabía que en muchas de las instituciones de la ciudad no estaban dejando que las mujeres entren acompañadas a la sala de partos. Además, hacía poco más de un año que Ana había vivido una situación con una ginecóloga, que ella entiende de mucha vulnerabilidad y soledad, cuando fue diagnosticada con HPV.²⁴ Luego de un par de encuentros con el equipo, con su pareja deciden planificar el parto en su casa, y se ponen en contacto con un obstetra que le recomendó la partera para, en caso de que surja algún problema, tener un Plan B.

En la semana cuarenta de gestación Ana pierde el tapón mucoso. A partir de ese momento, acompañada por su partera comienza un tratamiento homeopático y sesiones de reflexología para favorecer la dilatación y ablandamiento del cuello del útero. Esos encuentros tienen su efecto y, a la semana, Ana rompe bolsa e inicia el trabajo de parto que duró 24 horas.

Las contracciones al principio eran muy aisladas y le resultaban muy placenteras. “Sentía el subidón de oxitocina, la experiencia era como estar drogada en un buen viaje. Era re placentero al principio, yo me había sentado en la pelota, me había duchado, había comido, había descansado”. Las doulas y partera ya estaban en su casa y habían armado la pileta, tapado un espejo grande que había en el living y puesto telas en la ventana para oscurecer el ambiente. El trabajo de parto se volvió mucho más intenso a las horas, las contracciones empezaban a ser más fuertes y Ana se resistía a los controles por parte de la partera.

Entonces, era eso... mucho miedo del dolor. Yo no quería que me duela, o sea, era como negarme a un proceso, querer controlar el dolor, mientras ella [su bebé] bajaba y bajaba. Y yo en un momento determinado sentí mucho miedo, y enfrentarme a esto, a temores infantiles, como miedo a estar sola; este miedo de que se vayan porque a mí me dolía, porque yo lloraba, entonces como que yo tenía ganas de llorar y no lloraba, porque tenía el mambo de que cuando lloraba me dejaban, yo me largué a llorar y “¡¡no se vayan!!”, y enfrentar todas esas cosas en el parto, viste, a mí me pasó. Mucho miedo, mucho miedo de que te vas a morir...

En esas oleadas de contracciones la partera le confirma que ya está con 9 cm de dilatación y la invita a meterse a la pileta. Ana creía que le estaba mintiendo, que no lo había logrado;

²⁴ El Virus del Papiloma Humano (VPH, o HPV por sus siglas en inglés) es una familia de virus que puede afectar la piel, la zona de la boca, la zona genital o anal.

inclusivo le decía que no quería que la trasladaran a la institución. “Claro, esos eran mis miedos. Por eso las chicas me decían que todo eso me lo estaba diciendo a mí misma”. El agua la alivia y calma y, a partir de ese momento, pierde la noción del tiempo. Solo recuerda un inolvidable intercambio de miradas con la partera. “Ella me sostenía muy fuerte con mirada y sus ojos oscuros, ella sostenía el dolor que yo tenía en mi mirada, hasta que le dije bueno, está bien, vamos a parir”. En la narración de Ana, como también en las demás mujeres entrevistadas, se hace presente la cláusula narrativa del parto como un viaje a un lugar desconocido.²⁵

Hay un momento en el parto donde de verdad te tenés que ir, o sea, ir en el sentido de no estar consciente. A mí me pasó que yo tuve el lapsus en donde no me acuerdo las cosas que dije o hice. Hay un momento que es previo a la expulsión, donde vos de verdad te vas, te vas, te vas, porque no podés interferir consciente en ese proceso. Y... vos sabes que, en un momento, sí la escucho a Juli [la partera] que me dice “anda a buscarla”. O sea, no sé cómo explicarte, meterte en algún lugar, no sé cuál es, pero ir a buscar al bebé, que está por venir. Es como meterte en ese lugar, zambullirte, ir al fondo, arriba, abajo, no sé, ese lugar, pero ir ahí, buscarlo, y eso es un momento en donde no puede haber conciencia, no hay conciencia ahí, entonces, digo, ¿no? Pensando en base a los grandes debates filosóficos en torno a la fe, la razón, si la fe es racional, si no es racional, más allá de todos esos debates que una tiene a lo largo de la carrera, de su formación, o que lo sostiene en la vida cotidiana. Pero hay algo que es real, y es que ahí no puede haber conciencia, porque es un proceso que no te lo permite, o sea, es como que es el cuerpo ahí con su sabiduría y vos simplemente tenés que, que dejarte llevar.

Hasta el momento del expulsivo todo había sido llanto y risas. A partir del primer pujo, el silencio se apodera de la escena. Al tercero, nace Luna, y, pujo siguiente, Ana alumbró la placenta luego de que la partera le haga soplar una botella.

Ana define la experiencia de su parto como una “espiritualidad encarnada”, una experiencia que, en el momento más intenso, requiere de un “acto de fe”. Parir a su hija, enfrentarse a sus miedos más profundos la vuelve responsable y consciente de su potencia corporal. En este sentido, entendemos que la experiencia de su parto como acontecimiento significativo genera una disonancia afectiva que es, al mismo tiempo, física y espiritual y que refiere dotar a su cuerpo de una nueva potencia a partir de enfrentarse con lo que entiende que eran sus miedos más profundos.

²⁵ Esta cláusula narrativa es mencionada por las parteras en las rondas de gestantes. Las mismas suelen compartir un relato donde se narra que las mujeres cuando están en el momento más intenso del trabajo de parto, abandonan sus cuerpos y viajan al planeta parto a reunirse con las almas de sus bebés, para regresar a “este mundo”, a la “tierra”, juntos (Abdala, 2022).

Yo era una persona que siempre delegaba todo lo que eran mis procesos de salud a un profesional, porque siempre tuve mucho miedo a esos procesos, porque en realidad nunca confiaba en mi propio cuerpo, bueno, fui con mucho miedo al parto. Y pude parir a mi hija. Creo que es un proceso que te lleva, digamos, a replantearte la potencia de ser cuerpo. Yo creo que es un proceso pura y exclusivamente de una espiritualidad encarnada.

Esa experiencia que reconstruye como empoderante la hace confiar en su “sabiduría” e “instinto”, y le permite posicionarse de otra forma frente a los mandatos sociales que recaen sobre ella. Entendemos que, en este sentido, opera una disonancia cognitiva, donde sus miedos se reconfiguran y se siente con fortaleza para anteponerse a situaciones, relaciones y discursos “patriarcales”.

Después del parto no hubo muchas chances de permitir determinados discursos patriarcales, de permitir determinadas formas de vida, de permitir determinados comentarios, de permitir determinadas actitudes, no había chances después del parto para eso, porque yo ya había pasado un parto, ya me había dolido todo el cuerpo, yo me había quedado con lo más instintivo de mí, ya me había cambiado el cuerpo, ya había visto los miedos más profundos de la manera más palpable posible, y me había dado cuenta de que eran miedos infantiles. No te digo que salís sin miedo a la vida o a las cosas, pero sí salís con una conciencia de que las cosas que antes te asustaban no eran tan graves como creías; entonces salís como con una noción de poder de vos misma y del cuerpo, que yo no sé si en otras experiencias, por lo menos yo, las hubiese conseguido.

Luego de parir a su hija, Ana manifiesta no ser la misma de antes. Así, el parto como acontecimiento significativo precisa por parte de la narradora emprender una reconstrucción biográfica, una negociación de su identidad.

Fue una experiencia que más allá de que se hace larga, intensa, fuerte, yo la prefiero, prefiero la experiencia antes que todas las otras cosas en las instituciones. Pero fue, fue realmente ir al fondo, al fondo de todos los miedos, y revolver todo, viste, es ir realmente al fondo de lo más interno tuyo, remover todo, y salir toda sucia. Así con todas esas cosas pegadas, todas las entrañas pegadas, y bueno, y después tener que curar todo eso, durante el puerperio, e ir reconstruyendo una personalidad, a mí me atravesó esa experiencia que, por supuesto, una nunca vuelve a ser la misma. Calculo que en las instituciones también te pasa, pero digo, yo no creo que en las instituciones me hubiesen esperado 24 horas, no creo. Menos con las experiencias del Covid.

Si en el parto la mujer que era muere, el puerperio aparece en su narración como el momento de hacer duelo por aquella que ya no es. La relación con su trabajo, con sus amistades, su pareja y su familia se transforman a partir del nacimiento de su hija.

Para mí [el puerperio] es un proceso de duelo, una transición de toda una vida que se murió, de toda una forma de vida que se te murió, se murió y vos tenés que empezar a vivir distinto. A ver, no es que te vas a vivir al medio del campo o cambias tu vida, capaz que alguna lo hace, pero, pero me refiero a que empezás a encontrar formas de vos, que estaban ahí, pero que era como que, simplemente no salían. Yo siento que después de toda esa noche, del parto, de todo ese día de parto, yo siento que me morí, o sea, y como que tenés que volver a, a reconstruirte de a poquito, y todos los días te encontrás con algo diferente, que pensás que no lo ibas a hacer y lo hacés por vos o por la cría... el compa empieza a tomar un rol distinto, todo empieza a tener un sentido diferente, por lo menos como yo lo vivo ¿no? El laburo empieza a tener un sentido diferente, las cosas que te gustaban, las personas que frecuentabas...

Todas las transformaciones subjetivas hicieron que Ana revise sus posicionamientos frente a algunos feminismos que, según ella, son muy prejuiciosos con las mujeres que deciden parir en casa y dedicarse a maternar. Esto la motivó a juntarse con otras madres que había conocido en las rondas de gestantes con el fin de problematizar y acompañarse como feministas en las crianzas de sus hijxs.

Consideraciones finales

En este artículo nos propusimos analizar las experiencias de partos en casa de mujeres-cis de la ciudad de Santa Fe. Las mismas fueron puestas en diálogo con un contexto más amplio de politización de los derechos sexuales y (no) reproductivos en la Argentina reciente y con la proliferación de activismos, a nivel nacional y local, que demandan la humanización del parto. Asimismo, hemos dado cuenta de la preocupación estatal al respecto y de las iniciativas actuales de políticas públicas que contemplan la posibilidad de que el parto en domicilio forme parte de un modelo de atención perinatal seguro en el marco del sistema de salud.

Al analizar las razones por las cuales las mujeres optan por un parto en domicilio dimos cuenta que esta elección se presenta, por un lado, como un modo de escapar de la violencia obstétrica presente en las instituciones médicas –especialmente, en aquellas mujeres que sufrieron previamente experiencias de violencia obstétrica en contextos de partos y/o abortos–; por otro, como una práctica de salud que se inscribe en continuum de repertorios de cuidado de la salud sexual y (no) reproductiva propias de los círculos de mujeres y redes de difusión de la espiritualidad femenina, una dimensión poco tematizada y explorada en

las investigaciones locales. Parir en casa se presenta para las mujeres con las que hacemos campo como un acontecimiento biográfico significativo, que implica reconfiguraciones subjetivas muy profundas de índoles afectivas, físicas, espirituales y cognitivas y morales.

A partir de estos hallazgos, consideramos nuestras interlocutoras participan de una cultura contemporánea del parto que disputa los modos biomédicos de atención que debe comprenderse en la intersección de distintos elementos: la constitución de la violencia obstétrica como un nuevo marco que dota de inteligibilidad las experiencias de parto de mujeres-cis, el reconocimiento social y político de las demandas feministas por la soberanía corporal, y la popularización de discursos y prácticas de las espiritualidades femeninas.

Referencias bibliográficas

- Abdala, Leila (2019). "La crianza natural: una solución biográfica frente a la desfamiliarización y mercantilización del cuidado", *Anthropológica del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, vol. 37, n° 43, pp. 107-132.
- Abdala, Leila (2021a). "Sé que me cortaron, pero lo olvidé inmediatamente cuando te ví. La violencia obstétrica como un nuevo marco para dotar de inteligibilidad las memorias y experiencias de los partos en la Argentina reciente", *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, n° 37, pp. 1-21.
- Abdala, Leila (2021b). "Es como que todos tus ancestros y energía están con vos haciendo fuerza. La agencia de energía en grupos de doulas y gestantes", *Etnografías Contemporáneas*, 7(13), pp. 178-197.
- Abdala, Leila (2022). "Parto y espiritualidad. Significados y experiencias de mujeres de la ciudad de Santa Fe, Argentina", *RevIISE - Revista De Ciencias Sociales Y Humanas*, 19(19), pp. 21-36.
- Bellón Sánchez, Silvia (2015). "La violencia obstétrica desde los aportes de la crítica feminista y la biopolítica", *Dilemata*. Año 7, n° 18, pp. 93-111.
- Badinter, Elizabeth. (2011). *La mujer y la madre*. Madrid, La Esfera Libros.
- Bertaux, Daniel (1980). "El enfoque biográfico, su validez y sus potencialidades", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXIX.
- Bobel, Chris (2002). *The Paradox of Natural Mothering*. Philadelphia, The Temple University.
- Canevari, María Cecilia (2011). *Cuerpos enajenados. Experiencias de mujeres en una maternidad pública*. Santiago del Estero. Santiago del Estero, Barco Edita, Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y Salud y UNSE.
- Canevari, María Cecilia (2017). "Las prácticas médicas y la subalternización de las mujeres. Derechos, autonomía y violencia". Tesis para optar al título de Doctorado en Filosofía y Letras, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Castrillo, María Belén (2019). "Hacer partos y parir: hacia una sociología de la atención médica de embarazos y partos. experiencias de mujeres-madres, varones-padres y profesionales de la salud de la plata (2013-2019)". Tesis para optar al título de Doctorado en

Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata.

Cefai, Daniel (2014). "Introducción", en Gusfield, Joseph R: *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, pp. 11-58.

Chiarotti, Susana, García Jurado, Mariana, Aucía, Analía, Arminchiardi, Susana (2003). *Con todo al aire. Reporte de derechos humanos sobre atención en salud reproductiva en hospitales públicos*. Buenos Aires, INSGENAR/CLADEM.

Chiarotti, Susana; Schuster, Gloria y Arminchiardi, Susana (2008). *Con todo al aire 2. Reporte de derechos humanos sobre atención en salud reproductiva en hospitales públicos*. Rosario, INSGENAR y CLADEM.

Davis-Floyd, Robbie (1994). "The Rituals of American Hospital Birth", in David McCurdy (ed.): *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*. New York, HarperCollins.

Davis-Floyd, Robbie (2001). "The technocratic, humanistic and holistic paradigms of childbirth", *Journal of Gynecology and Obstetrics*, 75(1), pp. 5-23.

Fanta Garrido, Javiera; Tumas, Natalia (2021). "Acceso a la anticoncepción y aborto durante la emergencia socio-sanitaria por COVID-19: situación actual y desafíos en países del Cono Sur", *Revista Latinoamericana de Población*, pp. 100 – 115.

Fedele, Anna (2016). "'Holistic Mothers' or 'Bad Mothers'? Challenging Biomedical Models of the Body in Portugal", *Religion and Gender*, Vol. 6, no. 1 (2016), pp. 95-111.

Fedele, Ana. & Knibbe, Kim (2013). "Introduction: gender and power in contemporary spirituality", in Fedele, A & Knibbe, K. (eds): *Gender and power in contemporary spirituality*. New York, Routledge, p. 1-27.

Fedele, Anna and Pasche Guignard, Florence (2018). "Pushing from the Margins: 'Natural Childbirth' in Holistic Spiritualities and Natural Parenting in France and Portugal", in Delaporte, Marianne and Martin, Morag (eds): *Sacred Inception: Reclaiming the Spirituality of Birth in the Modern World*. Lanham, Lexington Books, p. 131-149.

Felitti, Karina (2014). "Hacia una historia del parto en la Argentina: saberes, mercados y experiencias femeninas en la segunda mitad del siglo XX", en Cepeda, A. y Rustoyburu, C. (comp.): *De las hormonas sexuales al viagra. Ciencia, Medicina, Sexualidad en Argentina y Brasil*. Mar del Plata, Edudem, pp. 183-210.

Felitti, Karina (2016). "El ciclo menstrual en el siglo XXI. Entre el mercado, la ecología y el poder femenino", *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n° 22, pp.175-206.

Felitti, Karina (2017). "Cíclica y la copa menstrual argentina: historia, propuestas y desafíos del movimiento Maggacup", *RevIISE - Revista De Ciencias Sociales Y Humanas*, 10(10), pp. 37-50.

Felitti, Karina (2021). 'Unidas en un gran conjuro': espiritualidad y feminismos en la Argentina contemporánea, en Karina Bárcenas Barajas y Cecilia Delgado (coords): *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones*. Ciudad de México, UNAM, pp. 141-171.

- Felitti, Karina y Abdala, Leila (2018). “El parto humanizado en Argentina: activismos, espiritualidades y derechos”, en Sánchez, Georgina y Laako, Hanna: *Parterías de Latinoamérica. Diferentes territorios, mismas batallas*. México, Editorial del Colegio de la Frontera (ECOSUR), pp. 95-121.
- Felitti, Karina y Abdala, Leila (2022). “Definiciones y prácticas de salud sexual y reproductiva en el movimiento de la espiritualidad femenina de la argentina contemporánea”, *Cultura y Religión*, vol. 16 (2).
- Fornes, Valeria (2009). “Cuerpos, cicatrices y poder: Una mirada antropológica sobre la violencia de género en el parto”, en 1º Congreso Interdisciplinario sobre Género y Sociedad. Debates y prácticas en torno a las Violencias de género”, Córdoba, 27, 28 29 y 30 de mayo.
- Fornes, Valeria (2011). “Parirás con poder... (pero en tu casa). El parto domiciliario como experiencia contemporánea”, en Felitti, Karina (ed): *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina*. Buenos Aires, Ciccus, pp. 133-154.
- González, María Fernanda (2019). “Narrativas de mujeres activistas: participación y transformación entre lo personal y lo político”, *Avances En Psicología Latinoamericana*, 37(3), pp. 277-291.
- Greco, Lucrecia *et. al.*, (2019). “El Parto Planificado en Domicilio (PPD) como práctica de ciudadanía: relevamiento cuali-cuantitativo de experiencias en Argentina (2000-2018), *Cadernos De Gênero E Diversidade*, 5(4), pp. 252–273.
- Heelas, Paul and Woodhead, Linda (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford, Blackwell.
- Helman, Cecil (1994). *Culture, Health and Illness*. Oxford, Butterworth-Heinemann.
- Ingrassia, Paola (2020). “La constitución de la violencia de género como problema público y los frames sobre aborto: revisión crítica de antecedentes y propuesta de análisis”, *Austral Comunicación*, 9(2), pp. 519-551.
- Jerez, Celeste (2014). “Clase y género en las propuestas de la “Humanización” del parto: Un análisis desde la Antropología feminista”, *Zona Franca. Revista del Centro de Estudios Interdisciplinario sobre Mujeres*, vol. 23, pp. 83-92.
- Jerez, Celeste (2015). “Partos “humanizados”, clase y género en la crítica a la violencia hacia las mujeres en los partos”. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.
- Jordan, Brigitte (1993) [1978]. *Birth in Four Cultures, a Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatán, Holland, Sweden and the United States*. Prospect Heights Illinois, Waveland Press.
- Klassen, Pamela (2001). “Sacred Maternities and Postbiomedical Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth”, *Signs*, Vol. 26, No. 3, p. 775-809.
- Lázzaro, Ana (2017). “Cuerpos ‘al natural’: la construcción de la naturaleza y sus tensiones en el movimiento de Parto Humanizado”, *Pilquen, sección Ciencias Sociales*, vol. 20 N° 3, pp. 82-94.

- Lázzaro, Ana (2018). "Entre la heteronomía instituida y la construcción de autonomía. Una aproximación a los grupos de promoción del parto respetado en Córdoba". Tesis para optar al título de Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.
- Lazzaro, Ana Ines, Arnao Bergero, Magdalena Agueda (2021). "Gestar y parir en pandemia: vulneración de derechos y marcas subjetivas en la atención obstétrica/perinatal en contexto de COVID-19 en Argentina", *Musas*; 6; 2; 7, pp. 29-46.
- Leclerc Olive, Michele (2009). "Temporalidades de la experiencia: las biografías y sus acontecimientos", *Iberforum*, IV (8), pp. 1-39.
- Longman, Chia (2018). "Women's circles and the rise of the new feminine: Reclaiming sisterhood, spirituality, and wellbeing", *Religions*, 9 (9), pp.1-17.
- Lorenzo, Carolina (2012). "Es un parto. Indagaciones acerca de la construcción de un derecho". Trabajo de Investigación Final de la Licenciatura en Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Mantilla, María Jimena (2020). "Usos y significados de la noción de naturaleza en el modelo de "parto y crianza fisiológica" en la ciudad de Buenos Aires", *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, N° 41, pp.149-166.
- Martin, Emily (1987). *The woman in the body. A cultural analysis of reproduction*. Boston, Beacon Press.
- Meccia, Ernesto (2019). "Una ventana al mundo. Investigar biografías y sociedad" en: *Biografías y sociedad. Métodos y perspectivas*, Santa Fe, Ediciones UNL – EUDEBA.
- Menéndez, Eduardo (1984). "Hacia una práctica médica alternativa", *Cuadernos de la casa chata. Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social*. Vol. 86, pp. 1-23.
- Pasche Guignard, Florence (2015). "The In/Visibility of Mothering Against the Norm in Francophone Contexts: Private and Public Discourses in the Mediation of 'Natural Parenting'", *Canadian Journal of Communication*, 40 (1), p.105-124.
- Quéré, Louis (2016). "Introducción a una sociología de la experiencia pública. Entramados y perspectivas", *Revista de la Carrera de Sociología*, Vol. 7 núm. 7 2017, pp. 228 – 263.
- Ramírez, Rosario (2017). "Lo femenino resignificado: discursos y concepciones de lo femenino desde los círculos de mujeres." Tesis para optar al título de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma de México Iztapalapa.
- Sala Calafell, Nuria (2015). "La violencia obstétrica y sus modelos de mundo", *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 10, pp.331-354.
- Sala Calafell, Nuria (2019). "La ginecología natural en América Latina: un movimiento sociocultural del presente", *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 33, pp. 59-78.
- Sibila, Paula (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Valles, Miguel (2007). *Entrevistas cualitativas*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Woodhead, Linda (2007). "Why so many women in holistic spirituality? A puzzle revisited", in Peter C. Jupp & Kieran Flanagan: *A Sociology of Spirituality*. Aldershot, Ashgate.

Fuentes

- Caolava, Isis y Martín, Cintia (2018). *Parirnos Libres. Argentina naciendo en casa*. Buenos Aires, Cintia Paola Martín.
- Colectivo Nacional por los Derechos en el Parto y el Nacimiento (2021). Resumen de acciones conjuntas 2020-2021.
- Di Lorenzo, Bárbara (2020). *Parir en casa. Relatos de partos domiciliarios*. Lomas de Zamora, Sudestada.
- Edición colectiva (2015). *Sobre partos, mujeres y nacimientos*. Recopilación de textos, experiencias, poesías y dibujos. Lago Puelo.
- Ministerio de Salud de la Nación (2021). Informe de Natalidad y mortalidad infantil 2019. Boletín n°163. Disponible en: <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/boletin-nro163.pdf>
- Osorio, Violeta y Lorenzo, Bárbara (2017). *Nacer en casa. El viaje del nacimiento*. Buenos Aires, Cien Lunas.

DOSSIER

La prueba real

El test mundano del budismo del Sutra del Loto en la ciudad de Buenos Aires

Manuel Melamud,¹ Gabriel Nardacchione²

Resumen

Este artículo indaga sobre una categoría clave del budismo del Sutra del Loto: la “prueba real”. A través de su cumplimiento, sus miembros afirman comprobar su fe. Bajo una perspectiva pragmática que analiza a las prácticas religiosas como cualquier actividad definida por una creencia, desarrollamos un estudio etnográfico en la comunidad budista de la Ciudad de Buenos Aires, donde pudimos observar las experiencias de fe que sus miembros atraviesan en relación con este mecanismo de prueba. En ese sentido, en el artículo primero recuperamos la definición nativa de “prueba real”; en segundo lugar analizamos bajo qué procedimientos los budistas dan cuenta y reconocen como tal una prueba real, en tercera instancia mostramos los formatos narrativos bajo los cuales los budistas relatan una prueba real, al poner el acento tanto en la coherencia de dicho relato como en sus implicaciones anímico-actitudinales. Finalmente, evidenciamos la importancia que tiene la devolución del público sobre el relato compartido. En la conclusión, reflexionamos sobre la configuración de estos *tests*, como un modo alternativo de construcción de la fe religiosa.

PALABRAS CLAVE: Prueba real, pragmatismo, creencia, budismo, Sutra del Loto, prácticas alternativas

Abstract

These article inquiries into a key category of Lotus Sutra Buddhism: the real test. Through their compliance, its members claim to prove their faith. Under a pragmatic perspective

¹ IIGG-FSOC/UBA, manumelamud@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5507-1426

² CONICET-IIGG/UBA, gabriel.nardacchione@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8117-9599

that analyzes religious practices as any activity defined by a belief, we developed an ethnographic study in the Buddhist community of the City of Buenos Aires, where we were able to observe the experiences of faith that its members go through in relation to this mechanism of test. In this sense, in the article, we first recover the native definition of “real test”; secondly, we analyze the procedures used by Buddhists to account for and recognize a real test as such; thirdly, we show the narrative formats under which Buddhists relate a real test, emphasizing both the coherence of said story and its mood-attitudinal implications. Finally, we show the importance of public feedback on the shared story. In the conclusion, we reflect on the configuration of these tests, as an alternative way of building religious faith.

KEYWORDS: Real test, Pragmatism, Belief, Lotus Sutra Buddhism, Alternative practices

Introducción

Este artículo indaga sobre una categoría nativa clave de la práctica del budismo del Sutra del Loto: la “prueba real”. Nos detenemos en ella porque dentro de este budismo funciona como un mecanismo práctico de construcción de la fe. En algún sentido, esta práctica religiosa dice verificarse a través del cumplimiento de la “prueba real”.³ Cada budista, al realizar su prueba real, experimenta y a la vez comprueba su fe.

A partir de un estudio etnográfico en la Ciudad de Buenos Aires, observamos que los budistas definen la “prueba real” como una experiencia personal que se manifiesta a partir de una serie de acciones que funcionan como “causas”. La prueba real es concreta, cotidiana, se realiza en el plano material y nace de la voluntad humana. Incluso hace referencia a deseos mundanos que parecen alejados de una distinción ética entre lo bueno y lo malo. Pero lo que nos interesó analizar específicamente es su funcionamiento. ¿A través de qué *métodos de comprobación* se pone en acción?⁴ En otras palabras, ¿qué influencia tienen una serie de tests de comprobación de la prueba real para el despliegue de la fe? Este *mecanismo pragmático*⁵ parece dar consistencia y realidad a la fe budista, generar un vínculo con lo “concreto” y “cotidiano” que es crucial para la filosofía del budismo *Nichiren*.

A diferencia de estudios clásicos sobre las religiones tradicionales (Cipriani, 1977), centrados en la estructura de la doctrina, sus fundamentos y la conformación de una creencia

3 Asumiendo que el budismo del Sutra del Loto dice sostenerse sobre tres pilares: la fe, la práctica y el estudio, en este artículo nos focalizamos sobre la prueba real a partir de sentencias nativas de los miembros acerca de la función que cumple la experimentación de una prueba real como *rito de pasaje* dentro de esta práctica.

4 Esta línea de investigación sugiere un enfoque praxiográfico y relacional al modo en que Mol y Law (2004) piensan el concepto de *enactividad*, es decir, reflexionar sobre las formas, métodos prácticos o dispositivos que hacen existir a ciertas personas o entes. Dichas personas o entes sólo “son” a través de estos ensamblajes prácticos que pueden adquirir geometrías variables (Bernasconi Ramirez, 2015).

5 Lejos del dualismo cartesiano que separa entre creencia y acción, una postura pragmatista y simétrica de la fe considera ambas dimensiones a partir de algunas preguntas como: ¿cuál es la metodología del creer? (Schaffhauser, 2019). Es a partir del funcionamiento práctico de la fe que este artículo busca explorar la constitución cotidiana de las creencias.

colectiva, en este trabajo tomaremos una perspectiva pragmática de la religión (James, 2003), la cual analiza a las prácticas religiosas como cualquier otra práctica humana que se basa en la constitución de una creencia para la acción (Bender y Mc Roberts, 2012). Asimismo, bajo una perspectiva relacional que nos permite indagar sobre los diferentes modos de relación de los creyentes con el entorno material,⁶ natural y social (Wood, 2010; Viotti, 2017). Este enfoque es sensible a las problemáticas que incorporaron los estudios de las nuevas espiritualidades (Fuller, 2001; Hanegraaff, 1999), donde proliferan abordajes que tienen en cuenta las necesidades de realización personal e individualización de los practicantes. Esta línea de análisis incorpora muchas de las transformaciones de las prácticas religiosas que comenzaron a manifestarse a partir de la influencia global de la “Nueva Era”, la cual resulta de un transporte religioso de oriente a occidente desde la segunda mitad del siglo XX (Campbell, 1999; Altglas, 2007). Hacemos referencia específicamente a los principios de autonomía y de experimentación personal que fueron imponiéndose en el marco de las nuevas prácticas espirituales de la clase media argentina (Carozzi, 1999). Este artículo es tributario de una serie de estudios que se llevaron a cabo en la Argentina y que dan cuenta este tipo de transformaciones en el ámbito de la religión, es decir, los que se refieren a un proceso de sacralización de lo cotidiano (Semán y Viotti, 2015; Semán, 2008) así como de una individualización de lo sagrado (Vargas y Viotti, 2013; Funes, 2019). En ambos casos, alejándose de referencias religiosas meta-empíricas, así como de cierta institucionalización del “más allá”. Esto nos permite nuestro análisis del budismo con algunas prácticas espirituales propias de la clase media de la ciudad de Buenos Aires (Gancedo, 2015; Duer, 2018).

El budismo del Sutra del Loto es heredero de las enseñanzas impartidas por Siddhartha Gautama. Sus enseñanzas viajaron de la India por el sudeste asiático, la China, hasta llegar al Japón (Ikeda, 2006). Luego de su muerte, toda su prédica oral fue compilada por sus discípulos, inscribiéndose en diferentes *Sutras* (o enseñanzas). En el Japón del siglo XIII, el monje Nichiren Daishonin estudia por décadas dichos *Sutras* y llega a la conclusión que el Sutra del Loto es una condensación de todas las enseñanzas del Buda original (Ikeda, 2011). Los Escritos de Nichiren Daishonin (2008) se preservaron en su estado original gracias a una comunidad religiosa (*Nichiren Shoshu*). Lejos de tratarse de una carta dogmática o un discurso metafísico, son esencialmente cartas de aliento prácticas para seguidores que sufrían persecuciones políticas, económicas o religiosas por parte de los poderes político-religiosos del Japón. Dichos escritos fueron redactados durante sucesivas prisiones y destierros que sufrió el líder budista. La historia de este budismo renace en el Japón del siglo XX (BEA, 1992), cuando un director de escuela (Tsunetsaburo

⁶ Esta perspectiva simétrica de humanos y no-humanos (Latour, 2007) es desarrollada por un enfoque neo materialista (Coole y Frost, 2010), el cual ofrece capacidad de agencia por igual a personas y objetos (Barad, 2003). La inseparabilidad entre el ser humano y su entorno (natural) que propone la filosofía budista da lugar a esta perspectiva simétrica, abierta a diferentes asociaciones híbridas (Haraway, 1991).

Makiguchi) se convierte a dicha doctrina, unificándola a su prédica educativa reformista durante el Japón imperial de 1930. En ese momento, con su discípulo (Josei Toda), crean la *Soka Kyoiku Gakkai* (Sociedad Educativa para la Creación del Valor). En este caso, el renacimiento de la enseñanza budista va a tener dos características: por un lado, basarse en una organización laica (diferenciada del clero de la *Nichiren Shoshu*); por otro, abrir dichas enseñanzas a toda la población. Este proceso de laicización que marcó el nacimiento de la *Soka* se vincula con las transformaciones que tuvieron algunos espacios religiosos y espirituales con el correr del siglo XX (Hourmant, 1995). Durante aquella época Makiguchi y Toda sufrieron persecuciones por su propuesta de reforma educativa anti-autoritaria y por su propagación espiritual que negaba adscribirse al Sintoísmo oficial del poder militar japonés. Luego de la Segunda Guerra Mundial, al ser liberado de prisión, Toda encabezó la refundación de la organización, ya con el nombre de *Soka Gakkai*. Desde la década de 1960, el nuevo líder de la organización (Daisaku Ikeda) sale del Japón para expandir esta filosofía de vida sobre la base de una prédica pacifista y antinuclear (Ikeda, 2017a). Esto se desarrolló en otro escenario internacional: la Guerra Fría. Esta exportación religiosa se produjo en el marco de una proliferación de prácticas orientales a lo largo del mundo occidental. En la actualidad la *Soka Gakkai Internacional* (SGI) es una organización de 192 países (May May, 2018). En la Argentina se instaló en la década de 1960, y pasó de una pequeña comunidad sin sede oficial a una comunidad extendida con varios Centros Culturales en las principales ciudades del país (Gancedo, 2015; Welsch, 2015).

En esta investigación abordamos al objeto desde un paradigma cualitativo de análisis socio-antropológico. La prioridad fue profundizar y describir de manera etnográfica las prácticas específicas del budismo *Nichiren* en el AMBA desde mediados del 2018 hasta la mitad del 2019. En una primera instancia, el etnógrafo se involucró en la participación semanal de un *Han*⁷ en el barrio de Colegiales, acudiendo también a los *Zadankai*⁸ que se realizan una vez por mes en el mismo espacio. Posteriormente, el etnógrafo comenzó a acudir semanalmente al Centro Cultural de la *Soka Gakkai* en el barrio de Villa Urquiza, para participar de diferentes actividades artísticas en vista a un festival que se realizó en marzo de ese año, en el recinto de Tecnópolis. Este último evento también contó con la participación del etnógrafo, quien se desempeñó en uno de los grupos expositores de la feria. El estudio se enfocó en tres estrategias: i) observación participante, ii) entrevistas semiestructuradas y iii) análisis documental. Para la ejecución de las entrevistas semiestructuradas se tuvo en cuenta las variables de grupo etario, género y nivel de implicación

7 Es la unidad barrial de la *Soka Gakkai*. Normalmente se lleva adelante en la casa de un miembro que alberga a los miembros locales en sus reuniones semanales.

8 Son las reuniones mensuales dentro de cada *Han*. Tienen un formato especial (diálogo y estudio) pues se apunta a la invitación de personas externas al *Han*.

con la práctica Para el análisis documental, dividimos las fuentes en dos esferas: diarios institucionales (*Seikyo*)⁹ y videos institucionales que expresan experiencias nativas (se pueden encontrar en el canal de YouTube de la SGIAR).

Este artículo tiene cuatro partes. En su primera intentamos apearnos a la definición nativa de lo que es una “prueba real”, especificando qué entienden los budistas por dicha noción y en qué sentido ella los vincula con sus vidas cotidianas. En la segunda parte analizamos las gramáticas de comprobación de la prueba real, es decir, bajo qué procedimientos los budistas dan cuenta y reconocen como tal una prueba real. Dentro de esta segunda parte, en un principio nos enfocamos sobre los formatos narrativos a través de los cuales los budistas relatan una prueba real. En este caso se pone el acento sobre los formatos de coherencia del relato que dan cuenta de su veracidad. En una segunda instancia nos centramos sobre las implicaciones actitudinales-anímicas que tienen las exposiciones de los relatos, fundamentales a la hora de construir la credibilidad del caso. En tercer lugar, recuperamos la importancia que tiene la devolución del público frente al relato compartido, siendo que esta condiciona su aprobación. En la conclusión, intentamos reflexionar sobre estos *tests* ligados a la prueba real budista como un modo alternativo de construcción de la fe religiosa.

La definición nativa de la prueba real

La práctica budista consiste en la invocación del mantra *Nam Myoho Renge Kyo* –cuyo significado es: “soy devoto del Sutra del Loto”–. La entonación de esta Ley Sagrada puede realizarse frente al objeto de devoción conocido como *Gohonzon* (un pergamino en el que se encuentra escrita la Ley profesada por el propio *Nichiren Daishonin*), aunque a los principiantes se les insiste en cantarlo independientemente de la tenencia de tal objeto. Cuando las actividades se realizan grupalmente, el espacio que suele albergarlas es el *Han*, unidad sub-barrial en la que se divide el budismo *Soka* para realizar reuniones semanales entre camaradas vecinos. En estos encuentros, además de la invocación del mantra, se realizan dos actividades: i) estudio de temas budistas y ii) relatos de “experiencias personales” que surgen de la práctica. En este último espacio, particularmente íntimo, se relatan las pruebas reales que demuestran la efectividad de la práctica budista. Como nos comentó Pedro, un joven practicante asiduo que además coordina diversas actividades artísticas en el *Kaikán*:¹⁰

⁹ Diario budista quincenal que mezcla escritos de producción nacional con otros mensajes emitidos por la sede japonesa de la Soka, todos relacionados a esta filosofía de vida.

¹⁰ El *Kaikán* o Centro Cultural Soka es la sede central de la organización a nivel nacional. Cuenta con un gran auditorio que alberga centenares de personas, donde se realizan actividades cotidianas de la práctica, así como preparaciones para festivales o eventos puntuales a lo largo del año.

(La prueba real) sirve para que sigas practicando. Si vos no ves ningún beneficio, no ves nada, y está, estás. Y aparte si no vas construyendo una fe ciega. Lo contrario piensa el budismo. No tenés que creer porque suenen palabras bonitas, o porque la gente es macanuda. No, no. Porque vos comprobás en tu vida que esto funciona.

Entre los budistas la prueba real tiene la *crudeza de algo que funciona*, se ancla a una dimensión concreta de la vida que no da lugar a dudas. La prueba real es la mejor prueba que el budismo del Sutra del loto produce si se quiere transformar la propia vida. Jorge, un seguidor de la práctica por décadas –y que ha logrado superar varias complicaciones personales gracias a ella, según sus propias palabras– comenta que:

La prueba real en un punto es la prueba de que esa filosofía o esa práctica, la que sea en un punto. Pero en el budismo hablamos de la prueba real, funciona, si yo realmente no tengo una prueba real en mí de que concreté algo, logré algo, superé algo, transformé mi karma, transformé algo, que era negativo en positivo, todo queda en la teoría, entonces la teoría en un punto es muy linda pero si no se aplica a la práctica no hay una prueba real.

Según los budistas, la prueba real apunta a *no quedarse en la teoría*. El contrato budista no supone una fe irreflexiva. Cuando algún miembro se acerca a la organización se le sugiere no creer porque sí en nada ni en nadie. Se le propone algo muy concreto y eficaz: “cantar *daimoku* y recibir su prueba real” (Humanismo Soka, 2021). Por ello, la racionalidad de la prueba real budista es completamente práctica y provoca en cada miembro un razonamiento lógico: i) defino un objetivo, ii) canto DMK, iii) recibo el “beneficio” de la prueba real que transforma mi vida cotidiana. Esta racionalidad, dentro de la jerga budista, se sostiene sobre la lógica de “causa-efecto” con la que funciona el mundo (Ikeda, 2017c). El miembro “graba causa” según lo que él mismo “se determina” como objetivos a concretar. Luego, a partir de la persistencia en el *daimoku*, se llega al “efecto” que se comprueba a través de la prueba real.

Un segundo aspecto de la prueba real budista es su eficiencia para transformar aspectos concretos de la vida de las personas. Por ello, en general está asociado a una autopercepción de las principales problemáticas que generan sufrimiento en cada persona. De allí irrumpe la experiencia personal, en la mayoría de los casos a partir de una forma íntima de medirla en cuanto tal. En nuestro trabajo de campo aparecen aspectos problemáticos del carácter de las personas que buscan transformarse. En un primer caso, vemos cómo Susana, una practicante adulta y con varios años de práctica budista (hasta ha albergado reuniones de Han en su hogar), trabaja sobre la violencia que predominó en su vida y cómo desde su práctica budista logró aplacar.

En ese momento cuando empecé yo tenía muchas peleas, yo dejé de pelear porque fue un objetivo, yo entonces por ese objetivo, y yo entendí mucho de la

transformación de la violencia en mi vida [...] me ayuda a transitar muchas cosas cotidianas, a resolver cosas quizás...cosas que antes me generaban enojo y que hoy también me siguen generando ¿no?

En un segundo caso aparecen las adicciones sufridas por uno de los practicantes como un malestar que se logró elaborar desde la práctica budista. Rodrigo, practicante que ha logrado mantenerse en la práctica a lo largo de muchos años explica que:

el tema mío que fue lo más grave de toda mi vida, el tema de las adicciones, yo venía queriendo dejar de consumir, por eso también me había internado en una granja pude dejar de consumir cuando me puse a practicar, automáticamente fue, en un mes y pico un cambio rotundo de vida.

Un tercer aspecto de la prueba real budista es la *influencia de la decisión humana en su configuración*. La prueba real no es algo externo, sino el encadenamiento de una decisión. Esta es, según los budistas, el abandono de la inacción, luego la configuración de una intención (en la base problemático), que paso a paso se va transformando en un objetivo, el cual a su vez se emplaza dentro de un plan.¹¹ Lo que antes llamábamos “efectos”, en realidad son consecuencias de este proceso práctico. Según los budistas, este proceso planificado produce la transformación de la persona en su vida cotidiana y también de su entorno. Tal como fue comentado por Pedro, es la concreción de un conjunto de logros que se van concretando a través de la oración y el intento perseverante por un objetivo.

Eso es lo que nosotros llamamos prueba real. Que es cuando en realidad algo que uno viene... con lo que uno viene orando, se empieza a manifestar. No es que se da por arte de magia, también hay un esfuerzo y una acción concreta, pero es en la conjunción de esas dos cosas.

Pero es necesario mostrar en detalle de qué se constituye, para los budistas, este encadenamiento de la prueba. En primer término, la *definición de objetivos en la vida cotidiana*. Definir un objetivo es reconocer un problema personal, darle importancia al asunto, proponerse transformarlo y luego darse un plazo para dicha transformación. La prueba real consiste en la concreción de un logro planificado. Así fue expresado por Daniela, una practicante adulta que recién comenzaba a involucrarse con el budismo al momento de la entrevista. Ella se encontraba enfocada a concretar sus objetivos personales:

¹¹ La cadena de acción que supone la definición de los objetivos budistas se asemeja a la “investigación” que desarrolla cualquier persona (científica o lego) en el curso de una actividad orientada a la resolución de un problema (Dewey, 1998, 2004).

... por ejemplo yo estaba muy mal, muy perdida, y en ese estar perdida, yo soy actriz y nada, no sabía qué hacer, tenía mucho tiempo libre porque todavía no estaba sabiendo para dónde encarar, y dije “Bueno ya que estoy ya fue, hago esta carpeta para este subsidio, para este proyecto que ojalá algún día pueda hacer, qué sé yo...”, y como que yo ahí meditaba y determinaba para concentrarme y para poder entregarlo, “Por lo menos quiero entregar mi primer carpeta, mi primer subsidio”, y después de tres meses me salió ese subsidio para hacer la obra.

Pero este proceso encadenado al que hacemos referencia no siempre es lineal. De hecho, implica la intervención de muchas variables frente a las cuales las personas deben saber ajustarse. Eso se llama, en términos budistas, “pulir un objetivo”. Eso implica el tiempo que lleva hasta la concreción del logro, proceso a través del cual los miembros se fortalecen, insisten, viven experiencias que los van llevando directa e indirectamente a su objetivo. Dentro de este marco, algunos de nuestros entrevistados hacen hincapié en la importancia de la planificación para que la prueba real tenga lugar. Tal como nos comenta Daniela:

... muchas de las pruebas reales no han sido porque me cayó del cielo, algunas cosas sí fueron como muy fáciles digamos y otras cosas fue porque también yo las trabajé y las planeé, pero en el contexto de la práctica digamos, por ejemplo yo estaba trabajando de delivery y quería una bicicleta eléctrica y lo pude concretar, pero yo ya sabía que tenía algún ahorro por ahí, que podía no sé invertir mi dinero de tal forma para poder conseguir un poco más, pagar en cuotas, o por ejemplo, eso fue como más planificado digamos y como que era más factible, había una probabilidad de que ocurriera pero lo puse de objetivo.

Otros miembros manifiestan en el diario budista (*Seikyo*) el proceso reflexivo que dicho encadenamiento proactivo despega, permitiendo clarificar y en muchos casos resolver las dificultades personales. El siguiente caso, tomado de la lectura de tales diarios, ejemplifica la cuestión tratada.

La prueba real más grande fue, sin lugar a dudas, animarme a concretar anhelos que ni siquiera imaginaba que podía hacer realidad [...] En ese momento me di cuenta de que había una cuestión que venía arrastrando desde hacía tiempo: por diversas circunstancias, había tenido que abandonar la escuela primaria cuando tenía 13 años y nunca había terminado mis estudios elementales. Alentado por mis compañeros de Gakkai, en marzo 2013 me anoté para cursar la escuela nocturna.

Como vemos, la prueba real budista tiene muchas aristas. En principio una dimensión praxeológica a través de la cual los miembros pueden *probarse*, esto es, desafiarse

en aspectos de la vida no visitados y que por alguna razón deciden enfrentar. Esta dimensión es crucial para la fe budista, pues coloca a los miembros frente a una situación de desafío que apunta llegar a ciertos logros o “beneficios” que los budistas dicen recibir a partir de esta disposición. Pero por otra parte, la prueba real budista nos ofrece una segunda dimensión que la acerca a la posibilidad de *tener pruebas* de lo que ocurre. En este sentido, la prueba es una forma de medir lo que ocurre, un test de la realidad. Vemos en la práctica budista este doble filo del sentido de la “prueba” que destaca la sociología pragmática francesa (Boltanski, 1900, 2000; Lemieux, 2008, 2018). En ese sentido, para el budismo del Sutra del Loto, por un lado, la prueba real vincula a las personas con la transformación de sus vidas cotidianas y, por otro, le permite *mostrar un método que muestra que la práctica religiosa funciona*, nos da pruebas que es efectiva. Allí se ubica el mecanismo pragmático que alberga el budismo de *Nichiren*.

Los tests de la prueba real

Las pruebas reales que analizamos en los ámbitos estudiados en la Ciudad de Buenos Aires generalmente se orientan a producir una experiencia particular, una reorientación personal frente al entorno. En algún sentido, llevar adelante una “filosofía de vida”¹² que guíe a los miembros a desarrollar una vida que merezca ser vivida (Perelman y Fernandez, 2020).

Pero en este apartado vamos a mostrar los sucesivos *tests* de comprobación a los que se someten dichas pruebas reales. En primera instancia observamos la conformación de un *test narrativo*. Este involucra el relato de la prueba real, el cual se presenta como un texto que articula una serie de acciones (Ricoeur, 1985). Dicho relato necesita ser probado por su coherencia. De alguna manera, los budistas se esfuerzan por encadenar de manera verosímil una serie de eventos, personas y entidades, a una serie de transformaciones que están experimentando. En segunda instancia, observamos un *test de involucramiento*, donde el miembro budista muestra hasta qué punto dicha experiencia lo conmovió. Este test ya se expresa a nivel performativo o a través de su puesta en escena (Goffman, 1989; 1979). Allí, quienes pasan por la prueba real expresan su experiencia ante un público budista, manifestando sus emociones y una gama de actitudes retóricas y gestuales. Esta dimensión actitudinal incrementa la credibilidad de la prueba real. Finalmente, aparece la devolución del público como último *test* de la prueba real. En ciertas escenas especialmente montadas por el budismo Nichiren, llamadas “experiencias personales”, el testimonio de la prueba real debe pasar el *test de aprobación* del público. Este juicio no es racional ni moral, sino fundamentalmente actitudinal o performático, pues se orienta a propulsar el mencionado mecanismo pragmático de la fe (Austin, 2008).

¹² Los budistas señalan a menudo que su práctica es fundamentalmente una “filosofía de vida”, una guía práctica para sus vidas, mucho más que una religión o que una creencia.

Test Narrativo: el relato de la prueba real

En los mencionados escenarios de “experiencia personal”, el primer test al que se enfrentan los budistas es narrativo. Allí, estructuran un relato que busca exponer que la prueba real es comprobable, concreta y eficaz para la vida de los miembros. Dicha estructura narrativa evidencia una coherencia interna en la manera en que articula eventos públicos, acciones personales, entes institucionales, entes materiales y efectos transformadores sobre la vida cotidiana. En ese sentido, lo que intentamos indagar sobre este test de realidad de la fe es la secuencia que arman los budistas para expresar un relato comprobable. Allí nos preguntamos: ¿quién es el iniciador causal de la prueba? ¿Quién es el responsable? También observamos si existen grandes saltos entre el quién y el porqué de la acción o progresiones escalonadas en la red conceptual (Ricoeur, 1981), además qué tipo de consecuencias o transformaciones prefiguran. En todos los casos, esto incide sobre si el relato es reconocible o legítimo para los que escuchan dichas experiencias (Gusfield, 2014).

Como dijimos anteriormente, entre los budistas el proceso de transformación o de concreción de las pruebas reales se manifiesta sobre la *vida cotidiana de los propios miembros*. Esta orientación es muy predominante y se observa de múltiples maneras. En principio, se manifiesta como el desarrollo de una *fe (en sí mismo)*. En este tipo de convicción resulta indisoluble la fe y la práctica, centrado en la capacidad para enfrentar los desafíos cotidianos que los budistas desean transformar. En varias entrevistas y notas de campo se relata ese forjamiento. Nicolás, joven voluntario dentro de la práctica budista y asistente regular a las actividades barriales, comenta que:

Es que la convicción en realidad la vas ganando ¿viste? A medida que la práctica va haciendo resultados en vos. No creo que nadie de golpe tenga la convicción y diga: “bueno, ya está, estoy acá por primera vez y ya conseguí un auto”.

Pero también la prueba real se presenta, entre los budistas, como un resultado isomorfo a la *capacidad de la persona para perseverar sobre el objetivo* que se planteó. La oración puede estar presente pero nada ocurrirá si uno no enfrenta en la práctica los problemas que lo aquejan. Allí se funda la diferencia entre “pedir” y “determinar”. Mientras que la primera refuerza el desarrollo de una capacidad de acción inquebrantable sobre la propia vida cotidiana, “pedir” implicaría un poder externo a dichos miembros. Son innumerables los ejemplos de este tipo de encadenamiento de la prueba real. El caso de Alejandra, una de las mujeres entrevistadas con larga data en la práctica aunque nunca ocupando un rol jerárquico u organizativo, nos comenta:

... el budismo la ayuda a tener otra actitud ante esa situación, decir “Me voy a levantar de la cama, voy a preparar el curriculum, me voy a meter en internet, lo

voy a cargar en Zonajobs”. O sea el budismo a veces te ayuda a que vos estés mejor y que vos acciones y que no te quedes en la cama diciendo “Ay, estoy sin trabajo, qué cagada, no voy a conseguir nunca”, entonces sí el budismo te puede ayudar, te ayuda a que vos te levantes y digas “Bueno, tengo que hacer algo”, entonces te da ese empujoncito espiritual para que vos acciones y las cosas sucedan.

Al igual que algunos miembros hacen hincapié en la perseverancia para medir su prueba real, otros ponen el foco sobre su relación con el entorno- en general, problemático-. Entonces, allí se forja la dimensión de la prueba real, en cómo la fortaleza de los miembros se vuelve a un momento dado equivalente al tamaño de las adversidades. Las historias de vida que se publican en los diarios budistas dan cuenta de ello:

Al poco tiempo, tuve que hacer frente a una serie de adversidades: como mi economía no era sólida y había pedido un crédito hipotecario, corría peligro de perder mi casa. Pero me aferré a la práctica, con la decisión de salir definitivamente de esa situación. [...] Así fue que, al año siguiente, pude cancelar la hipoteca en su totalidad, a solo cuatro años de sacar el crédito. Esa gran prueba real me hizo más fuerte para enfrentar las dificultades que siguieron.

De la misma manera, la dificultad del entorno obliga a menudo a forjar el coraje para realizar metas. Este aspecto del forjamiento del carácter es algo muy común por parte de los miembros budistas. Empoderamiento del cual salen fortalecidos para la fe y son reconocidos como tales por los otros a partir del cambio de sus actitudes y acciones cotidianas, comentadas claramente en la siguiente expresión de Penélope, joven practicante con un incipiente recorrido en la filosofía budista:

Yo tenía muchas ganas de independizarme pero no estaba pudiendo costear económicamente la realidad de vivir sola, porque no tenía un trabajo que me permitiera hacerlo, entonces uno de mis objetivos fue concretar un trabajo que me permitiera desarrollarme como profesional y vivir sola, yo estaba estudiando canto en ese momento, soy cantante, y a partir de empezar a practicar tomé coraje para dar clases de canto, que no me animaba a hacerlo, y empecé a dar clases de canto, empecé a tener un montón de alumnos, empecé a poder pensar en mudarme y a buscar departamento y encontré el departamento, en el barrio que yo quería, nada, se manifestó eso en mi vida, como el coraje para hacerme cargo de todas las cosas que estaba poniendo afuera.

Como vemos, esta modalidad predominante de legitimación de un relato de la prueba real consiste en la articulación de las percepciones personales de los miembros acerca del

entorno (natural o social) a modificar y, por cierto, de su capacidad para planificar la acción para intervenir sobre dicho entorno. A decir de los budistas, se trata de influir sobre el entorno de manera “determinada” y al mismo tiempo “intrépida”. Se acerca a lo que Thévenot (2016, 1994) sugiere analizar en sus dos primeros regímenes de acción: el “de la proximidad” y el del “plan”. En el primero se observa el apego de la persona a su entorno, mientras que en el segundo su capacidad para intervenir y transformar el mismo.

Pero las percepciones o juicios sobre los efectos de modificación del entorno no son “internos” a la persona que lleva adelante su proceso¹³. Sino que se manifiestan a través de diferentes mediaciones públicas entre los entes que participan de dichas pruebas reales: los allegados al miembro, el entorno físico natural del miembro, así como el carácter público de las actitudes de las personas que desarrollaron su prueba real. De una articulación entre todas estas evidencias surge la verosimilitud de la prueba enunciada.

En síntesis, el relato hegemónico de la prueba real budista se funda sobre un test de proximidad que se apoya en un gradiente reconocible entre la persona que invoca y su entorno. Fundamentalmente se trata de decisiones y capacidades que son desarrolladas por la persona que lo enuncia y provoca consecuencias sobre su vida o sobre su entorno. Dicho entorno puede ser social, involucrando a las personas con las que el miembro se relaciona, o natural, involucrando las situaciones materiales que influyen sobre su vida. En ambos casos, la percepción del miembro budista resulta crucial para definir el proceso, pero los efectos pueden ser compartidos y reconocidos por otros miembros budistas o por el público en general.

Por otra parte, existe una veta menos preponderante que estructura el relato de la prueba real budista de una manera radicalmente distinta. El motor causal sigue siendo la persona que canta *daimoku* y determina objetivos, pero en este caso la transformación no se produce en su ámbito próximo, sino sobre entes alejados entre sí. De nuestra observación de campo pudimos identificar principalmente *tres grupos de entes a gran escala* sobre los que impacta la prueba real: i) grandes instituciones colectivas, ii) la naturaleza humana y natural y iii) el universo. Primero podemos dar cuenta de la articulación entre personas que buscan influir a través de su oración sobre *entramados institucionales de envergadura pública*. Allí vemos la influencia de la oración de Graciela, una persona que, al tiempo que quería ayudar a su madre, influía sobre la agenda de debate político en las elecciones de un municipio de la provincia de Santa Fe.

Su mamá (vivía en un pequeño pueblo santafesino con actividad predominantemente agrícola) había enfermado. Al enterarse de esta noticia, comenzó a viajar todo el tiempo desde la ciudad de Buenos Aires para el pueblo y viceversa. Esto se debía a que si bien quería estar con su mamá, no quería dejar de ir al Han.

¹³ La filosofía budista subraya que la persona está indisolublemente ligada a su medio ambiente. Así, todo lo que le pase internamente va a ocurrir en el plano externo. Por ello, la modificación de sus prácticas impacta directamente sobre su entorno social e incluso natural (Marinoff y Ikeda, 2014).

Entendió que si había un momento propicio para mantener el daimoku, era ese. Complementando el canto con el estudio de las principales causas del cáncer, llegó a la idea de que tal enfermedad podría deberse a los agrotóxicos que se habían usado durante ese período en las cosechas. Entonces, enfocando el canto en la generación de una “transformación” con respecto a tal situación, se comenzaron a desencadenar ciertas cuestiones macro-sociales con respecto a ese tema: el intendente perdió las elecciones porque se le descubrió un entramado corrupto con empresas que utilizaban agrotóxicos, se consolidó la creación de una institución reguladora del medio ambiente y hasta se prohibió el uso de tales químicos en un perímetro cercano a las poblaciones semiurbanas del pueblo. Si bien ella comentó que había comenzado a militar en ciertos grupos de resistencia contra aquellas empresas, el factor central para que se desencadenaran todos los resultados enumerados había sido el daimoku.

En segundo lugar encontramos una línea de relato que alinea la práctica budista con la naturaleza humana y natural. En principio esta busca provocar efectos sobre la salud (generalmente de seres queridos), a través de lo que los budistas entienden como “la propia vibración que repercute en el comportamiento orgánico y físico de las células”. Existen casos donde la prueba real se dirige al propio cuerpo enfermo, pero no dejan de haber otros donde el relato de la prueba real se extiende a seres a gran distancia entre sí. Las notas de campo producidas en los hanes dan cuenta de ello:

Una de las mujeres preguntó si el uso del daimoku podía curar enfermedades de otras personas. Otra practicante dijo que eso era más difícil, ya que es el propio enfermo el que tiene su karma (como misión) en la enfermedad, y por ello cada persona debe “hacerse cargo de sus desafíos”. Casi sin importarle la respuesta, la señora contó que una vez estuvo cuatro horas seguidas cantando *nam myoho renge kyo* porque su mejor amiga tenía a una nieta de tres meses con meningitis. Al día siguiente, la amiga le avisó que los médicos la habían dado de alta, y que, si bien no se lo dijo a ella, estaba completamente segura que la cura había provenido de su canto.

Mientras que en última instancia aparece el modo de articulación más distante de la prueba real. Se trata del modo por el cual el *daimoku* provoca una *retribución positiva del universo hacia las personas que invocan*.¹⁴ En estos casos las transformaciones no provienen de cambios de la persona, sino de eventos inesperados que transforman sin embargo sus

¹⁴ Los escritos budistas hacen mención a la *retribución kármica* que son los efectos de las malas acciones que las personas hicieron en el pasado y que llegan a su vida a través de una diversidad de entes: otras personas, la naturaleza, etc. (Ikeda, 2017b).

vidas. Por lo general se trata de cuestiones materiales, donde las personas que oran se sienten indefensas, y que sorpresivamente irrumpen eventos o circunstancias que modifican sus vidas en su beneficio. Como contaba un miembro durante una reunión semanal:

... había una vieja deuda que ya había pasado a la instancia judicial [...] pensé en vender mi auto para pagarla, aunque dudaba porque quería contar con un transporte propio [...] A solo cuatro días del plazo de pago, surgió la posibilidad de vender mi auto a cambio de otro y de una cierta cantidad de dinero. Sin embargo, ese monto no alcanzaba para cubrir la deuda. Renové mi determinación y continué entonando daimoku. Cuando le comuniqué a la persona que me había hecho la oferta que iba a rechazarla, él aumentó el monto que me ofrecía: para mi sorpresa, era la cantidad justa que necesitaba para saldar la deuda, y al mismo tiempo, tener un transporte para las actividades.

Como vemos, se observa una gran distancia entre los entes que forman parte de la prueba real. Predominan los saltos entre los que la promueven y los que reciben sus efectos. Asimismo, las transformaciones no son procesuales sino que aparecen de manera sorpresiva. En ese sentido, a una primera vista extranjera no se verifican “pruebas comunes” entre el motor de la acción y sus consecuencias, ni existen equivalencias que puedan medir lo que ocurre entre los entes humanos y no humanos. Tampoco la prueba real se manifiesta a través de un trabajo costoso de “generalización” como sabe describir la sociología pragmática (Boltanski, Darré y Schiltz, 1984; Boltanski y Thévenot, 1991, 1999).

Lo que aparece funcionando de manera práctica entre los nativos es la cosmología del budismo *nichiren*. Esta se funda en la “ley mística” que vincula el sonido del *daimoku* con la estructura del universo y sobre el principio de “indisociabilidad entre persona y medio ambiente”. Estos supuestos reducen la distancia entre el universo y la persona, es decir, la distancia entre los entes. Por ello, cuando las personas invocan están enviando el sonido al universo que, desde su perspectiva, sin falta responde.

Aunque este test a gran escala no es de ninguna manera mayoritario, esporádicamente se encuentran pruebas reales relatadas bajo este formato. Su aceptación y reconocimiento parece fundarse en el apoyo a dicha cosmología. Por ello logra que los relatos expuestos no sean criticados ni rechazados de manera directa. No obstante, para registrar los matices que ellos generan es necesario analizar una dimensión performativa que se tratará a continuación en el test evaluativo de la prueba real. Por ahora podríamos adelantar que dichos relatos son reconocidos sobre una amplia gama de matices que va de la mera aprobación a una felicitación entusiasta. Así, estas pruebas reales a gran escala tienden a ser aceptadas tácitamente, reconociendo fundamentalmente la vinculación que existe entre el miembro y el efecto conseguido, así como las consecuencias que puede provocar sobre su ánimo a partir de dicha articulación (Nardacchione y Melamud, 2022).

Test de involucramiento: la puesta en escena de la prueba real

Al referirnos a la credibilidad de la puesta en escena hablamos de aquella parte del proceso de comprobación que se fija en la manera en la que un practicante narra su relato en términos actitudinales y dramáticos (Cefai, 1996; Cefai y Terzi, 2012). Los practicantes budistas tienden a adoptar ciertas disposiciones espaciales y formas de expresión que condicionan a la convicción generada. (Strauss, 1978; Thomas y Znaniecki, 2006). Entre los practicantes encontramos una efervescencia anímica y física que se confecciona frecuentemente durante la exposición de la prueba real. Leandro, joven budista con participación frecuente en el Han, aunque en general de intervenciones muy secundarias, comenta que:

Una de las cosas que tiene el daimoku es que uno, al recitar lo que hace es elevar su estado de vida. Poner de manifiesto el estado de Buda. Al contar tu prueba, participaste de la reunión y es algo que te revitaliza... es más físico en realidad.

Por ello resulta interesante realizar un análisis performativo de tales procedimientos, partiendo de la base de que lo extra-discursivo viene aquí a tomar un rol central en la definición situacional (Austin, 2008; Goffman, 1989). Cabría preguntarnos: ¿qué lugar ocupa la actitud tomada para narrar el relato en términos del convencimiento que se busca generar en el público? ¿Qué grado de compenetración demuestra el emisor con el evento compartido? ¿Logra transmitir emotividad a la hora de reponer el caso presentado o se dificulta el reconocimiento de un relato sentido?

La posibilidad de superar el procedimiento de comprobación se liga a la demostración de compromiso con la prueba narrada. Para ello, resulta muy importante que los practicantes, mantengan una postura creíble a partir de su compenetración a la hora de compartir sus experiencias. El tono de voz, los gestos faciales sumados a una disposición corporal que demuestre implicación con la historia expuesta son centrales para comprender su credibilidad. Como se puede vislumbrar de las notas de campo etnográficas obtenidas a partir de la Cumbre de la Paz realizada en marzo del 2019:

Una mujer explicó, con voz compungida pero altisonante, cómo el budismo influyó en su vida para la consecución de los objetivos que se había propuesto. Su discurso estaba acompañado por una sonrisa que fue sostenida por largos minutos. Sin titubeos y con cuerpo firme, la mujer alzaba aún más la voz y se abalanzaba sobre el micrófono cuando le tocaba mencionar conceptos centrales del budismo y cómo estos se relacionaban con su caso particular.

Esta potencia actitudinal que demuestra la mujer aquí referenciada, es moneda corriente entre aquellas personas que logran obtener credibilidad al momento de presentar sus

exposiciones y por ello se encuentra bastante estandarizada en la práctica institucional, pudiendo así los budistas imprimir su sello emotivo a una historia de vida que convocará a continuar con la entonación de la Ley Mística.

Este mecanismo de emoción Soka también se puede atisbar en las notas de campo producidas a partir de ciertos videos institucionales que son compilados para que practicantes de todo el país puedan acercar sus experiencias a otras personas:

El optimismo traducido en sonrisas y guiños alegres que tienen los testimonios y la lectura sentida y pausada de sus distintos momentos transcurridos para llegar a la consagración de la prueba real atraviesan una gran cantidad de videos. La pausa que se hace antes de entrar a cada detalle de las narraciones también demuestra un conocimiento muy profundo de aquello que es contado, consolidando mucha fluidez y ritmo al proceso testimonial.

La posibilidad de hilvanar historias de vida con actitudes extra discursivas que acompañen y construyan verosimilitud en el relato con principios de fe budistas resultan muy corrientes. Aun así, muchas veces nos podemos encontrar con practicantes que actúan de manera muy creíble sin ser absorbidos por esta fachada uniforme que pulula en las reuniones budistas.

Ocurre, en algunos casos, que la efusividad está puesta en la exposición de la prueba real pero sin amoldarse a las posturas estandarizadas que fueron anteriormente mencionadas. Podemos observar en el siguiente episodio, cómo una practicante decide contar su prueba real en un *Han* y sucumbe conmocionada por su relato:

Antes de comenzar a leer su prueba real, pidió disculpas por tener en la mano los papeles, explicando que difícilmente se pudiera concentrar en el caso de no tener tal soporte material. El discurso fue presentado de manera bastante entrecortada, con interrupciones para tomar aire mediante suspiros. Por momentos caían lágrimas. Evitaba el contacto visual para no sucumbir ante la tristeza que podía ver en los ojos de los allí presentes.

Este caso demuestra que, en ciertas ocasiones, las emociones que hacen a la credibilidad del relato quedan desprolijas, sin afectar a la validez de la prueba real y hasta haciéndola más impactante. La mujer que narraba la prueba real no podía sostener la voz ni mostrarse erguida, pero aun así manifestaba consonancia con aquello que era narrado, por lo que este estado de conmoción, aún menos frecuente, sigue poniendo en escena una postura actitudinal que aporta credibilidad al desempeño del practicante emisor de su prueba.

De igual manera ocurre con el siguiente testimonio, tomado de una entrevista hecha a Gabriel, un practicante adulto con cierto grado de implicación en la práctica (no solo en

cuanto a participación de actividades se refiere, sino también con un importante cargo organizativo) que recuerda detalles emotivos de su narración de la prueba real:

Me estaba centrando en contar la experiencia que estaba teniendo con mi madre y cómo la podía llevar adelante. Contando eso, Alguien me pregunta: '¿cómo es que tu mamá está sola?'. Yo ahí empecé a contar que mi padre había fallecido unos años antes. Empiezo a contar eso y me largo a llorar. El llanto me permitió visualizar que yo había hecho una prueba real con mi padre.

Focalizado en la congoja espontánea que logra expresar el practicante, observamos cómo muchas veces la actitud que se toma a la hora de narrar experiencias excede lo premeditado. Lo disruptivo de la pregunta que recibió el entrevistado lo llevó a expresar de manera directa aquello que le generaba recordar sus vínculos familiares, produciendo así una profunda compenetración con el caso, aún si estas reacciones anímicas no hubieran estado previstas.

Hasta aquí, hemos repasado aquellas modalidades a partir de las que la actuación del narrador logra evidenciar una relación muy estrecha con el contenido de lo que se cuenta. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el relato carece de emotividad? Sin alegría, tristeza o hasta conmoción, ¿puede un practicante aspirar a ser creíble si su narración parece más automática o despersonalizada?

En primer lugar, asistimos a situaciones en las que la puesta en escena no logra promover un contagio actitudinal debido a una falta de expresión física acorde. Si bien no ocurre seguido, a veces los dotes actorales de los miembros para contar su experiencia no logran hacerse cuerpo. Tomadas del trabajo etnográfico en una reunión de *Han*, las siguientes palabras ponen de relieve estos contingentes, pero existentes casos.

El joven hombre no lograba elevar su tono de voz, y si bien su lectura era atenta, parecía totalmente apática. Tal como si fuera ajeno a la experiencia que narraba, la falta de contacto visual con otras personas y su postura corporal encorvada no hacían más que volver el relato algo bastante tedioso.

La dificultad expresiva a la hora de exponer las historias de vida, pone en jaque la credibilidad del relato. Esto no ocurre por el contenido verbal de tal narración, sino por la falta de interpelación que el propio practicante tiene en su manifestación. La figura del *tímido*, por ejemplo, hace entrar en escena un arsenal de actitudes que neutralizan el relato.

En términos más institucionales, nos topamos también con que muchas veces la intromisión de la organización en el proceso de compartir experiencias ordinarias y personales dificulta evidenciar cierto grado de compromiso performativo con los relatos. Son

numerosos los videos que la Soka Gakkai Argentina sube a sus redes para expandir el conocimiento de algunas experiencias de practicantes. A lo largo del trabajo de campo se pudieron visibilizar ciertas cualidades producto de ello:

Como característica general de una gran cantidad de videos, se puede apreciar que en muchas ocasiones los practicantes están demasiado concentrados en no perder el contacto visual con la cámara que los graba, haciendo perder el halo natural a la experiencia narrada. En los pocos momentos que no miraban a la cámara, pasaban a una lectura de corrido. Si a eso se le suma que las escenas son cortadas luego de que se termine cada párrafo de lectura, podemos afirmar que estos materiales hacen que la experiencia del compartir se haga menos fluida, continua y casi despojada de intervenciones afectivas.

Si bien entendemos que la mediación tecnológica puede afectar y disminuir el componente humano de un relato, no deja de interesar cómo la necesidad de llegar a tantas personas puede desdibujar el foco afectivo de los relatos. Acumulación de información, lecturas rápidas, mayor interés en la grabación que en el sentido del mensaje son tensiones que se observan a menudo. Esta despersonalización llega a su clímax cuando se trata directamente de una *tercerización* de los relatos. En muchos de los eventos institucionales, para optimizar tiempos y espacios, se le da a un portavoz la tarea de leer una gran cantidad de pruebas reales de distintos practicantes. Se sigue de la siguiente nota de campo un caso paradigmático:

La mujer recitó las pruebas leyéndolas como si fueran parte de un comunicado formal. Entre estas 'anécdotas', comentó a gran velocidad y sin mucho tacto el problema de una chica que no podía hacerle gustar a su padre la práctica budista. Luego contó la historia de un chico que estaba con muchos problemas económicos, y vio como única salida la posibilidad de integrarse a un Han para poder empezar a hacer más eficiente su capacidad de elección. Apenas terminó, rápidamente bajó del escenario.

Esta actitud de una persona que narra pruebas reales que no provienen de su propia experiencia se contrapone a los casos de compenetración analizados anteriormente. El hecho de subirse a un escenario para leer con un tono de voz monótono y ajeno, muestra a las claras que los componentes ilocucionarios del relato no solo acompañan lo que se está contando, sino que resultan cruciales a la hora de la credibilidad de la prueba real. Solo entendible en su índole operativa, la lectura tercerizada de pruebas reales no hace más que amortiguar su intensidad anímica.

Test evaluativo: devolución del público frente a la prueba real

En este apartado reflexionaremos sobre el tercer elemento que compone al proceso comprobatorio de las pruebas reales. Este incorpora su componente dialógico y normativo (Ricoeur, 1996; Habermas, 1990), es decir, incorpora a un público que juzga la acción del relator de la prueba real. La aprobación de terceros resulta crucial para la coronación del proceso. Así nos lo comentan algunos practicantes, entre ellos Alejandra:

Y me encontré compañeros de trabajo que me vieron después de un tiempo y yo ya estaba más avanzado en mi práctica y me han preguntado: ‘che, ¿qué estás haciendo vos? estás diferente, estás cambiado, estás como más tranquilo, más como desde otro lugar’. Cuando ya te vuelve otra persona que te está viendo diferente también es como prueba muy clara de que hay algo que estás transformando.

La devolución del público frente a la prueba real comentada se encuentra plagada de matices. Es decir, no se trata de una mera aceptación o desaprobación de aquello que es compartido –y la forma en la que es compartido–. Los relatos de pruebas reales suelen ser aprobados muy habitualmente a través de aplausos y felicitaciones. Sabiendo que el *aliento* entre camaradas cubre de manera integral la práctica budista (Nardacchione y Melamud, 2022), no nos sorprende que tras la exposición de historias de vida la respuesta más común sean las felicitaciones y agradecimientos de los otros practicantes. Citamos situaciones, que van desde respuestas en las entrevistas (“Me acuerdo que gané el fondo y lo sentí realmente como una prueba real. Lo dije, me felicitaron un montón.”, afirmación realizada por Daniela) así como anotaciones de campo hechas por el etnógrafo en reuniones de *Han*:

Luego de compartir su situación personal, la expositora de la prueba real quedó en silencio mientras era rodeada de una ola de aplausos que continuaron por un buen tiempo. Quienes se encontraban más cerca de ella le compartieron sus felicitaciones y una señora le agradeció por tener el atrevimiento de haber compartido su experiencia.

Se puede apreciar que el *aplauzo generalizado*, además de ser un indicador de aprobación del relato de una prueba real, ritualiza un principio de continuidad fundamental de la práctica. La afectuosa devolución permite entender la importancia de que la “revolución humana”¹⁵ por la que pasa cada individuo es también algo anhelado por sus “camaradas”.

¹⁵ La “revolución humana” es el objetivo central de esta filosofía. Consiste en incorporar el estado de budeidad a la vida cotidiana, es decir, ser feliz frente a cualquier circunstancia (Ikeda, 2017c). Eso implica, para el budismo, superar los propios obstáculos que

Estas felicitaciones y agradecimientos son muy potentes como instrumentos que aseguran la retroalimentación entre las experiencias personales de cada practicante y las del colectivo (Durkheim, 1982). Un caso diáfano de estas afirmaciones se entrevistó en la siguiente nota de campo tomada de una reunión realizada en el *Kaikán*:

El coordinador explicó la importancia de agradecer profundamente a aquellos valientes que contaban sus pruebas reales, seguido de un largo aplauso. Según sus palabras, ver cómo progresan los camaradas también le da esperanzas a los demás para confiar en la práctica.

Ahora bien, no todas las aprobaciones emanadas por el público se expresan monóticamente. Ocurren a veces reacciones más espontáneas y no necesariamente esperadas durante la narración de una prueba real. Muchas veces el relato de la prueba toca fibras sensibles entre los presentes. Este impacto propulsa modos de actuar que parten desde lo emocional de cada sujeto (Bericat, 2015): llantos, palabras de empatía, etc. Como comenta Gabriel, luego de romper en lágrimas por recordar la importancia que tuvo el budismo para reconducir vínculos con familiares muy cercanos:

Hice el comentario llorando y varios se pusieron a llorar y entre ellos, un camarada que es bastante cínico en varias cuestiones hizo un comentario como diciendo que había quedado conmovido, que le había llegado mucho mi emoción.

Sin ser tan reiterado como el aplauso, el *llanto empático* aparece por momentos como respuesta de aprobación ante lo contado. Llegar a las lágrimas o agregar comentarios íntimos demuestra una manera menos pautada de aceptación del relato de la prueba real, en contraste a las tradicionales felicitaciones. Estos casos suelen aparecer en reuniones menos numerosas –como en *Hanes*– ya que aseguran un espacio óptimo para la manifestación de emociones más fuertes. Tomada de las notas de campo realizadas en tales ámbitos, la siguiente cita muestra la empatía que se puede llegar a generar entre los camaradas tras la escucha de una prueba real:

Esto último generó lágrimas entre algunos de los presentes. Una mujer emocionada argumentó que el relato le llegó mucho porque, como madre soltera, también se enfrentaba a muchas adversidades que la ponían constantemente a prueba.

impiden vincular a las personas con su verdadero potencial.

Entonces, ¿los relatos de las pruebas reales siempre son aceptados de una manera más o menos automática? Si bien es incorrecto afirmar que se generan rechazos a las experiencias compartidas, es posible columbrar cierta gradación que inclina una respuesta pública guiada a la desaprobación como devolución. A lo largo del trabajo de campo, nos topamos con algunos acontecimientos que tienen que ver con una falta de satisfacción del público en relación a la prueba real narrada. Una situación ilustrativa de esta problemática se dio en una discusión acaecida luego de la escucha de la prueba real de un camarada en un *Han*:

Otro de los hombres entendía que el budismo tenía que ver con la fe, pero en uno mismo. 'Es la propia convicción de los cambios que se pueden generar en el entorno los que atraen el bienestar personal, deslindando la interioridad de la situación exterior.' Además, afirmó que el daimoku no importa en sí mismo, sino que se trata de un medio para poder obtener aquello que sea anhelado.

Disgustado con el uso conceptual que el narrador desarrolló su exposición, podemos apreciar en este caso cómo un hombre puso en tela de juicio la manera utilizada para compartir la prueba real. En algunas ocasiones se producen espacios de discusiones (respetuosas) que relativizan y proponen lecturas alternativas a la experiencia compartida. Otras diferencias aparecen cuando el comentario negativo del público va dirigido directamente al contenido del relato, tal como se puede ver en la siguiente nota de campo:

Un camarada intervino con una pregunta elocuente e incisiva: "¿En qué sentido puede decirse que todo lo que pasa es una decisión nuestra? Si en realidad hay condiciones que no elegimos, como una enfermedad terminal de un ser querido.

Portando un cariz más repelente, esta figura del *escéptico* genera una tensión de base con la prueba real comentada. Frente a la historia de vida que compartió su camarada, el *escéptico* expresa su crítica, dificultando –si no impidiendo– el proceso de comprobación analizado. Aunque estas figuras distan de ser asiduas, no dejan de marcar algunas pautas de comportamiento dentro del grupo estudiado. Sin embargo, tales intervenciones suelen ser neutralizadas por el público y principalmente por los miembros más experimentados, a través del desplazamiento del eje de la charla.

Conclusiones

En este artículo mostramos cómo en el budismo Nichiren que se practica en la ciudad de Buenos Aires se configura un dispositivo probatorio que funciona como mecanismo pragmático de constitución de la fe. Más allá de las experiencias específicas de prueba real de los miembros budistas, en todos los casos dichas "pruebas reales" pasan regularmente por dichos *tests*. En el primero, el relato de los budistas busca verosimilitud a través de una articulación

de eventos, personas y transformaciones relativamente próxima a la persona y a su entorno natural y social. Luego, observamos una dimensión performativa de la “prueba real” que se vincula con el grado de involucramiento bajo el cual el miembro atravesó dicha experiencia. Esto redundaba en la credibilidad del relato al momento de ser puesto en escena por un cuerpo viviente. Y por último, observamos una intervención particular del público, a través de la cual se corona con una experiencia consagratória, ya reconocida por la comunidad budista. Esta sucesión de *tests* muestra un doble pragmatismo sobre el que se basa esta fe budista. Por un lado, se estructura a través de una expectativa de beneficios concretos (materiales u otros) que se patentizan en la vida cotidiana de sus creyentes. Pero al mismo tiempo, dicho mecanismo probatorio de la fe se termina de delinear a través de dichos *tests*, siendo que el miembro que atraviesa la experiencia tiene que saber dar cuenta de su propia experiencia en público, tanto en el plano del relato como de su performance frente a la comunidad budista. De este conjunto de pruebas surge un miembro que refuerza su fe en la práctica budista del Sutra del Loto, atravesado por efectos concretos sobre su vida mundana.

Por otra parte, consideramos que este mecanismo de propulsión de la fe resulta un signo de los tiempos que vincula al budismo Nichiren con un tipo de espiritualidad “Nueva Era”. Primeramente, porque este budismo se adapta a una estructura de fe que atiende preferencialmente la autonomía de las personas así como sus necesidades individuales. Lejos de imponer un decálogo rigorista, su ética se funda en un respeto pulcro de las decisiones personales. En ese sentido, como segunda cualidad, se observa que la fe budista se relaciona con un potencial despliegue de experiencias personales que denotan en diferentes planos una certeza espiritual. Esto se opone a una adhesión centrada en una doctrina, un saber o un discurso. En tercer lugar, su filosofía se vincula permanentemente a la vida cotidiana de las personas. Su fundamento no se basa en una idea extra-mundana de lo sagrado, sino en personas comunes que enfrentan los problemas ordinarios de sus vidas. Incluso esta filosofía de vida hace referencia a una transformación espiritual posible que toma como punto de partida los deseos mundanos. Según esta perspectiva hay un gradiente entre lo mundano y lo espiritual, no una brecha. En cuarto lugar, su estructura mítica se vincula fundamentalmente con la naturaleza y el orden cósmico, más que con un sistema de deidades o con una antropomorfización de dioses y profetas. Incluso su vínculo con la naturaleza, en tanto fuente de creación y reproducción del mundo, guarda estrecha relación con prácticas religiosas ancestrales así como con las nuevas espiritualidades. Por último, se observa en primer plano la dimensión terapéutica o una psicologización de esta práctica espiritual. La transformación de los malestares o de los problemas personales ordinarios está en el corazón de su misión. Lejos de ceñirse al desarrollo de una fundamentación racional o emotiva de la fe, ésta se viabiliza a través del mejoramiento de las condiciones de vida (materiales o anímicas) de las personas.

Esta articulación entre nuevas prácticas espirituales llegadas de oriente y la influencia de un repertorio “Nueva era”, en el marco de su occidentalización, parece verificarse

en este caso budista. Parece reproducir una experiencia más dentro de las ampliamente diversificadas prácticas espirituales de las clases medias argentinas. Por un lado, muestra el desarrollo de una secularización religiosa, que comienza a incluir ramas modernizantes (incluso laicizantes) del budismo tradicional. Por otro, permite revelar parte del crecimiento cuantitativo de adherentes al budismo Nichiren antes citado, así como su inserción particular en el ámbito de las profesiones liberales y artísticas de la ciudad de Buenos Aires.

Referencias bibliográficas

- Altglas, Véronique (2007). "The global diffusion and westernization of Neo-Hindu movements: Siddha Yoga and Sivananda Centers". *Religions of South Asia*, Vol 1, N° 2, pp. 217-237.
- Austin, John (2008). *¿Cómo hacer cosas con palabras?*, Buenos Aires, Paidós.
- Barad, Karen (2003). "Posthumanist performativity. Toward an understanding of how matter comes to matter", *Signs*, Vol. 28, N° 3, pp. 801-831.
- Bender, Courtney & McRoberts, Omar (2012). "Mapping a field: Why and how to study spirituality" en: *Social Science Research Council Working Papers*, pp. 1-27.
- Bericat, Eduardo (2015). "The sociology of emotions: Four decades of progress". *Current Sociology*, Vol. 64, N° 3, pp. 491-513.
- Bernasconi Ramirez, Oriana (2015). "¿Qué nos hace ser individuos? Por un enfoque post-humano, pragmático y relacional", *Athenea Digital*, Vol. 1, N° 2, pp. 205-229.
- Boltanski, Luc (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (1990). "Sociologie critique et sociologie de la critique", *Politix*, Vol. 3, N° 10, pp.10-11.
- Boltanski, Luc y Thévenot Laurent (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard.
- (1999). "The sociology of critical capacity", *European Journal of Social Theory*, Vol 2, N° 3, pp. 359-377.
- Boltanski Luc, Yann Darré y Marie-Ange Schiltz (1984). "La dénonciation", *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 51, N°1, pp. 3-40.
- Campbell, Collin (1999). "The Easternisation of the West", en: Wilson, Bryan y Cresswell, Jamie (eds.) *New Religious Movements: Challenge and Response*. Londres, Routledge. pp.35-48
- Carozzi, María Julia (1999). "La autonomía como religión: la nueva era". *Alteridades*, N° 18, pp. 19-38.
- Cefaï, Daniel y Terzi, Cédric (dir.) (2012). *L'expérience des problèmes publics*, Raisons pratiques 22, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Cefaï, Daniel (1996). "La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques" *Réseaux-CNET*, Vol. 14, N° 75, pp. 43-66.
- Cipriani, Roberto (1997). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Coole, Diana y Frost, Samantha (eds.) (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency and Politics*. Durham y Londres, Duke University Press.
- Daishonin, Nichiren (2008). *Los escritos de Nichiren Daishonin*. Barcelona: Herder.

- Dewey, John (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Madrid, Ediciones Morata.
- (1998). *Democracia y educación*. Madrid, Ediciones Morata.
- Duer, Carolina (2018). “Clases medias y consumos culturales espirituales. Cruces y convergencias entre la socialidad espiritual y la socialidad neoliberal en el marco del capitalismo tardío”, en: Wortman, Ana (compiladora) *Sensibilidades e imaginarios en producciones y consumos culturales argentinos del siglo XXI*, Buenos Aires, CLACSO.
- Fuller, Robert (2001). *Spiritual, but not religious*. Nueva York: Oxford University Press.
- Funes, María Eugenia (2019). “La espiritualidad nueva era: de lo alternativo a lo cotidiano”, *Unidad Sociológica*, Vol. 17, N° 5, pp. 41-49.
- Gancedo, Mariano (2015). “Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina)”. *Horizontes Antropológicos*, Vol. 43, pp.183-210.
- Goffman, Erving (1989). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid, Alianza.
- Gusfield, Joseph (2014). *La Cultura de los Problemas públicos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Habermas, Jurgen (1990). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus.
- Hanegraaff, Wouter (1999). “New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian’s Perspective”. *Social Compass*, Vol. 64, N° 2, pp. 145-160.
- Haraway, Donna (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge.
- Hourmant, Louis (1995). “Les nouveaux mouvements religieux japonais en France entre laïcisation et euphémisation du sacré”. *Social Compass*, Vol. 42, N° 2, pp. 207-220.
- (2006). *Budismo, el primer milenio*. Buenos Aires, Emecé Editores.
- (2011). *Disertaciones sobre los capítulos Hoben y Juryo del Sutra del Loto*. Buenos Aires, Azul Índigo.
- (2017a). *La nueva revolución humana* Vol. 1. Buenos Aires, Azul Índigo.
- (2017b). *Aprendamos del Gosho. La rebosante esperanza en los escritos de Nichiren Daishonin* Vol. 2. Buenos Aires, Azul Índigo.
- (2017c). *La sabiduría para ser feliz y crear paz* Vol. 1 y Vol. 2. Buenos Aires, Azul Índigo.
- James, William (2003). *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid, Tecnos.
- Latour, Bruno (2007). “Can we Get our Materialism Back, Please?”, *Isis*, Vol. 98, N° 1, pp. 138-142.
- Lemieux, Cyril (2018) *La sociologie pragmatique*. Paris, La Découverte.
- (2008). “De la théorie de l’habitus à la sociologie des épreuves: relire L’expérience concentrationnaire”, en: Israël Liora y Voldman Danièle (dir.), *Michaël Pollak. De l’identité blessée à une sociologie des possibles*, Paris, Éditions Complexe, pp. 179-205.
- May May, Ezer (2018). “La Soka Gakkai International (SGI) y sus miembros”. *Sociedad y Religión*, Vol. 50, pp. 226-236.
- Marinoff, Lou y Ikeda, Daisaku (2014). *El filósofo interior. Conversaciones sobre el poder transformador de la filosofía*. Barcelona, Ediciones B.
- Mol, Annemarie y Law, John (2004). “Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycaemia”. *Body Society*, Vol. 10, N° 2-3, pp. 43-62.

- Nardacchione, Gabriel y Melamud, Manuel (2022). “El aliento como motor de la práctica espiritual. El budismo del Sutra del Loto y su relación con el estado de ánimo”. *Sociedad y Religión*, N° 59, pp. 1-22.
- Perelman, Mariano y Fernández Alvarez, María Inés (2020). “Perspectivas antropológicas sobre las formas de (ganarse la vida)”. *Cuadernos de Antropología Social*, Vol 51, pp. 7–21.
- Ricoeur, Paul (1996). *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.
- (1985). *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia.
- (1981). *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra.
- S/A (2021). *Humanismo Soka. Por la revolución humana y una cultura de paz*. Buenos Aires: Ediciones SGIAR.
- S/A (1992) “Budismo en Acción”, *Revista BEA*, N°1.
- Schaffhauser, Philippe (2019). “Las creencias (religiosas) en perspectiva pragmatista: un diálogo entre James y Peirce”. *Culicuiló. Revista de Ciencias Antropológicas*, N° 74, pp. 105-135.
- Semán, Pablo (2008). “Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires”. *Sociedad y Religión*, N° 30-31, pp. 107-135.
- Semán, Pablo y Viotti, Nicolás (2015). “El paraíso está dentro de nosotros: la espiritualidad de la Nueva Era ayer y hoy”. *Nueva Sociedad*, N° 260, pp.81-94.
- Strauss, Anselm (1978). *Negotiations*. San Francisco, Jossey-Bass.
- Thévenot, Laurent (2016). *La acción en plural*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1994). “Le régime de familiarité”, *Genèses*, N° 17.
- Thomas, William y Znaniecki, Florian (2006). “Nota metodológica” en: *El campesino polaco en Europa y en América*, Centro de Investigaciones Sociológicas y Boletín Oficial del Estado, Madrid, pp. 93-167.
- Vargas, Patricia y Viotti, Nicolás (2013). “Prosperidad y espiritualismo para todos”: un análisis sobre la noción de emprendedor en eventos masivos de Buenos Aires. *Horizontes Antropológicos*, N° 40, pp.343-364.
- Viotti, Nicolás (2017). “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos”. *Antípoda, Revista de antropología y arqueología*, N° 28, pp. 175-191.
- Welsch, Denise (2015). La Soka Gakkai Argentina, un nuevo marco para interpretar el mundo, en: *II Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales de la UNSAM*, San Martín.
- Wood, Matthew (2010). “The sociology of Spirituality, Reflections on a problematic endeavor” en: Turner Bryan (Ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Nueva Jersey: Wiley-Blackwell.

DOSSIER

“Por algo elegimos esta escuela” Pertinencia y legitimidades al interior del asociacionismo alternativo de Buenos Aires

Mariana Garzón Rogé¹

Resumen

A partir de un trabajo etnográfico en una comunidad educativa, este artículo sostiene que los grupos que componen el mundo asociativo alternativo son heterogéneos y están en permanente creación, sostenimiento y transformación de sus contornos, disputando y definiendo lo que son. La pertenencia es demostrada y construida como legítima en el intercambio con otros que desean igualmente intervenir en esos espacios, forjando de modo conjunto precarios acuerdos en torno a qué es lo común. Lejos de basarse en un conjunto de creencias, lo común está hecho de inestables acuerdos y constantes negociaciones. Esa complejidad de la experiencia asociativa alternativa se torna mejor descriptible a una escala de observación micro. Un conflicto durante la pandemia de covid-19 oficia en este artículo como laboratorio en el que se hizo posible seguir a los actores en sus propios términos, atendiendo a cómo fueron dirimiendo tensiones entre las divergentes reivindicaciones de autonomía, comunidad y cuidados.

PALABRAS CLAVE: Asociacionismo alternativo, grupos, educación, controversia, común

Abstract

Based on an ethnographic work within an educational community, this article argues that the groups that integrate the alternative associative networks are heterogeneous and are constantly creating, sustaining and transforming their boundaries, disputing and defining what they are. The sense of belonging is demonstrated and constructed as legitimate in the interchange with others who also want to intervene in those spaces, as consequence

¹ Instituto Ravignani / UBA – CONICET, mariana.garzon.roge@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-9129-4643>

of precarious agreements around what the common is. Far from being based on a set of beliefs, the common is made of unstable agreements and constant negotiations. That complexity of alternative associative experience becomes better describable at a micro scale observation. A conflict during the covid-19 pandemic serves in this article as a laboratory in which it became possible to follow the actors on their own terms, looking at how they resolved tensions between their divergent claims of autonomy, community and care.

KEYWORDS: alternative association, groups, education, controversy, common.

Los estudios sobre los modos de vida alternativos han permitido visibilizar experiencias contemporáneas antes poco conocidas (York, 2003; 2004). Ese ejercicio de recuperación es significativo porque documenta, en términos de Joan Scott, la actividad humana considerada poco digna de ser mencionada para la historia convencional (Scott, 1991: 46). Los intentos por descotidianizar (Lins Ribeiro, 1989) esas experiencias, volviéndolas extrañas, apostaron fuertemente por dar cuenta de los marcos interpretativos que sus participantes utilizaban para modelar prácticas (Carozzi, 1999). Así, una orientación común de esas incursiones académicas ha sido registrar los temas y las críticas que sirven a grupos y personas clasificadas como pertenecientes a esos mundos para descifrar e intervenir en sus realidades. Esos prismas guardan relación con formas plurales y razonables de vivir que permiten comprender que la lógica de la maximización de beneficios no gobierna la acción de las personas, sino que las trayectorias, subjetividades y experiencias están timoneadas a cada paso por complejas producciones morales impulsadas por actores competentes (Narotzky y Besnier, 2014).

En el ámbito de la educación alternativa, las investigaciones han contribuido a poner de relieve experiencias colectivas de autogestión en la búsqueda por una forma de vida antiautoritaria y confiada en la autonomía natural de las infancias para dirigir sus propios procesos de aprendizaje, reestructurando las redes de cuidados e interpelando a modernos conceptos de familia (De la Fuente, 2019; Ramallo, 2018; Weissmann, 2018b y 2018a), en algunos casos evaluando el potencial de esos dispositivos para poner en cuestión las lógicas contemporáneas del neoliberalismo (Buzeki, Alquezar, y Ramallo, 2019; Pérez Rueda, 2022). Las incursiones etnográficas llevadas a cabo en espacios de inspiración antroposófica también han aportado al conocimiento de la educación alternativa, relevando aspectos centrales de la cosmovisión de quienes participan de las escuelas waldorf (Funes, 2016; Riera, Saccol, y Wright, 2018; Funes, 2018a) y de los mecanismos a través de los cuales es compartido y apropiado el encuadre espiritualizado que las nutre (Funes, 2018b).

Este artículo ofrece una mirada sobre estas experiencias no centrada en las convergencias interpretativas de los actores para aprehender su realidad sino en procesos controversiales que impulsan sus integrantes para definir situaciones y reivindicar pertenencia. El trabajo etnográfico, realizado a partir de la observación participante en el marco de una

comunidad waldorf, permitió rastrear un proceso de radicalización y transformación de tensiones ya existentes en su seno durante la pandemia de covid-19. El contexto permitió una mayor descriptibilidad de su heterogeneidad interna, al hacer más patentes las tensiones vivas y los esfuerzos realizados para definir lo común.

¿Qué es un espacio de educación waldorf? Esta pregunta que bien podría responderse con la explicación de los principios de la cosmovisión antroposófica que las guía, detallando las formas organizativas y de funcionamiento de sus instituciones, subrayando todo aquello en lo cual los actores hacen (o dicen que hacen) las cosas de una manera “no tradicional”, es encarada aquí de otro modo. La propuesta de este artículo, desde una perspectiva pragmática de la acción y sus contextos (Garzón Rogé, 2017), consiste en ceder la respuesta a los propios actores para que, en el curso de su experiencia, muestren hasta qué punto esa pregunta es en verdad una pregunta *emic* (Cerutti, 2011; de Sardan, 2015), una pregunta que ellos mismos pretenden contestar, en esfuerzos permanentes por definir las situaciones que los tienen por protagonistas (Thomas, 2005). Desde ese enfoque, aquello que podría aparecer como creencias o cosmovisiones compartidas es, también, un conjunto de reivindicaciones diversas por conquistar territorios en los que se pretende instalar, sostener o modificar alguna legitimidad (Cerutti, 2011 y 2016).

El artículo comienza con la descripción de la diversidad que existe en una comunidad del asociacionismo waldorf, en función del tipo de adhesión más o menos cercana que las familias que lo integran tejen con la matriz antroposófica. En un segundo momento, el escrito expone algunas de las transformaciones que se produjeron en el seno de esa comunidad con la llegada de la pandemia de Covid-19 en 2020, cuando quedaron expuestas de manera más pronunciada tensiones en cierta medida precedentes. El contexto pandémico ofició de laboratorio para la investigación porque hizo descriptibles ciertos rasgos del espacio estudiado, de un modo más exacerbado, aunque no inédito. En su tercera parte, el trabajo presenta un conflicto en el que la tensión alrededor de la segunda ola de covid en la Argentina aumentó al punto de oficiar de terreno para la puesta en cuestión abierta de la pertenencia de algunas familias a la comunidad. Finalmente, se expone una reflexión de cierre que apunta a destacar la relevancia que tiene una aproximación que combina pragmática y etnografía para rastrear la existencia real de los grupos que habitan el circuito alternativo, evadiendo la exotización que puede implicar concentrarse en sus creencias, rituales, discursos y representaciones, olvidando su dimensión práctica.

La comunidad como reivindicación

La educación waldorf constituye el rostro más conocido de la antroposofía en el mundo entero (Uhrmacher, 1995: 402). En Argentina, muchas escuelas que adoptan esa pedagogía son de las escasas propuestas no-tradicionales que tienen reconocimiento estatal. Ambos factores, sumados a la accesibilidad de sus costos un poco menos onerosos en relación a los que deben asumirse para educar en otras pedagogías también muy conocidas como la

montessori, hacen que estos espacios sean una opción frecuente de las familias que buscan otro tipo de educación para sus hijos (Easton, 1997). La elección a menudo se realiza sin tener conocimientos específicos sobre la antroposofía ni sobre las dinámicas de su mundo asociativo, sino solo teniendo en cuenta que se está accediendo a un espacio diferente, en donde los valores pedagógicos y el lugar de las infancias dista mucho de los de la “escuela tradicional”, más autoritaria, más dualista, menos atenta, se dice, a la singularidad humana.

Si bien las comunidades proponen talleres y espacios por los que se puede circular abiertamente, la antroposofía es una cosmovisión que tiene ciertos límites definidos, ajustados a las interpretaciones de la obra de su creador, el educador esoterista Rudolf Steiner (Oort, 2008; Riera *et al.*, 2018). Propone contenidos y rituales específicos que deben adoptar mínimamente sus adherentes, por lo cual podría ser considerada como estando en los límites del alternativismo, cuya valoración de la autonomía para la participación múltiple y el préstamo ecléctico entre disciplinas es considerado un asunto de gran importancia (Stone, 1976; Carozzi, 1999). En principio, cualquier familia interesada puede ser admitida en un espacio waldorf pero, llegado cierto punto de su participación, se le recordará que la comunidad sigue una determinada cosmovisión no negociable y que su destino como participante es más el de aprender y “nutrirse” de la galaxia antroposófica que pretender cambios. Con todo, esos contornos, más allá de que se anuncien como fronteras estancas, son en realidad modos que varían bastante de una comunidad a otra y hasta en el interior de un mismo espacio, dependiendo fuertemente del grupo que conduce e integra cada proyecto.

Luego del ingreso, algunos padres y varias madres se vuelcan al estudio y la profundización de la antroposofía, realizando, por ejemplo, “el seminario”, experiencia fundamental en el proceso de socialización e incorporación del marco interpretativo espiritualizado que se cultiva en las comunidades (Funes, 2018b). En el trabajo etnográfico se registraron procesos en los cuales algunas familias van claramente adoptando una serie de prácticas identificatorias como vestir a los hijos de un color específico cada día de la semana, intentar consumir alimentos de la agricultura biodinámica, volcarse hacia profesionales médicos de filiación antroposófica, restringir el uso de pantallas que hacen sus hijos, interiorizarse en la literatura de las editoriales afines, evitar los juguetes de plástico y preferir la madera, la lana, el vellón natural como materiales, realizados a mano de ser posible, y una larga lista de cuidados convenidos. Incluso se observa una acentuación de una cierta gestualidad y corporalidad: vestimentas coloridas y sueltas, saludos enfatizando el mirarse a los ojos y la pausa, una actitud solemne y suave pero de cierta jerarquía para con las infancias. Esos procesos de transformación son variados y dependen, también, de los niveles de proximidad anterior a las redes del circuito alternativo y de la disponibilidad para incorporar un nuevo encuadre espiritualizado de cada familia. Más allá de la variedad de grados de adscripción posibles, es importante señalar que no se puede habitar un espacio waldorf con indiferencia, ya que se espera un fuerte compromiso de las familias en la vida escolar (desde limpiar, pintar y reparar cosas, hasta administrar las finanzas o participar de las

charlas y eventos que se proponen, ferias, tejidos, kermeses, sorteos y hasta contribuir en el pago de los aportes de las familias que no pueden enfrentar sus deudas). El simple hecho de transitar por el espacio, implica ir conociendo “de qué se trata” su propuesta, a un ritmo más o menos acelerado, pero seguro.

En Buenos Aires, algunas familias que optan por una educación waldorf como parte de un abanico mayor de prácticas no *mainstream*, a veces provenientes de otros espacios también reconocidos como parte de las educaciones alternativas, manifiestan en privado su intención de “no comprar todo el pack”. La eligen con la idea que sus hijxs tengan una escolarización “más relajada”, centrada en las niñeces, respetuosa de los tiempos y procesos singulares, en un proyecto autogestivo que, al mismo tiempo, goza de reconocimiento oficial. Emiliano, un papá de jardín, aseguraba que a él lo que le gustaba era que ahí “lxs niñxs pueden ser niñxs”, “correr, pasar tiempo tirados en el piso, encalando árboles, jugando con telas y palos”, “dejando libre su imaginación” ante la falta de estímulos estridentes o direccionamientos adultos. Según él, waldorf o no, lo importante era que su hijx amaba ir a la escuela, nada parecido a lo que él mismo había vivido en su infancia.

Estas familias que “no compran todo el pack” no conforman lo que podría pensarse como el núcleo duro de la sociabilidad waldorf, pero van conociendo de qué se trata la antroposofía y van creando formas singulares de seguir los rituales propuestos por las escuelas, adoptando parcialmente sus reivindicaciones y habitando sus espacios de modos que articulan con sus propios recorridos, más eclécticos. La familia de Juli, por ejemplo, tiene una participación intensa en su comunidad. La madre hizo el seminario de formación “para entender mejor de qué va” la pedagogía y participa de manera constante y sostenida de las comisiones escolares, al igual que su compañero desde hace cinco años. Esta mujer comenta que ellxs eligen la escuela porque es la opción más acorde a su punto de vista político, ya que no quieren enviar a su hijx al sistema privado y tampoco a una escuela pública por miedo a que les “toque una directora macrista.”² Su participación en la comunidad es notablemente activa, más allá de que los motivos de su adhesión no sea la adopción de su cosmología esotérica. La presencia de este tipo de adhesiones en los proyectos waldorf es clave, imprescindible para la existencia misma de esos espacios que no podrían sostenerse si sólo se nutrieran de quienes se asocian más estrechamente a su núcleo ideológico.

Ambos tipos de participantes, los que atraviesan una conversión hasta incorporarse al núcleo duro y aquellos que “no compran todo el pack”, groseramente presentados, ya que podrían ser pensados como un *continuum*, se autoperciben como quienes toman opciones de vida alternativas en un mundo y una sociedad que van en otra dirección. La elección de la escuela antroposófica no es un evento aislado de sus formas de vida, sino un camino en una orientación mayor. En la comunidad observada, la amplia mayoría de las familias está

² Sería una directora comprometida políticamente con las ideas de Mauricio Macri, presidente argentino durante el período 2015-2019.

abierta a prácticas médicas alternativas y a terapias holísticas no convencionales (Saizar y Bordes, 2014), ya sea de manera exclusiva o complementaria a la medicina alopática. Algunas de ellas reivindican la “libre vacunación”, modo nativo de posicionarse frente a la obligatoriedad de las inmunizaciones (Irrazábal, Belli y Funes, 2019). Sin embargo, Los hijos de Adriana, por ejemplo, madre de la comunidad, no sólo tienen las vacunas obligatorias de calendario, sino incluso algunas otras que no están incorporadas a esa nómina, como las de la meningitis. Sin embargo, su segundo hijo nació en un parto planificado en domicilio. De vez en cuando, los lleva al homeópata para que “se equilibren” tomando globulitos e incluso comenta que su hija mayor “empezó a dormir sola gracias a unas gotas de plata” que le recetó una médica antroposófica. La autonomía es reivindicada como la consigna bajo la cual cada persona o subgrupo toma sus decisiones de vida (Carozzi, 2006).

Existen convergencias fuertes entre lxs integrantes de la comunidad, por supuesto, en relación a temas como la alimentación saludable, la importancia de evitar las harinas refinadas y el azúcar, que es además sostenido por la nutrición ritualizada que se estimula en los espacios educativos en donde cada día de la semana se come una “comida real” específica: frutas, legumbres, ensaladas y sopas, pan horneado por lxs niñxs. En los cumpleaños, habitualmente realizados en parques y plazas, casi nunca con animaciones ni en salones, hay comida natural, sin procesados de ningún tipo, no hay gaseosas, ni golosinas y siempre hay opciones veganas y sin TACC. Los regalos pueden ser hechos a mano por quien los ofrece, son personalizados, las familias no se juntan para poner dinero y hacer un regalo común, porque importa mucho el gesto de ofrecer algo singular. La voluntad de ejercitar un consumo consciente y formas de vida sustentables se expresa permanentemente en el uso de bicicletas para el traslado cotidiano a la escuela, el compostaje, la evasión de plásticos, el cuidado de la piel con productos de cosmética natural y la ausencia de maquillaje en las mujeres madres y docentes. Las prácticas espirituales y de autoconocimiento son una búsqueda constante de las personas que integran la comunidad: el yoga, el reiki, el tantra, los registros akáshicos, el tarot, la astrología, la biodecodificación, la eiritmia, entre muchas otras “herramientas”. Por supuesto que no se trata de opciones comunes a todas las familias, pero es muy habitual que las mujeres busquen tener partos domiciliarios, no cesáreas programadas; que se practique la lactancia “prolongada”, jamás una mamadera; y que las infancias tengan una presencia intensiva de sus ma/padres al menos durante sus primeros años, con políticas de apego seguro: colecho, porteo, movimiento libre y técnicas de disciplina positiva, etc. Todo esto se ve facilitado porque muchas familias tienen trabajos flexibles en términos de horarios y priorizan sostener una ética del cuidado (Tronto, 1994). La participación de los padres en la crianza es muy activa, más allá de que sigue siendo principalmente una tarea en la que están más involucradas las mujeres madres.

En las comunidades waldorf existen, entonces, ciertos sentidos compartidos extendidos sobre lo que constituye una vida digna de ser vivida (Fernández Álvarez y Perelman, 2020; De L’Estoile, 2020) vinculados a opciones no hegemónicas o alternativas. Y a pesar de la

existencia de una heterogeneidad en cuanto a los niveles de adhesión a la cosmovisión antroposófica propia de la pedagogía, existen ciertos consensos generales sobre la amenaza a la autonomía que infantiliza a las personas, a través del miedo, para que no puedan crecer y hacerse conscientes de su poder en el mundo. Se trata de un tema contracultural que nutre diversas prácticas como, por ejemplo, la lucha contra la violencia obstétrica (Fornes, 2011; Calafell Sala, 2015; Quattocchi y Magnone, 2020), de la cual muchas mujeres madres de las comunidades waldorf participan como activistas. La confianza para “parir en libertad” que esos grupos defienden implica una deconstrucción del cuerpo femenino como dispositivo peligroso incapaz de ejercer sus funciones sexuales naturales (Mantilla, 2020). La atribuida intención a los médicos de la medicina hegemónica por dominar el cuerpo de las mujeres, que intervienen para despojarlas de su poder de “parir en libertad”, a su tiempo y sin violencia, es una bandera ampliamente sostenida por las familias que transitan por el mundo más en general de las educaciones alternativas. Sin embargo, esa sacralidad de la autonomía entra en conflicto para algunas familias con el hecho de participar de una experiencia que supone la adopción de una cierta ortodoxia, ya que “no quieren comprar todo el pack”. Asumir sin cuestionamientos “todo el pack” de la antroposofía implicaría una restricción de su autonomía.

En la escuela observada, las heterogeneidades en cuanto a la cercanía con los principios de la antroposofía son relativamente toleradas, aunque el grupo de maestrxs y el núcleo duro de familias limitan los emergentes con aspiraciones de transformación que van surgiendo. Existe una frágil estabilidad entre la sacralidad de la autonomía propia de las subjetividades alternativas que cohabitan en el espacio (especialmente de quienes “no compran todo el pack”) y la noción de comunidad en torno a una ortodoxia antroposófica. El padre de Lila, por ejemplo, dice que no participa de las asambleas generales porque la única vez que fue a una y quiso proponer algo le sugirieron, según relata, que “las asambleas no son para discutir sino para que nos cuenten lo que hacen las comisiones”. Esto le generó una sensación de decepción, ya que creía estar en un espacio horizontal de toma de decisiones y la reacción que había encontrado a su intento de participar le hacía pensar que no era así. Otra madre, Adriana, apuntaba en el mismo sentido contra la respuesta que la escuela había tenido ante un planteo suyo sobre la aplicación de la ley de Educación Sexual Integral.³ En ocasión de un pedido de su parte para conversar sobre el tema de género en los cuentos de hadas con la maestra del jardín, había recibido por respuesta una invitación a participar de una charla sobre la importancia de esas narraciones en la infancia. Esta reacción a su pedido le pareció insultante, ya que ella quería conversar sobre la propuesta que se les hacía a lxs niñxs y buscar formas de “aggiornar la pedagogía a los valores del feminismo” que muchas familias de la comunidad profesaban.

³ La Ley de Educación Sexual Integral (Ley 26150) fue sancionada en Argentina en 2006 y establece que todxs lxs educandxs de todos los niveles, de todos los establecimientos del país, tienen derecho a recibir educación sexual integral.

La tensión entre la autonomía y la comunidad suscita el despliegue de una serie de destrezas de parte de los actores para reequilibrar la grupalidad ante situaciones que devienen conflictivas por alguna razón. Las críticas elaboradas por los participantes de la comunidad en esas ocasiones son fundamentales como instancias de gestión, sostenimiento o transformación de lo común (Boltanski, 2009). El próximo apartado aborda la llegada de la pandemia como momento que estimuló situaciones problemáticas más vistosas al convertir asuntos que hasta el momento eran relativamente indiferentes en temas verdaderamente incómodos.

Cuando lo relativamente indiferente se volvió verdaderamente incómodo

La cuarentena que se instauró en la Argentina en marzo de 2020 tomó por sorpresa a los proyectos waldorf, como a todos los establecimientos educativos del país. Pronto, algunos docentes empezaron a enviar algunas tareas por whatsapp, a subir actividades a un espacio virtual y a hacer algunos encuentros por la plataforma Zoom. Eso no era nada evidente, por la importancia que la pedagogía otorga a que lxs niñxs no usen dispositivos electrónicos. En la comunidad observada, muchas familias, de hecho, ofrecieron una cierta reticencia señalando que sus hijxs “se negaban a conectarse” a los encuentros. Otrxs docentes prefirieron esperar a que la situación tomara un cauce más decidido y fueron postergando el contacto. Nadie imaginaba que recién volverían a la escuela pocos días antes de la finalización del ciclo lectivo.

Luego de las primeras semanas, algunxs maestrxs propusieron visitar las casas de lxs niñxs con el objetivo de sostener el vínculo en los meses de mayor encierro. Y cuando las restricciones para circular aminoraron, comenzaron a realizarse algunos encuentros en plazas y parques. Estas juntadas fueron el estímulo para las primeras fricciones comunitarias, al exponer la existencia de perspectivas morales muy diferentes sobre lo que estaba pasando. Circularon entonces imágenes de niñxs y maestrxs sonriendo, sin barbijos ni distancia social, suscitando la celebración de quienes consideraban que la salud estaba siendo vulnerada por el encierro y el aislamiento y prendiendo las alarmas de quienes estaban más en sintonía con los protocolos sanitarios oficiales como formas de cuidado y no participaban de encuentros. Para lxs primeros, volver a encontrarse, abrazarse, besarse, viendo como lxs niñxs jugaban sin parar, radiantes al aire libre, después de semanas de encierro, sin barbijos, era una fiesta de libertad y reunión. Para lxs segundxs, más apegadxs a los protocolos, esas imágenes fueron una fuente de malestar y de sospechas en torno a cómo se estaban cuidando estas otras familias más abiertas a evadir las recomendaciones sanitarias para propiciar la vuelta al contacto. Los rumores entorno a quién se había juntado con quién, que estaba con síntomas de Covid, hacía x cantidad de días, sin aislarse lo suficiente o sin *testearse*, los cruces en los grupos de familias en torno a los contactos estrechos, los comentarios sobre situaciones presenciadas por algunxs en donde personal de la escuela estaba en el edificio sin máscara, compartiendo mate con las ventanas cerradas,

todo ello corría por los vericuetos de la comunicación más íntima, suscitando una tensión que no paraba de crecer. “Viven en otra realidad, lo que yo entiendo por cuidados no tiene nada que ver con lo que están haciendo”, decía Guadalupe, molesta ante la evidencia de que no compartía criterios de prevención frente a la pandemia con muchas personas de la comunidad, ni con lxs exponentes más visibles de la institución.

La pandemia de Covid-19 se convirtió en un escenario propicio al incremento de las tensiones en todos los espacios sociales. En escuelas de todo el país se vivió una disputa más o menos pública en torno a cómo interpretar lo que estaba sucediendo, siempre contando con una orilla más apegada a los protocolos sanitarios y otra más reluctante. Sin embargo, en los espacios en los que los consensos sobre los modos de vida son mayores, en los que la noción de comunidad parece envolver a las individualidades, la existencia de una grieta tan marcada constituyó un desafío singular al poner en cuestión la estabilidad de lo común. Ciertos consensos existentes relativos al respeto a las infancias y la violencia del sistema biomédico y la condición natural de la autonomía de lxs individuos, continuaron vivos, pero la adhesión a la mirada sobre la salud que propone la antroposofía se hizo más problemática entre las familias del núcleo duro y aquellas que “no compraban todo el pack”. La antroposofía tiene un enfoque específico sobre la enfermedad como momento de crecimiento y superación del yo, interpretando en términos emocionales los procesos de salud y leyendo las medidas de prevención oficiales como formas de dominación de la población. En tal sentido, algunas familias, reivindicando una mirada antroposófica u otras perspectivas del complejo alternativo, se declararon “anticuarentena”. Otras, en cambio, elaboraron el modo de entretejer sus reivindicaciones de autonomía y cuidado con una mirada que avalaba, hasta cierto punto, las medidas impuestas por el gobierno.

Para ambas perspectivas, y siempre con posturas matizadas intermedias, las opciones personales dejaron de ser evidentemente individuales y fueron resignificadas como instancias en donde los criterios de cuidado ajenos adquirirían mayor relevancia para la propia vida. Estar compartiendo un espacio con o sin barbijo, por ejemplo, se convirtió en una instancia en la que era necesario definir mínimamente lo común: clarificar el propio lugar, asumir una postura y declararla a través de gestos básicos como definir con la mirada a quien saludar con beso o a quien estirar un puño, ofrecer un mate o invitar a la casa a lxs hijxs a jugar. Las personas comenzaron a hacer explícitos los ajustes que realizaban para encontrarse con otrxs. Paula, madre de una niña de 7 años, organizó en noviembre de 2020 un cumpleaños pequeño para su hija en una plaza. Habló previamente con cada madre de lxs cinco invitadxs, comentándole que llevaría todo individual (haría, por ejemplo, *muffins* en lugar de torta), detallando quiénes más estarían y mostrándose atenta a los ajustes que pudiera hacer para que todxs estuvieran cómodxs. Otra madre se quedó en la plaza, según Paula, controlando que su hijx no tocara cosas y se llevara las manos a la boca o la nariz sin haberse puesto alcohol o tuviera bajado el barbijo mientras jugaba con sus amigxs.

Si siempre había habido un cierto trabajo para lidiar con la heterogeneidad de la comunidad y la importancia atribuida a la autonomía, ahora las situaciones requerían de ajustes más explícitos. Guadalupe ponía de manifiesto esa tensión que ya se había insinuado para ella antes de la pandemia de covid, cuando estaba embarazada de su segunda hija y hubo casos de varicela en la escuela. Según recordaba, ella no tenía anticuerpos para esa enfermedad que puede ser riesgosa en un estado de gravidez, por lo cual había dejado de mandar a su hijx mayor a clases bajo la suposición de que habría niñxs sin vacunas contra esa enfermedad. Sin embargo, comentaba que, salvo esa situación, hasta la pandemia, no le preocupaba demasiado tener a su alrededor a familias practicantes de la “vacunación libre”. Con el covid, reflexionaba, las cosas eran diferentes “porque es una enfermedad súper contagiosa que se transmite de modo muy rápido”. Pero su molestia no era especialmente técnica sino que involucraba un duelo por la distancia que sentía con quienes hasta la víspera había considerado más cerca en términos de cuidados: “ahora no es lo mismo, la gente se está muriendo... si no te cuidás, es que no te importa el de al lado”.

En noviembre de 2020 se permitió la vuelta a las escuelas en grupos diferenciados. Se realizaron reuniones para delinear criterios comunes del reencuentro, ya que la conducción no quiso proponer un protocolo común, más allá de los requisitos mínimos para evitar las denuncias de lxs vecinxs. Entonces, se expresaron abiertamente las diferencias. La maestra de un grupo de niñxs pequeñxs propuso que cada familia informara cómo deseaba hacer el regreso a la escuela que consistiría en ir solamente una vez a la semana, dos horas, a jugar en el patio, en una burbuja con la mitad de lxs niñxs del grado. Cada familia debía manifestar si quería que su hijx fuera abrazadx, besadx o saludadx a la distancia y si quería que usara o no usara un barbijo al interior de la escuela. La docente aseguró estar dispuesta a usar tapabocas, “para quienes necesitaran esos cuidados”, pero que no iba “a andar subiéndoselo nadie, ni a evitar ningún abrazo o gesto amoroso de parte de lxs niñxs”. Cada familia tenía que hacerse cargo de conversar con sus hijxs sobre el tema, acordar sus reglas y asegurarse de que las podían seguir: la escuela no estaría ocupándose de hacer respetar ningún protocolo que no fuera el uso de barbijo en la puerta, para hacer lugar a los pedidos oficiales y no despertar el resquemor de lxs vecinxs. Estas consignas se daban sin contradicción ni doble discurso de parte de lxs docentes, como un modo de hacer respetar todos los puntos de vista en un espacio habitado por personas con “distintas necesidades”. Sin embargo, el tema no podía ser zanjado en esos términos ya que las familias no avalaban ese intento de evadir el conflicto. Mientras que unas querían defender sus ideas sobre el covid, asociándolas a la mirada de la antroposofía; otras querían reivindicar que se trataba de algo colectivo en donde no tenía sentido que cada quien hiciera aquello “con lo que se sentía más cómodx”, porque lo que hacían unxs, impactaba en la vida de otrxs.

Muy pocxs niñxs no asistieron a esos encuentros que se realizaron entre noviembre y diciembre de 2020. El modo en el que participaron lxs que sí lo hicieron, sin embargo, no

puede ser reducido a una adaptación de las familias a ese discurso por el cuál cada quien podía actuar en contacto “con sus propias necesidades” y despreocupándose de las morales ajenas. Hubo diferentes motivos para que eso pasara. Algunas familias reconocían que sus hijxs participaban de los encuentros escolares porque ya habían tenido covid, por ejemplo, y que si no hubieran tenido, no los habrían llevado. Para estas personas, que pasaron la enfermedad de manera leve, el haberse contagiado había sido un alivio en la medida en que les permitió retomar actividades sociales, por un tiempo, sin preocuparse de estar habitando un espacio en donde no había apego a las medidas sanitarias oficiales.

El 2021 comenzó con ganas de mayor normalidad y con muchos planes relativos a cómo encarar la incertidumbre. Se formaron grupos como “Familias Autoconvocadas” con la idea de mentar opciones, por si no llegaban a abrirse las aulas. Este grupo, particularmente, era un impulso de familias de todo el país a través de una página en la plataforma Facebook, un canal de Telegram y grupos locales de Whatsapp. El propósito era “pensar la educación de nuestros niños, niñas y jóvenes durante el tiempo de aislamiento”⁴, a pesar de que en su muro de Facebook se advirtiera una vocación más amplia por difundir una perspectiva que cuestionaba las medidas sanitarias oficiales sobre la pandemia en base a ciertas ideas de la antroposofía. Se realizaron charlas y encuentros virtuales organizados por ese colectivo sobre “El derecho a la salud frente a la vacunación obligatoria. Herramientas jurídicas” en donde habló una abogada de la Red Nacional de Consentimiento Informado (06/11/2020); “Proyectos y acciones para salir de la situación de emergencia sanitaria” en donde intervinieron desde un concejal del Chaco, hasta médicos, escribanos y genetistas (27/11/2020); “Actualización en vacunas y consentimiento informado” en donde disertaron el conocidxs médicxs homeópatas y antroposóficxs (23/10/2020); por mencionar solamente algunos de los más explícitos en sus títulos. Todos esos eventos destacaban la legitimidad de los profesionales jurídicos, de la salud o científicos que sustentaban esos saberes. La impugnación a la política sanitaria se realizaba a la par de la construcción de otros fundamentos científicos para sostenerla. Se trataba de modos de disputar la verdad, más que de negarla. La actividad dedicada a producir esas legitimidades era permanente y capilar: los anfitriones de los encuentros resaltaban esa jerarquía a la hora de solicitar al público que dejara sus preguntas a “los doctores”, a “los especialistas”, a “los expertos”.

A partir de una convocatoria a conversar sobre la política de aislamiento en el ámbito de la escuela, la propuesta fue ampliando sus horizontes, aumentando en generalidad y cambiando su alcances (Boltanski, 2000). De calcular cuántos autos serían necesarios para llevar a todo un grado a una quinta, empezaron a discutirse abiertamente, por ejemplo, “los peligros de la vacunación obligatoria en niñxs”. Es importante tomar nota de que los espacios waldorf solo se asociaron de manera implícita a colectivos como este grupo de

4 Muro de Facebook de “Familias Autoconvocadas”, último ingreso diciembre de 2022.

“Familias Autoconvocadas” que, se decían autoconvocadas para remarcar que no habían surgido de ninguna entidad específica. La dilución de las instituciones y la reivindicación de las familias como actor de las iniciativas durante la pandemia fue un modo de eludir problemas reales o imaginarios ante las medidas sanitarias. Durante el confinamiento de 2020, en reuniones en lxs que se coordinaban encuentros en lugares públicos, lxs docentes remarcaban que esos eventos “no debían tener nada que ver con la escuela” y que “si circulaba la enfermedad por ahí era completa responsabilidad de las familias”. En el invierno de 2021, por ejemplo, algunas comunidades realizaron la tradicional Fiesta del Farolito en parques públicos a partir de la organización de “grupos de familias”. No había convocatorias desde las escuelas, aunque se hubieran practicado durante semanas las canciones para esa fiesta en el horario escolar; no había *flyer* oficial, ni comunicación de ningún tipo al respecto. Y aunque estaba prohibido y no hubo discursos institucionales, el día de la fiesta se reunieron más de cien personas que, quizás siguiendo el ejemplo de las organizaciones de derechos humanos en los años 1970, se mantuvieron caminando por el parque casi todo el tiempo que duró el evento para que la policía no fuera a reprocharles que estuvieran haciendo un evento prohibido.

Más allá de esa separación, en el grupo de Familias Autoconvocadas se promocionaban las actividades de diferentes escuelas. Esto se intercalaba con conferencias de distintas entidades formadas para contrariar la política de la Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), como el grupo de Epidemiólogos Argentinos Metadisciplinarios, el grupo de Médicos por la Verdad o la Red Nacional de Consentimiento Informado. En el grupo también se propiciaron charlas con otrxs profesionales y académicxs sobre temas menos explícitamente asociados a las medidas sanitarias vigentes. Esa variedad aspiraba probablemente a validar el espacio de la página para conversar sobre asuntos científicos y médicos, más allá de la pandemia.

El hecho de que parte de la comunidad antroposófica argentina adhiriera a estas miradas contrarias a la política sanitaria oficial comenzó a ser cada vez más explícito. Entonces, aunque muchos descontentos no alcanzaron a suponer un quiebre, la tirantez con miembros de la comunidad que no tenían esa perspectiva sobre lo que estaba sucediendo se incrementó. Hubo salidas de los proyectos, familias que vieron la pandemia como un partea-guas que les permitió terminar de definir antiguas diferencias y se retiraron. Y hubo otras que permanecieron, pero aún así con una mayor consciencia de sus distancias con el espacio educativo y social del que participaban. Carlos, papá de dos niñxs, comentaba entonces que a él nunca lo había convencido lo pedagógico, pero que habían elegido el espacio “por lo humano, por el cuidado de lo humano que había ahí” pero que ahora “se preguntaba si lo que para él era cuidar tenía algo que ver con lo que otras familias consideraban que era cuidar”: “¿Qué le decís a la gente que está perdiendo sus seres queridos? ¿Que qué lástima que no tomaron más vitamina C o resolvieron sus problemas emocionales a tiempo para no entrar en terapia intensiva?”.

Algunas familias, después de mudar a sus hijxs de escuela, se lamentaron relativamente de la decisión tomada porque no habían dimensionado el nivel de cambio al que se iban a enfrentar en el contexto de 2021, cuando todavía se aplicaban protocolos estrictos en otro tipo de escuelas. La madre de una niña que fue cambiada a una escuela privada en esos meses, Adriana, comentaba al respecto:

Yo quería más protocolos... y ahora me doy cuenta de que soy una mami waldorf [risas]... No puedo creer las cosas que estoy viendo en el nuevo colegio... hisopados preventivos... ¿habías escuchado hablar de algo así? [hace gestos con las manos como de comillas] Un pibe con moco y se cierra la burbuja hasta que no llevás un hisopado negativo. Sentís la presión institucional y sobretodo la presión de las familias... es tremendo... La gente responde en el grupito, “espero que no sea nada, avisanos cuando tengas el hisopado”... ¡tremendo! ¡No los dejan correr! ¡Todo el tiempo les dicen que se queden sentados! ¡Hay días que no salen al patio por el aforo! ¡Ocho horas sentados! Ahora me doy cuenta de que yo era una mami mucho más waldorf de lo que creía...

Hubo también migraciones hacia las escuelas waldorf de parte de familias horrorizadas por la aplicación de protocolos en las escuelas “tradicionales”, medidas que, según algunas de ellas, las estaban convirtiendo “en campos de concentración”. E incluso hubo migraciones de niñxs que iban a un proyecto en 2020 y que cambiaron a otro en el ciclo 2021 con el objetivo de encontrar un espacio en el que se aplicaran aún menos las medidas de distanciamiento que consideraban tan perjudiciales para las infancias. Tal fue la decisión de la familia de Sol, cuyxs progenitorxs se oponían de manera total al uso de barbijo: “Elegimos una educación waldorf para que eso no nos pase, por eso la cambiamos”.

Esta es una escuela waldorf

*“Mi miedo de nada sirve..., pensaré solamente en lo que hay que hacer”
Rudolf Steiner*

Ante el aumento de casos, en abril de 2021, el presidente Alberto Fernández emitió un Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) por el cual se suspendían las clases presenciales durante dos semanas en el Área Metropolitana de Buenos Aires con el objetivo de contener la segunda ola de coronavirus. Parte del asociacionismo waldorf participó de las movilizaciones en contra de las medidas oficiales de suspensión de las clases, convocando a la Quinta presidencial de Olivos para manifestar su desacuerdo frente a la suspensión de actividades. Públicamente, los grupos como “Familias Autoconvocadas” invitaron a movilizarse y también algunxs maestrxs expresaron en sus redes sociales el apoyo a las protestas identificándose como “anticuarentena”.

La polarización se incrementó el domingo previo a que entrara en vigencia la medida, cuando el jefe de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Horacio Rodríguez Larreta, anunció que las aulas seguirían abiertas en su jurisdicción gracias a un fallo de la Sala IV de la Cámara en lo Contencioso Administrativo de la Ciudad. Supervisión informó que habría clases al día siguiente a una hora en que la mayoría de lxs niñxs ya se había dormido, pensando que no iría a la escuela al día siguiente. Rápidamente el gobierno nacional objetó que la Ciudad no tenía competencias para expedirse sobre lo dispuesto por el DNU, ya que se trataba de una medida de carácter sanitario en el contexto de una pandemia y, después de algunos movimientos jurídicos, el expediente fue girado a la Corte Suprema de Justicia. La medida quedó en un limbo de autoridad.

Fueron días de incertidumbre en los que no estuvo claro qué hacer para las familias con niñxs, no solo las del mundo antroposófico. Siendo el Presidente de la Nación y el Jefe de la Ciudad de Buenos Aires figuras de signo político contrario, lo que desde el principio había tenido una coloración política, ahora se convertía en una geografía polarizada de adhesiones (Heredia y Palmeira, 2006). Muchas familias alineadas con el gobierno nacional decidieron mantener a sus hijxs en casa para cumplir con el DNU presidencial, mientras que otras, por razones políticas, de conveniencia práctica o ideológicas sobre la pandemia, decidieron sostener a sus niñxs en la presencialidad.

El proceso que se dio en torno a esta incertidumbre en un grupo waldorf permite poner de manifiesto no sólo la heterogeneidad de actores que habita las escuelas antroposóficas sino también cómo esos mundos están en permanente transformación gracias a la acción de sus participantes. El caso recuperado no es necesariamente representativo de lo que sucedió en otros grupos o espacios educativos, pero su examen es valioso porque, incluso en su eventual excepcionalidad, permite observar cómo los actores del circuito alternativo producen normalidad (Grendi, 1994) en el marco de juegos y reglas que son expuestos en situación y disputados de modos que es preciso describir (Bazin, 2017).

Aquel lunes se presentaron en la escuela la mitad de lxs niñxs de un grado. La maestra dejó abierta la posibilidad de reorganizar una continuidad “en burbujas” a partir de ese momento, dado que, en los términos de ella, algunas “necesitaban mayores cuidados”. En una reunión quienes que no habían suspendido asistencia dejaron en claro que no deseaban la aplicación de protocolos en el aula, mientras que lxs otrxs abundaron sobre la importancia de atender a ciertas medidas de distanciamiento social. Adriana comentaba, luego de esa reunión, que otra madre había preguntado qué había cambiado desde el comienzo de clases hasta ese momento para que se pidiera volver al sistema de burbujas. Según ella, esas familias ni siquiera estaban enteradas de que el país estaba atravesando la segunda ola de Covid. Y también se alarmaba de que preguntaran cuál era la diferencia entre tener, al mismo tiempo, 10 y 20 niñxs en un grado, sugiriendo que carecían de la información mínima sobre cómo se extendía la enfermedad. Por su parte, algunas de las familias que

continuaban enviando a sus hijxs a la escuela señalaban que quienes no estaban haciéndolo eran víctimas de información mentirosa provista por los medios de comunicación masivos y la biomedicina. La verdad de lo que estaba pasando, desde su óptica, se podía seguir a través de otros medios, muchas veces censurados en internet, redes sociales y videos de circulación restringida. Otrxs, minoritarixs, no negaban la pandemia ni contrariaban los argumentos médicos oficiales pero habían decidido correr el riesgo de contagio, ya que no consideraban mejor que sus niñxs usaran barbijo (“no pueden respirar”) o dejaran de participar de la vida escolar con las consecuencias emocionales que eso podía implicar desde su óptica. Para estxs últimos, habitar una escuela waldorf garantizaba un acompañamiento afín a sus deseos.

La escuela como institución, mientras tanto, evadía tomar cartas en el asunto con el discurso de que cada grupo precisaba encontrar modos propios de “satisfacer sus diversas necesidades de cuidado”. El problema era que para unxs, la convivencia implicaba el uso de barbijos y para otrxs, el no uso de barbijos, ya que no solo entorpecían la respiración sino que, además, “disciplinaban el espíritu, infundiendo miedo y restringiendo el crecimiento”. El tapabocas era, como se difundía en redes sociales vinculadas al mensaje antroposófico, un bozal, una barrera impuesta para dominar el espíritu. Para unxs, la división del grupo en burbujas podía contribuir a limitar eventuales contagios; mientras que para otrxs, la continuidad de la presencialidad completa era fundamental para permitirles a lxs niñxs habitar el espacio de manera saludable, reforzando su sistema inmunitario y su vida emocional.

La idea de armar burbujas fue muy pronto abandonada por la docente dado que, en el limbo de autoridad respecto a qué se debía hacer oficialmente, algunxs niñxs se habían ido reintegrando al aula y otras familias manifestaban que no volverían a la escuela mientras estuviera vigente el decreto del gobierno nacional. Dos semanas más tarde, la maestra señaló que las familias seguían prefiriendo quedarse en las casas, por lo que armar burbujas con lxs niñxs que estaban concurrendo al establecimiento ya no tenía sentido porque eran pocxs y, además, aquellxs que sí acudían no precisaban medidas de distanciamiento. Anunció entonces que pronto empezaría a enviar tareas de manera virtual para que se pusieran al día lxs que no estaban asistiendo. Ante estos anuncios, las familias de estxs niñxs empezaron a tomar contacto entre ellas y convocaron abiertamente a formar un grupo específico para conversar horizontalmente y pensar opciones. Fue así como surgió un pequeño núcleo distinto que empezó poner en común lo que sus integrantes venían pensando al respecto pero viviendo de modo aislado. Solo se sumaron lxs progenitorxs de quienes no estaban asistiendo, cuatro familias, y tres más a quienes la situación les parecía “injusta” (en total eran 7 niñes de 20 que tenía el grado). A tres semanas de tener a las infancias en casa, ya no se trataba de no querer participar de la vida escolar como un acto de lealtad al decreto del gobierno nacional. Esa parecía una causa perdida. Las familias consideraban que no había condiciones para la implementación de las mínimas recomendaciones sanitarias en la escuela y querían que su punto de vista sobre los cuidados también encontrara

lugar. En ese nuevo subgrupo, “el grupo pequeño”, se fue poniendo en común la intención de que lxs niñxs volvieran a la escuela, más allá del DNU, de las adhesiones políticas y de las evaluaciones morales sobre lo que estaba ocurriendo. Esa vuelta estaba supeditada a la adopción de algunos protocolos, cuestión que consideraban “casi imposible conseguir”. Se trataba de familias que no pertenecían al núcleo duro cercano a la antroposofía, aunque no por ello alejadas de modos de vida alternativos y sus críticas a la biomedicina. Algunas de las madres habían parido en sus casas, dos eran profesoras de yoga y una masajista era ayurvédica, incluso algunos adherían a la “libre vacunación”. La formación de ese subgrupo fue una fuente de sostén moral y emocional para sus participantes, al mismo tiempo, que un espacio de validación, cosa que no sucedió en otros grados en donde las familias con opiniones diferentes frente a la pandemia y los cuidados quedaron aisladas, muchas veces creyendo que su posición era totalmente ajena a la vida escolar. El pedido que consiguieron consensuar fue circulado al resto de familias. Se solicitaba la formación de burbujas en días alternados, una de ellas estaría conformada por quienes querían mayores protocolos. La primera reacción de quienes no habían participado de la confección de la solicitud fue señalar que no era justo “haber quedado fuera de las conversaciones” y que era necesario seguir encontrándose en reuniones “como comunidad” para conversar, es decir, ponían en cuestión el modo en el que la iniciativa se había gestado, sin cuestionar directamente la propuesta. La docente invitó entonces a un encuentro para considerar lo que se estaba moviendo entre las familias. Algunas expusieron allí sus razones por las cuales no querían la formación de burbujas: en parte, porque no podían garantizar el cuidado de sus niñxs durante la jornada laboral y en parte porque, desde su punto de vista, el cuidado de la salud “no debía restringirse al cuidado del cuerpo físico, sino fundamentalmente del emocional y psíquico”. Desde esta perspectiva, argumentaba por ejemplo Mercedes, madre de dos niñxs, podía llegar a estar dispuesta a que sus hijxs usaran barbijo en la sala, pero no a que se formaran burbujas dado que, ir a la escuela todos los días y estar en contacto con sus amigxs, era fundamental para “pensar la salud de manera integral y no restringir los cuidados al plano físico”.

Los estados de ánimo se fueron expresando cada vez con menos deferencia. La disputa era por el sentido de la situación que se estaba viviendo, pero eso implicaba conversar sobre los fundamentos de una identidad grupal. La docente informó que había tomado la decisión de organizar dos burbujas con el objetivo de reintegrar, luego de cuatro semanas, a lxs niñxs que no estaban yendo a la escuela. Varias familias manifestaron su desacuerdo. En función de estos descontentos, se volvió a convocar a un nuevo encuentro en donde también estarían otras maestras de la escuela y la médica escolar. El nivel de malestar grupal y el cuestionamiento a las decisiones de la docente requerían de la presencia de otras figuras institucionales que le dieran soporte. En la previa de esa reunión, el intercambio por redes sociales se puso más álgido de lo habitual. Lorena recuerda que entonces alguien explicitó una opinión que no había sido formulada en esos términos hasta entonces, aunque fuera obvia, que la escuela waldorf tenía “una cierta idiosincrasia definida

respecto a los barbijos y el covid”, y que otrxs se alinearon públicamente con esa opinión diciendo que era necesario “sincerarse sobre a qué escuela queríamos mandar a nuestros hijxs”. Para deslegitimar el pedido que el “grupo pequeño” impulsaba, algunas de las familias que se autopercibían como más en línea con la mirada antroposofica impugnaban su lugar de enunciación, su legitimidad para pretender cambiar aspectos del funcionamiento colectivo. “¡Por algo elegimos este espacio!”, señalaban, llenando el lugar de la razón con un contenido específico. Era, no obstante, la docente waldorf quien estaba proponiendo la formación de burbujas, en respuesta, ciertamente, al pedido de las familias que, según ella, “necesitaban más cuidados”.⁵ Es interesante la construcción de una legitimidad desigual que se reforzó en ese momento, pero que ya estaba presente desde el momento mismo de plantear las diferencias. Quienes no querían aceptar la propuesta de las burbujas pasaron a radicar sus razones en un plano ideológico, corriéndose del argumento basado en lo comunitario: ya no se trataba de hacer lugar a la diversidad de necesidades, “por algo elegimos esta escuela”, una con “una cierta idiosincrasia”. Quienes pedían protocolos reivindicaron el argumento de la comunidad, señalando que ellxs tenían derecho a participar de la vida escolar sin postergar sus modos de ver la situación.

En una nueva reunión, la docente sostuvo la decisión de formar las burbujas, a pesar de que la médica escolar remarcó que era por una necesidad de las familias y no de lxs niñxs que, desde su punto de vista, estaban “rosadx y felices” tal como estaban. La discusión entre lxs padres y madres adquirió un tono distinto al que venían teniendo los encuentros del último año y meses. Una madre dijo que ella tenía “muy buena información sobre lo que estaba sucediendo”, que “no salía en los diarios porque estaba censurada” y que “se sabía científicamente que las vacunas eran veneno”. Otra madre del “grupo pequeño” pidió explicaciones a las maestras presentes, según recuerda: “Hace cinco años que estamos en esta escuela, que me digan a cada rato que una postura como la mía no tiene que ver con esta escuela, la verdad es que no lo puedo entender...”. Una de las maestras que estaba presente, llegado un momento de algidez, expresó que “la pedagogía waldorf no tenía una postura específica sobre la pandemia”, atenta quizás a la necesidad de desactivar el rumbo excluyente que estaba tomando el intercambio. La respuesta que daba aludía al límite que se había alcanzado, en donde las familias ahora discutían quién tenía derecho a opinar y quién no sobre qué hacer. Unxs afirmaban que el pedido era ilegítimo dado que una escuela waldorf implicaba determinadas convergencias ideológicas; mientras que otrxs pretendían invalidar ese argumento señalando que la comunidad estaba compuesta de una mayor diversidad de perspectivas.

⁵ La figura de lxs maestrxs en la pedagogía Waldorf es muy distinta de la de unx docente normal. Son el *alma mater* del grado durante los 7 años que dura la primaria, tomando toda serie de decisiones, acompañando a las familias de cerca con incumbencias más profundas que la impartición de conocimientos académicos. Además, lxs maestrxs conforman “la pedagógica” que es el órgano máximo de toma de decisiones de las escuelas.

El efectivo funcionamiento de las burbujas partió aguas. Algunas familias empezaron a manifestar su encono, por ejemplo, al cruzarse yendo a buscar a hermanxs en el día del funcionamiento de la otra burbuja. Quienes habían conseguido la formación de burbujas aparecían, a los ojos de lxs que hasta entonces estaban yendo a la escuela todos los días, como personas que les habían restringido libertades de manera indebida. El punto más ríspido llegó a fines de junio, cuando en respuesta a pedidos varios por revisar las medidas de parte del “grupo grande”, se convocó a una nueva reunión para volver a discutir la persistencia de las burbujas. En ese encuentro se señaló que algunxs niñxs cuyas familias habían impulsado la conformación de burbujas se juntaban por fuera de la escuela con otros de la otra burbuja, poniendo en cuestión la sinceridad con la cual se habían reivindicado mayores protocolos. La búsqueda de contradicciones en la acción ajena era una operación crítica poco cordial en el marco de una comunidad antes armoniosa. La conflictividad había cambiado de la búsqueda de una articulación entre autonomía y comunidad hacia una disputa por la pertenencia a la comunidad. Durante el conflicto, hubo entonces un hacerse y rehacerse de lo comunitario, que en los años venideros implicaron la salida de varias familias del grado, aunque no estrictamente como consecuencia de esta controversia, pero no indiferente a ella. La comunidad siguió atravesada por otros conflictos, fundamentalmente en relación a la perspectiva de género, en donde también la pertenencia se vería puesta en el centro de la escena.

Reflexiones finales

Los espacios en los que se cultivan modos de vida alternativos centrados en una conexión espiritual de sus comunidades, como las escuelas waldorf, son a menudo imaginados como lugares de relativa armonía, en donde el conflicto, si lo hay, no termina de expresarse. El trabajo etnográfico permite erosionar cierto exotismo que rodea a esas grupalidades, mostrando su relativa heterogeneidad, pero sobre todo registrando la enorme cantidad de destrezas que despliegan sus participantes para darle sentido a su experiencia común y conseguir pertenecer y seguir perteneciendo al grupo. Poner el foco en la mayoría intensa de sus activistas más apegadxs no representa al conjunto de sus dinámicas y procesos vividos sino que, por el contrario, a menudo entorpece la posibilidad de comprender que aquello que parece una creencia suele ser una reivindicación en aras de hacer cosas en un espacio está vivo, que es complejo, que se encuentra habitado por otrxs, en permanente gerundio.

La pandemia de covid-19 produjo un cisma importante en el espacio educativo observado porque volvió incómoda una heterogeneidad que le era constitutiva pero que había estado mejor disimulada, a diferencia de otros espacios en donde esa cualidad diversa es evidente -como la escuela pública, en donde no se espera homogeneidad ideológica o estilos de vida comunes. La visibilización de esa heterogeneidad fragilizó el imaginario de comunidad, tan caro a la prédica waldorf. De qué se trataba lo que estaba pasando y hasta qué

punto lxs actorxs podían arrogarse el derecho de pedir mayores protocolos o de negarlos en nombre de una idiosincrasia reivindicada pero no compartida... todo eso se puso sobre la mesa durante la pandemia en donde fue necesario acordar (incluso en el desacuerdo) permanentemente qué es lo que estaba sucediendo (Thireau, 2019). El panorama no era evidente ya que las nociones de autonomía y de comunidad, a la luz de una cosmología específica, eran elementos a tener en cuenta a la hora de realizar cualquier ajuste.

Las tensiones no nacieron con el covid, solo se expresaron de un modo más estridente en ese momento, como un excepcional-normal (Grendi, 1994). Antes convivían sin mayores sobresaltos familias que vacunaban a sus hijxs con familias que preferían la “libre vacunación”, acomodándose para no sentenciar sobre las decisiones pensadas como ajenas. Antes cohabitaban quienes querían una aplicación más estricta de la Ley de Educación Sexual Integral y quienes preferían sostener una mirada más prescindente sobre la sexualidad en las infancias. Antes compartían personas ateas o agnósticas con familias que esperaban una perspectiva cristiana espiritual para la educación de sus hijxs. En muchos momentos, sobre estos y otros muchos temas, las disputas corrieron el riesgo de escalar. Sin embargo, la conflictividad se contuvo más temprano, como en una *kermesse* en la que la comisión organizadora había propuesto ofrecer asado a la estaca y salieron al cruce familias veganas y vegetarianas. El evento fue suspendido. Los motivos que se dieron para esa suspensión fueron otros, el clima o la dificultad para vender las entradas, pero el malestar que había generado el tema de la carne asándose en el patio de una escuela waldorf era claramente una de las razones por las cuales se había dado ese desenlace. “Carne sí” o “carne no” eran dilemas de la vida personal de las familias hasta que se pretendía asarla en el patio de la escuela waldorf, momento en el que esa acción pasaba a ser una instancia de definición de la comunidad, de lo que se era, del modo en el que se hablaba sobre sí. La controversia en torno a la pandemia fue mucho más lejos, no pudiendo ser detenida de modo sencillo.

El proceso descrito permite dar cuenta de que, como señala Bruno Latour en *Reensamblar lo social*, “los grupos no son cosas silenciosas”. Son “el producto provisorio de un clamor constante hecho de millones de voces contradictorias que hablan acerca de lo que es un grupo” (Latour, 2008: 53). Comprender la importancia que tiene este enfoque para atender a los asociacionismos alternativos, tan expuestos a la mirada exotizante que busca visibilizar y explicar experiencias a costa de ver creencias en donde hay operaciones prácticas, parece ser una vía prometedora para capturar la fuerza de la acción creativa que impulsan los actores en su búsqueda por ser e intervenir en el mundo contemporáneo en sus propios términos.

Referencias bibliográficas

Bazin, Jean (2017). “Interpretar o describir. Notas críticas sobre el conocimiento antropológico”, en *Historia pragmática. Una perspectiva sobre la acción, el contexto y las fuentes*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 105-24.

- Boltanski, Luc (2000). *El Amor y la Justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Boltanski, Luc (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris, Éditions Gallimard.
- Buzeki, Mariana, Alquezar, Moira y Ramallo, Francisco (2019). "Alternativas a la escuela : notas para una conversación descolonial". *Revista Cátedras Paralelas*, N° 16, pp. 113-131.
- Calafell Sala, Nuria (2015). "La emergencia de la violencia obstétrica como modelo de mundo contra-hegemónico". *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, N° 10, pp. 331-354.
- Carozzi, María Julia (1999). "La autonomía como religión: la nueva era". *Alteridades*, N° 18, pp. 19-38.
- Cerutti, Simona (2011). "'À rebrousse-poil': dialogue sur la méthode". *Critique*, N° 769-770, pp. 564-575.
- Cerutti, Simona (2016). "Who is below?". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, N° 70, pp. 931-56.
- De la Fuente, Analía (2019). "Una gramática escolar para la autogestión: El caso de la Comunidad Educativa Las Rosas, una escuela de gestión social". Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de la Plata, La Plata.
- De L'Estoile, Benoît (2020). "El dinero es bueno, pero un amigo es mejor". Incertidumbre, orientación al futuro y "la Economía". *Cuadernos de antropología social*, N° 51, pp. 49-69.
- Dodier, Nicolas (1991). "Agir dans plusieurs mondes". *Revue Critique*, N° 529-530, pp. 427-458.
- Easton, Freda (1997). "Educating the Whole Child, "Head, Heart, and Hands": Learning from the Waldorf Experience". *Theory Into Practice*, N° 36, pp. 87-94.
- Fernández Álvarez, María Inés, y Perelman, Mariano (2020). "Perspectivas antropológicas sobre las formas de (ganarse la) vida". *Cuadernos de antropología social*, N° 51.
- Fornes, Valeria (2011). "Parirás con poder... (pero en tu casa). El parto domiciliario como experiencia contemporánea" en *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en la Argentina*. Buenos Aires, Ciccus, pp. 133-154.
- Funes, María Eugenia (2016). "La sacralización del éxito. Un análisis etnográfico sobre espiritualidad Nueva Era y prácticas económicas en Buenos Aires". Tesis de maestría, Universidad Nacional de San Martín, San Martín.
- Funes, María EEugenia (2018a). "La espiritualización de lo cotidiano. Estilos de vida, experiencias espaciales y sectores medios en la periferia de Buenos Aires". Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Buenos Aires.
- Funes, María Eugenia (2018b). "La incorporación del marco interpretativo de la espiritualidad Nueva Era como una socialización de transformación" en X Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Garzón Rogé, Mariana (2017). "Aprendices en un país extranjero. Notas para una historia pragmática" en *Historia Pragmática. Una perspectiva sobre la acción, el contexto y las fuentes*. Buenos Aires, Prometeo, pp. 9-35.

- Grendi, Edoardo (1994). "Ripensare la microstoria?". *Quaderni storici*, N° 86, pp. 539-549.
- Heredia, Beatriz y Palmeira, Moacir (2006). "O voto como adesão". *Teoria e Cultura*, N°1, pp. 35-58.
- Irrazábal, Gabriela, Belli, Laura y Funes, María Eugenia (2019). "Derecho a la salud versus objeción de conciencia en la Argentina". *Revista Bioética*, N° 27, pp. 728-738.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.
- Lins Ribeiro, Gustavo (1989). "Descotidianizar . Extrañamiento y conciencia práctica . Un ensayo sobre la perspectiva antropológica". *Cuadernos de Antropología Social*, N° 2, pp. 65-69.
- Mantilla, María Jimena (2020). "Usos y significados de la noción de naturaleza en el modelo de "parto y crianza fisiológica" en la ciudad de Buenos Aires". *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, N° 41, pp.149-166.
- Narotzky, Susana, y Besnier, Niko (2014). "Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy". *Current Anthropology*, N° 55, pp. 4-16.
- Olivier de Sardan, Jean Pierre (2015). "Etic and the Actors' Point of View" en *Epistemology, Fieldwork, and Anthropology*. New York, Palgrave Macmillan US, pp. 65-82.
- Oort, Henk Van (2008). *Anthroposophy: A Concise Introduction to Rudolf Steiners Spiritual Philosophy*. Temple Lodge Publishing.
- Pérez Rueda, Ani (2022). *Las falsas alternativas. Pedagogías libertarias y nueva educación*. España, Virus Editorial.
- Quattocchi, Patrizia, y Magnone, Natalia (2020). *Violencia obstétrica en América Latina: conceptualización, experiencias, medición y estrategias*. EDUNLa, Buenos Aires.
- Ramallo, Francisco (2018). "El conocimiento de sí y las pedagogías del ser: Un relato de la experiencia de la escuela El canto del Fuego". *Cronía*, N° 14, pp. 48-57.
- Riera, Verónica, Saccol, Carolina y Wright, Pablo (2018). "Cosmologías practicadas: un acercamiento etnográfico a la antroposofía" en *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires, Biblos, pp. 57-76.
- Saizar, Mercedes, y Bordes, Mariana (2014). "Espiritualidad y otros motivos de elección de terapias alternativas en Buenos Aires (Argentina)". *Mitológicas*, N° 29, pp. 9-24.
- Scott, Joan W. (1991). "The evidence of experience". *Critical Inquiry*, N° 17, pp. 773-797.
- Stone, Donald (1976). "The Human Potential Movement" en *The New Religious Consciousness*. Berkeley, University of California Press, pp. 93-115.
- Thireau, Isabelle (2019). "S'accorder sur ce qui est". *Politix*, N° 125, pp.161-90.
- Thomas, William I. (2005). "La definición de la situación". *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, N° 10, pp. 27-32.
- Tronto, Joan (1994). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York, Routledge.
- Uhrmacher, Bruce (1995). "Uncommon Schooling: A Historical Look at Rudolf Steiner, Anthroposophy, and Waldorf Education". *Curriculum Inquiry*, N° 25, pp. 381-406.

- Weissmann, Patricia (2018a). (ed.). *Hacia una educación para el buen vivir: aportes desde las pedagogías críticas*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Weissmann, Patricia (2018b). *La otra educación: Relatos de experiencias*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- York, Michael (2003). *Historical Dictionary of New Age Movements*. The Scarecrow Press.
- York, Michael (2004). *The A to Z of New Age Movements*. Maryland, Scarecrow Press.

DOSSIER

Despliegue de redes alternativas de alimentación

Los casos de la Red Calisas y la iniciativa Bioleft en Argentina

Judith Faifman,¹ Matías Paschkes Ronis²

Resumen

En este artículo presentamos los resultados preliminares de una investigación cualitativa en curso de redes alternativas de alimentación en Argentina iniciada en el año 2019 que tiene como objetivo caracterizarlas y distinguirlas de las redes convencionales. Ponemos en foco en este trabajo el estudio de dos casos ejemplares - por un lado, la Red de Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria de la República Argentina y, por el otro, la iniciativa Bioleft desarrollada como parte del proyecto de investigación de la Red “Transformaciones hacia la sostenibilidad”. En ese sentido las preguntas iniciales que guiaron nuestra investigación fueron: ¿Qué caracteriza a estas redes alternativas? ¿Cómo fue el proceso de su construcción? ¿Qué las distingue de las redes de investigación, formación, producción, certificación, comercialización y consumo hegemónicas? En esta instancia, nos centramos en el estudio de la documentación elaborada por las propias redes, archivos de otras redes con que éstas se articulan, publicaciones en medios masivos, alternativos y académicos de sus actividades, así como sus intervenciones en plataformas en internet.

PALABRAS CLAVE: agroecología, soberanía alimentaria, agricultura familiar, agrobiodiversidad, semillas de código abierto

Abstract

In this article we present the preliminary results of an ongoing qualitative investigation of alternative food networks in Argentina that began in 2019, which aims to characterize and

¹ Universidad Nacional de General Sarmiento- Instituto de Desarrollo Económico y Social (UNGS-IDES), judith.faifman@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6477-5791

² Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, matiasronis85@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9471-3989

distinguish them from conventional networks. We focus in this paper on the empirical study of two exemplary cases - on the one hand, the Network of Free Chairs of Food Sovereignty in Argentina and, on the other, the Bioleft initiative developed as part of the research project “Transformative Pathways to Sustainability”. In this sense, the initial questions that guided our research were: What characterizes these alternative networks? How was the process of their construction? What distinguishes them from the hegemonic networks of research, education, production, certification, marketing and consumption? In this instance, we focus on the study of the documentation elaborated by the networks themselves, archives of other networks with which they are articulated, publications in mass, alternative and academic media of their activities, as well as their interventions on internet platforms.

KEYWORDS: agroecology, food sovereignty, family farming, agrobiodiversity, open source seeds

Introducción

En el presente artículo nos proponemos indagar, a partir del estudio de dos casos ejemplares, el proceso de construcción y expansión de redes alternativas de alimentación en Argentina. Por un lado, la Red de Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria y Colectivos Afines de la República Argentina (en adelante, Red Calisas) y, por el otro, la iniciativa Bioleft desarrollada como parte del proyecto de investigación de la Red “Transformaciones hacia la sostenibilidad.”³ Nos interesa particularmente describir la construcción de dispositivos que estas redes conforman en su trayectoria de asociación y los vínculos, interacciones y articulaciones con actores y públicos que habilitan. En ese sentido las preguntas iniciales que guiaron nuestra investigación fueron: ¿Qué caracteriza a estas redes alternativas? ¿Cómo fue el proceso de su construcción? ¿Qué las distingue de las redes de investigación, formación, producción, certificación, comercialización y consumo hegemónicas?

Pondremos el foco en la elaboración de las nociones de soberanía alimentaria⁴ (Montón, 2020), y agroecología⁵ (Sarandón y Flores, 2021), tal como se fueron desarrollando en los procesos de construcción colectiva de estas redes alternativas para, de esta manera, aportar a la reflexión sobre las relaciones entre la ciencia, la tecnología, la política y la democracia.

³ Ver: <https://steps-centre.org/project/pathways-network/>

⁴ La noción de soberanía alimentaria definida en términos del derecho de los pueblos a producir sus propios alimentos y decidir su propio sistema agroalimentario priorizando la participación y necesidades de los productores, distribuidores y consumidores no se originó en los ámbitos académicos, aunque estos lo han adoptado para sus estudios. El concepto de soberanía alimentaria es el resultado de un proceso histórico de construcción colectiva y participativa que se orienta a proteger a las organizaciones campesinas de políticas agrarias a escala global. Fue lanzado por el movimiento social internacional Vía Campesina en 1996 como una réplica a las presiones de la Organización Mundial del Comercio (OMC) creada en 1995 (Montón, 2020).

⁵ Para expandir el análisis de las disputas políticas para la construcción de la soberanía alimentaria como matriz alternativa de producción agroalimentaria sustentable y visibilizar la agroecología como ciencia, práctica y movimiento social y el proceso de recampesinización cualitativa en el agro argentino contemporáneo (Pinto, 2020).

La hipótesis central que sustenta nuestra indagación consiste en que lo “alternativo” que caracteriza a estas redes se basa por un lado en una crítica al modelo de agronegocios, incluyendo no solo al modelo de producción, comercialización y consumo de alimentos, sino también a las redes de investigación académicas, formación y certificación ligadas a procesos de mercantilización y concentración creciente que generan desigualdad social (tanto al interior de los países como entre ellos) y producción de alimentos no saludables (tanto para la tierra como para los seres humanos); y por el otro en la producción y promoción de otro tipo de vínculos entre actores humanos (académicos, campesinos, consumidores urbanos, etc.) y no humanos (semillas, nuevas tecnologías) basados en éticas y políticas de cuidado en su sentido más amplio, tal como lo define Tronto:

[...] Como una actividad que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo para que podamos vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nosotros mismos y nuestro medio ambiente, todos los cuales buscamos entrelazar en una red compleja que sustenta la vida. (1993: 103)⁶

En este sentido, nos proponemos describir las capacidades de los diversos actores-red (Latour, 2008) y sus prácticas alternativas en movimientos de revinculación de experiencias disociadas orientadas a construir memorias activas compartibles y crear nuevas y permanentes exigencias políticas (Stengers, 2014: 27).

En esta instancia, presentamos los resultados preliminares de una investigación cualitativa en curso iniciada en el año 2019, para la cual realizamos un estudio de la documentación elaborada por las propias redes sobre los procesos de desarrollo de las mismas, archivos de otras redes con que éstas se articulan, publicaciones en medios masivos, alternativos y académicos de sus actividades, así como sus intervenciones en plataformas en internet, con el objetivo de analizar los modos de articulación de actores académicos y no académicos para repensar las relaciones entre la ciencia, la tecnología, la política y la democracia a partir de estas prácticas alternativas.

En el primer apartado del presente artículo analizaremos los movimientos de (re)conexión de experiencias disociadas en las prácticas alternativas de la Red Calisas. Exploramos así la renovación de la sensibilidad respecto de las relaciones entre conocimiento, experiencia, práctica, memoria e investigación en general y en los vínculos con la agricultura familiar en particular en estas nuevas asociaciones de actores académicos y no académicos en las que se elaboran, adoptan y articulan nociones de soberanía alimentaria, agroecología, justicia alimentaria, ambiental y climática como cuestiones de preocupación y cuidado.

⁶ La traducción es nuestra.

En el segundo apartado analizamos el rol y aporte de la Calisa-FAUBA en los debates sobre los regímenes de propiedad intelectual y su aplicación a las semillas y el Programa de Rescate y Mejoramiento Participativo del Tomate Criollo (en adelante, PRMP-TC). Indagamos las experiencias, posiciones y argumentos desplegados tanto en las instancias de formación que lleva a cabo la Calisa-FAUBA como en sus publicaciones. En el contexto general de estas intervenciones y en el marco específico del PRMP-TC analizamos el uso de la licencia y la plataforma Bioleft como un mediador⁷ central en la defensa de las semillas de su potencial apropiación por grandes corporaciones y sus implicancias para la investigación del sistema alimentario y la pérdida de agrobiodiversidad en un escenario de agravamiento de los riesgos que involucra el cambio climático.

Tejiendo las redes alternativas

La agricultura familiar es un concepto en construcción en el ámbito académico y político argentino que comprende una heterogeneidad de actores⁸ y lenguajes que intervienen en su elaboración (López Castro, 2021). La trayectoria de la atención pública en Argentina hacia esta temática ha sido caracterizada en estudios sociohistóricos como errática y discontinuada (Juárez *et al.*, 2014: 53-54) en el marco del esquema agroexportador que adoptó nuestro país desde su independencia. Basta analizar la trayectoria de los últimos años para visualizar dicha caracterización: si entre 2005 y 2015 se implementó una serie de importantes políticas públicas orientadas a este sector –tales como la creación en 2007 del Registro Nacional de la Agricultura Familiar (RENAF), el establecimiento del Monotributo Social Agropecuario en 2009 y la sanción en enero de 2015 de la Ley 27.118 de Reparación Histórica de la Agricultura Familiar–, entre 2016 y 2019, en contraste, se produjo un debilitamiento de las mismas con la eliminación de la Secretaría de Agricultura de la Nación y la falta de reglamentación de la ley.

La noción de soberanía alimentaria tomó impulso en Argentina en el contexto de la crisis de 2001, inicialmente formulada por organizaciones campesinas⁹ (Montón, 2020) es retomada por diferentes facultades de universidades nacionales dando lugar a la construcción de la Red de Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria y Colectivos afines.¹⁰ Este entramado interdisciplinar de miradas y saberes pone en foco los sistemas alimentarios y las políticas de Estado vinculadas a la problemática alimentaria a escalas local, nacional e

7 En la TAR la noción de mediador aparece como opuesta a la de intermediario. Si éste transporta causalidad sin realizar transformación, el mediador en cuanto actor transforma los cursos de acción, hace hacer cosas inesperadas, se convierte en un traductor.

8 Comprende un amplio conjunto de actores que ha recibido previamente variadas identificaciones tales como campesinos, minifundistas, pequeños productores, productores agropecuarios pobres, no necesariamente compatibles entre sí (Manzanal y Schneider, 2011).

9 Para profundizar el análisis de la acción colectiva de movimientos campesinos que internacionalizan y ambientalizan su lucha a partir de los debates de la soberanía alimentaria, la agroecología y la justicia ambiental en Brasil, México y Argentina ver Pinto (2018).

10 La primera Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria se crea en la Universidad Nacional de La Plata en 2003 (Red Calisas, 2018).

internacional. Articula de este modo perspectivas desde el derecho, la nutrición, las ciencias agrarias, médicas, veterinarias, ambientales y sociales para analizar los sistemas y modelos de producción agroalimentaria en diálogo con movimientos sociales, pueblos originarios, organizaciones de mujeres rurales y urbanas, cooperativas agroecológicas, pequeños y medianos productores agropecuarios, organizaciones no gubernamentales e instituciones estatales. Las fronteras en estas redes alternativas se volvieron más fáciles de cruzar, en particular gracias a los esfuerzos de traducción de algunos actores que redefinen las fronteras como zonas de contacto antes que como una línea de separación. Son estos cruces y zonas de contacto entre diversos actores las que nos interesa describir a continuación.

En la Facultad de Agronomía de la UBA (en adelante, FAUBA), a partir de la transición democrática, estudiantes de diferentes carreras generaron un acercamiento entre el sector académico y las organizaciones campesinas. Agrupaciones estudiantiles como el Frente Amplio para una Nueva Agronomía (FANA) y el Centro de Estudiantes de la Facultad de Agronomía (CEABA) tendieron puentes que con los años se formalizarían a través de la creación de la Secretaría de Extensión de FAUBA, con proyectos de extensión financiados por la Universidad de Buenos Aires y programas de voluntariado universitario sostenidos por el Ministerio de Educación.

Un ejemplo de estos intercambios es el que se inicia entre estudiantes de la FAUBA en 2001 y la Central de las Lomitas del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) para conocer experiencias de comunidades que hasta entonces no eran abordadas en las aulas. A partir de 2013, un proyecto de extensión financiado por la UBA, permitió avanzar en el trabajo conjunto entre FAUBA y la Central de las Lomitas del MOCASE a través de una metodología de Investigación Acción Participativa con el propósito de restaurar los pastos nativos adaptados al clima y a los suelos locales para devolver estabilidad al sistema y recuperar la productividad ganadera. El trabajo en conjunto permitió revalorizar una técnica de manejo ancestral a partir de la cual se había conservado la biodiversidad de pastos nativos (Rush *et al.*, 2018).

Las experiencias de intercambio de la comunidad académica de FAUBA con organizaciones de productores familiares formalizadas como actividades de extensión desde 2010 involucran a su vez la vinculación en forma discontinua y diversa con otras instancias gubernamentales y no gubernamentales. Por ejemplo, en el programa de apoyo a la organización de Mujeres Campesinas y Aborígenes de Argentina (MUCAAR) interviene la Cátedra de Economía Agraria e involucra a la vez al Proyecto Mujer Campesina del Ministerio de Agricultura de la Nación y al Consejo Nacional de la Mujer.

La Calisa-FAUBA se crea en 2011 a partir de la iniciativa de un colectivo de estudiantes, docentes y graduados que se reúne desde el año 2000 para analizar y difundir las alternativas generadas por las organizaciones sociales, los organismos de Investigación y desarrollo entre otros programas públicos que promueven el derecho a la alimentación y al trabajo. Al celebrar una década desde su formalización, este espacio reivindica como objetivo

favorecer la articulación de las actividades de extensión, formación e investigación relacionadas con el bien común como alternativas a los modelos hegemónicos de producción, comercialización y consumo.

Con el propósito de promover un espacio de encuentro, capacitación e intercambio en el que productores familiares, cooperativas, organizaciones sociales, fábricas recuperadas, micro emprendedores urbanos, artesanos y otros emprendimientos de la economía social pudieran vincularse con consumidores acercando productos de calidad, a precios accesibles, producidos mediante trabajo digno y cuidando el ambiente, la Calisa-FAUBA impulsa junto con agrupaciones estudiantiles, autoridades, instituciones públicas y organizaciones sociales la conformación de la Feria del Productor al Consumidor (FPC) en las instalaciones de la FAUBA (Ferrari *et al.*, 2014; Anello *et al.*, 2020). La primera edición se concretó en octubre de 2013, lo que inauguró un espacio considerado clave por los integrantes de la Calisa-FAUBA para la problematización pública de los procesos de estigmatización de la agricultura familiar.

En las últimas décadas, las experiencias de resignificación de las ferias populares como espacio público (Sohn Leslie, 2017) configuraron redes formales e informales a múltiples escalas que, simultáneamente, problematizan los procesos de descalificación de la agricultura familiar y despliegan el potencial de los pequeños agricultores como proveedores de alimentos de calidad, así como sus capacidades para contribuir a la resiliencia y sostenibilidad ambiental y social de los sistemas alimentarios. Estas experiencias articulan enfoques alternativos donde priman las nociones de soberanía alimentaria, economía social y agroecología, lo que renueva y profundiza el cuestionamiento del modelo del agronegocio y sus implicancias para la efectiva realización del derecho a la alimentación en un contexto de agravamiento de los riesgos del cambio climático¹¹ (Anderson *et al.*, 2021).

En 2016, en el marco de las actividades de investigación sobre políticas públicas orientadas a la agricultura familiar en el Área Metropolitana Bonaerense (AMBA) la Calisa-FAUBA advirtió a través de declaraciones públicas con amplia difusión acerca del abandono de la asistencia a la transición agroecológica en el AMBA en el –en su momento denominado– Ministerio de Agroindustria,¹² durante el gobierno de Mauricio Macri (2015-2019). Ante esta

11 Ver el comunicado conjunto de Michael Fakhri Relator Especial sobre el Derecho a la Alimentación, David Boyd Relator Especial sobre Derechos Humanos y Medio Ambiente y Olivier de Schutter Relator Especial sobre Extrema Pobreza y Derechos Humanos realizado el 22 de septiembre de 2021 desde la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de Naciones Unidas. <https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=27512&LangID=E>

12 En contraste con los gobiernos kirchneristas (2003-2015) que permitieron visibilizar las demandas de sectores postergados como el de la agricultura familiar, la reforma institucional implementada a través de los decretos 13/15, 32/2016 y 302/2017 durante el gobierno de Macri involucró una serie de cambios en el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca que pasó a denominarse Ministerio de Agroindustria reflejando un cambio de visión que supuso un nuevo repliegue de las políticas públicas orientadas al sector de la agricultura familiar. En septiembre de 2018 nuevas transformaciones institucionales resultaron en la integración del

situación la Calisa desarrolla en forma directa e interviene en la puesta en marcha de una serie de iniciativas.

Por un lado, participa en la formulación, aprobación y ejecución del Programa de Extensión de FAUBA para el AMBA (PAMBA). Este programa en el que participan estudiantes y docentes de catorce cátedras de la FAUBA impulsa la articulación de diferentes iniciativas en marcha en un proceso de institucionalización y jerarquización de proyectos sobre desarrollo de insumos biológicos, control integrado de plagas, producción agroecológica, acceso a la calidad de agua, comercialización y comunicación. Para la elaboración de este programa, docentes, investigadores, extensionistas y estudiantes trabajaron durante meses en el relevamiento de antecedentes sobre los proyectos en marcha y para definir una estrategia de trabajo conjunta. Este proceso permitió visibilizar la cantidad de organizaciones¹³ con las que la FAUBA estaba trabajando y encontrar líneas en común para profundizar las relaciones entre modos alternativos de producción de alimentos en el AMBA y la comunidad académica de FAUBA. Entre los objetivos del programa se destaca promover el vínculo entre las actividades de formación, extensión e investigación, así como extender el derecho a la universidad de las comunidades participantes en el programa.

Por otra parte, en febrero de 2017, en el marco del Programa de Extensión en el AMBA, la Calisa impulsa el “Proyecto Piloto Sistema Participativo de Garantía” (en adelante, SPG) a través del cual propone fortalecer y contribuir a la sostenibilidad de los complejos procesos de Transición Agroecológica junto a productores y consumidores de la FPC. Con la participación de organismos y/o programas de extensión, asistencia y desarrollo, productores agrarios y consumidores elaboran indicadores que caracterizan los cambios productivos, ecológicos, económicos, sociales y organizativos logrados en cada unidad en el proceso de cambio de su modo de producción, su vínculo con el ambiente y con los consumidores. A través de visitas periódicas a las unidades de producción se evalúan las actividades realizadas y a realizar, se hace un seguimiento de los cultivos y se identifican demandas de investigación, formación, organización y políticas públicas que se requieren para la sostenibilidad de estos procesos de transición. A diferencia de otros sistemas de certificación, la

Ministerio de Agroindustria convertido en Secretaría dentro del organigrama del Ministerio de Producción en el que la Agricultura Familiar es asignada a una Sub-secretaría. Esta situación significó un retroceso respecto de la creación de la Secretaría de Agricultura Familiar de la Nación a partir del Decreto 1030/2014 orientado a acompañar los procesos de fortalecimiento del sector e impulsar la complementación y diversificación de las economías regionales y las relaciones institucionales con las organizaciones de la Agricultura Familiar.

13 Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI), Cooperativa Unión de Trabajadores de la Tierra (UTT), Asociación de Productores la 1610, Mesa de Organizaciones de la Agricultura Familiar de la Provincia de Buenos Aires, Cooperativa Agropecuaria Productores Familiares de Cañuelas Ltda., Asociación Civil Puente Verde, Cooperativa de consumo “La Yumba”, Cooperativa de Trabajo “Colectivo Solidario”, Cooperativa de Trabajo Iriarte Verde, Cooperativa de Trabajo Don Eduardo, Fundación “Proyecto Pereyra”, Colectivo “La Pirka”, Morón Surco, Cooperar- Confederación Cooperativa de la República Argentina, Red Cooperativas de Liberados y la Asociación Civil Nuevo Concepto Penal.

<http://sobrelatierra.agro.uba.ar/fuerte-impulso-a-la-extension-universitaria-en-el-amba/>

dimensión participativa del SPG supone un proceso que más allá de auditar y supervisar se orienta a “acompañar un proceso para que sea posible”.¹⁴

Simultáneamente la Calisa-FAUBA, planifica y desarrolla el Proyecto “Bolsón Soberano”. Se trata de un sistema de comercialización directo productor-consumidor de verdura de estación producida en procesos de transición agroecológica. En el marco del proyecto se realizan asambleas trimestrales con productores y consumidores para definir el precio justo para todos los integrantes de la cadena.

Estos son algunos de los programas y proyectos que la Calisa-FAUBA tenía en marcha en 2018 al momento en que es invitada a participar en el Programa de Rescate y Mejoramiento Participativo del Tomate Criollo (PRMP-TC). En el apartado que sigue abordaremos la cuestión de la agrobiodiversidad poniendo en foco el debate público y las controversias sobre políticas y regímenes de propiedad intelectual y su aplicación a las semillas. Analizamos el rol de la Red Calisas en general y la Calisa-FAUBA en particular en los debates sobre esta cuestión considerando las implicancias del PRMP-TC y la iniciativa Bioleft.

Controversias en torno a la cuestión de la propiedad intelectual y la agrobiodiversidad

El programa RMP-TC echa luz sobre varios problemas que afectan la agrobiodiversidad en Argentina. Las variedades de tomate que se sembraban hace varias décadas no solo no estaban disponibles para productores y consumidores sino tampoco para los investigadores. La génesis del programa RMP-TC, según señala su coordinador Fernando Carrari de la Cátedra de Genética de FAUBA y del IFIBYNE-CONICET,¹⁵ fue una necesidad de investigación. A fin de recuperar estos recursos genéticos que pertenecían al acervo cultural de la horticultura argentina antes del advenimiento de la horticultura moderna –que involucró la estandarización de la producción del agro, el “mejoramiento genético” y la creciente tecnificación– fue necesario que los investigadores recurrieran a bancos de germoplasma de Estados Unidos y Alemania.

Luego de obtener semillas de 120 variedades de tomate de los bancos del hemisferio norte un equipo de investigadores, docentes, productores, estudiantes y vecinos voluntarios se sumaron al programa de rescate para realizar ensayos de campo en las parcelas experimentales de la FAUBA. Los frutos obtenidos fueron objeto de la primera degustación realizada en conjunto con el Laboratorio de Tecnología de Alimentos en la Feria del Productor al Consumidor en marzo de 2019.

Esta degustación permitió reunir a más de 500 consumidores cada uno de los cuales probó cinco variedades de tomate a las que otorgó puntajes en relación a un conjunto de

¹⁴ Carlos Carballo, fundador de la Calisa-FAUBA, <http://sobrelatierra.agro.uba.ar/avanza-una-certificacion-academica-para-la-agroecologia/>

¹⁵ Entrevista realizada el 16 de julio de 2020.

parámetros tales como aroma, sabor y textura. La degustación incluyó, junto a los tomates antiguos, entradas testigo con tomates que se comercializan en la actualidad. Los resultados preliminares del estudio fueron contundentes: “la muestra testigo (comprada en la verdulería) fue la peor rankeada, obtuvo un puntaje promedio de 3,9 sobre 10 para el gusto. En cuanto a los tomates recuperados, más del 20% superó un puntaje promedio de 7. El resto de las variedades tuvo resultados entre 5 y 7 puntos.”¹⁶

Entre los frutos que generaron más semillas en los ensayos y las variedades que obtuvieron los mejores puntajes en el ranking de caracteres sensoriales 12 variedades fueron seleccionadas para la distribución de semillas a productores hortícolas. En este sentido en septiembre de 2019 durante la entrega del Bolsón Soberano y durante la edición de la FPC-FAUBA más de 200 productores, muchos de ellos participantes del Programa de Extensión de FAUBA para el AMBA, se registraron en la plataforma Bioleft, recibieron semillas y se comprometieron a sembrar, multiplicar y devolver semillas de tomate criollo, manteniendo su información genética siempre abierta y circulando.

La apropiación de semillas y recursos fitogenéticos por parte de las corporaciones del agronegocio y la imposición de regímenes de propiedad intelectual sobre el material genético de las plantas a través de tratados internacionales y legislaciones nacionales así como su impacto sobre la agricultura familiar han sido objeto de un creciente esfuerzo de documentación y cuestionamiento por parte de la comunidad académica (Kleinman y Kloppenburg, 1988; Kloppenburg, 2005; Tansey y Rajotte, 2008; Peschard, 2016; Peschard y Randeria, 2020; Mooney, 2018a, 2018b; Silva Garzón y Gutiérrez Escobar, 2020; Lapegna y Perelmuter, 2020; Seufert, Boselli y Mori, 2021), los movimientos sociales¹⁷ y las organizaciones no gubernamentales¹⁸ tanto en el norte como en el sur global.

La agrobiodiversidad como problema y el desafío de su sostenibilidad para garantizar la seguridad/soberanía alimentaria ha recibido considerable atención en las últimas décadas. En cambio, la investigación académica del rol de las redes de intercambio de semillas para la sostenibilidad de la biodiversidad de los cultivos es más reciente (Pautasso *et al.*, 2013). La imposición de regímenes de propiedad intelectual sobre el material genético de las plantas ha obstaculizado de manera significativa la circulación de semillas entre los agricultores. Al respecto, estudios recientes (Pautasso *et al.*, 2013) sugieren la importancia de incrementar la articulación entre investigadores, agricultores, elaboradores y responsables de políticas públicas para profundizar el conocimiento sobre el rol del intercambio de semillas en las dinámicas que sostienen la agrobiodiversidad de los sistemas agroalimentarios y su potencial en escenarios de cambio climático.

16 <http://sobrelatierra.agro.uba.ar/12-tomates-recuperados-lideran-en-el-ranking-de-los-mas-sabrosos/>

17 <https://viacampesina.org/es/tratado-sobre-semillas-la-vcampesina-declaraci/>

18 <https://grain.org/es/category/540>

En la Argentina, entre las actividades que desarrollan las cátedras de universidades nacionales que integran la Red Calisas, como parte de la construcción de la soberanía alimentaria junto a las organizaciones de la agricultura familiar campesina e indígena, es posible identificar diversas iniciativas orientadas a la defensa de las semillas nativas. Desde la organización de Jornadas dedicadas a la discusión de políticas públicas y leyes de semillas hasta la participación en Ferias Provinciales de Semillas Nativas y Criollas o Ferias de Intercambio de semillas y saberes. Un ejemplo de estas propuestas es la conformación de la Red de Recuperadores de Semillas locales, criollas y tradicionales de uso comunitario “Guardianes de Semillas” en el Parque Pereyra Iraola de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) (Red Calisas, 2018: 70-73).

En la agenda de la Calisa-FAUBA el análisis de la legislación actual sobre semillas y de anteproyectos de modificación en Argentina y otros países de América Latina es una línea de investigación que ocupa un lugar destacado.¹⁹ A la vez, en el análisis que realiza el fundador de la Calisa, autor de la publicación *Soberanía Alimentaria y Desarrollo* (2018) de la “Ley de Agricultura Familiar” destaca el tratamiento de la problemática de las semillas en esta norma jurídica. En este sentido atrae la atención hacia las funciones que la ley asigna al “Centro de Producción de Semillas Nativas” (CEPROSENA) que crea en el ámbito del Ministerio de Agricultura (Carballo 2018: 69).

Por otra parte, desde sus inicios, la Calisa-FAUBA participa en ferias de intercambio de semillas en defensa de las semillas locales y tradicionales. La promoción de estas redes alternativas de recuperación y multiplicación de semillas nativas está presente tanto en sus actividades de difusión en medios como en sus cursos de formación y viajes de estudio junto a la problematización de la dependencia en Argentina de mercados cada vez más globalizados y concentrados para la provisión de semillas comerciales (Carballo, 2018: 32).

En los últimos años, firmas a lo largo de todas las cadenas de suministro agroalimentarias se han fusionado adquiriendo una a otras, formando gigantes mega-corporaciones (Clapp, 2021). En el análisis académico, estos procesos –que se aceleran desde comienzos del siglo XXI– son conceptualizados como una profunda reconfiguración del sistema alimentario mundial. Específicamente el sector de la industria semillera y agroquímica genera intensa preocupación entre 2015 y 2018 cuando se producen tres grandes fusiones en un sector dominado por seis grandes firmas desde comienzos de la década del 2000 que en 2018 se redujo a tres (Monsanto-Bayer, Du Pont-Dow Chemical y ChemChina-Syngenta) que dominan el 60% del mercado mundial de semillas y contribuyen a reducir la diversidad genética de los cultivos. Esta pérdida de biodiversidad repercute de manera desfavorable en la resiliencia de los sistemas alimentarios, al volverlos más vulnerables ante el agravamiento del cambio climático (Carballo, 2018: 32; Howard, 2016; Clapp, 2021).

19 CALISA – FAUBA Informe anual 2014-2015, <https://www.calisafauba.com/historia>.

En este escenario, en noviembre de 2018, Gustavo Schrauf el titular de la Cátedra de Genética y Director del Criadero 'Cultivos del Sur' de la FAUBA, es invitado como expositor al curso de Soberanía Alimentaria y Desarrollo de la Calisa-FAUBA a presentar una iniciativa alternativa: el mejoramiento participativo.²⁰ El invitado explicó que se trata de una propuesta que se configura a partir de una serie de vínculos que se establecen entre instituciones de educación superior e investigación y organizaciones de la agricultura familiar a partir de las discusiones en torno a la ley de semillas, en respuesta a la tendencia mundial a la concentración de la agroindustria. En esta clase, una de las últimas del curso 2018, el expositor sintetiza el proceso de concentración refiriendo a la compra en 2005 de empresas semilleras por parte de las empresas transnacionales de agroquímicos. Monsanto compra 27 empresas, Bayer 21, Dow Chemical 12, Dupont 51 y la fusión de Syngenta y Nidera 20. Esta concentración entre otras cosas implicó una reducción considerable del número de programas de mejoramiento de semillas. Muchas de las empresas compradas por estas corporaciones transnacionales eran empresas argentinas con programas de mejoramiento local.

En respuesta a estos procesos de concentración, surgen desde principios de la década del 2010, en distintas partes del mundo, grupos de fitomejoradores, organizaciones campesinas e indígenas y académicos preocupados por el modo en que los derechos de propiedad intelectual están siendo usados en relación a las semillas. Inspirados en los enfoques de "código abierto" como modelo de desarrollo en comunidades de software libre, conforman iniciativas de semillas de código abierto en países de América, Europa, Asia y África que establecen hacia fines de la década la Coalición de Iniciativas de Semillas de Código Abierto (GOSSI por sus siglas en inglés).

En la Argentina, a comienzos de 2018 un equipo interdisciplinario conformado por especialistas en economía, agronomía, ambiente, genética, derecho y propiedad intelectual, producción e investigación colaborativa y comunicación desarrolla Bioleft. Esta comunidad de intercambio y mejoramiento de semillas abiertas vincula saberes locales y conocimiento científico, en respuesta a la amenaza que representa la concentración de la industria semillera. Surge como proyecto en el Centro de Investigaciones para la Transformación (CENIT) de la Escuela de Economía y Negocios de la Universidad Nacional de San Martín, en el marco del proyecto global "Transformative pathways to sustainability".

Bioleft se convierte de esta forma en un mediador central de estas redes alternativas en tanto diseña un instrumento legal, específicamente una licencia para transferir semillas abiertas para investigación, desarrollo y registro de nuevas variedades que incluye una cláusula viral que estipula que las mejoras que se deriven de material Bioleft serán también Bioleft, es decir abiertas. A la par, con el propósito de apoyar un modelo de mejoramiento

20 <https://www.calisafauba.com/curso-sa-y-d-clase5>

alternativo abierto y colaborativo, con una gran diversidad de participantes, Bioleft desarrolla una plataforma web para registrar y mapear las variedades de semillas que se intercambian y sus mejoras. En este sentido, Bioleft impulsa la formación de un banco de semillas vivo y una red de campos de experimentación.²¹

En agosto de 2018, los integrantes de la Cátedra de Genética de la FAUBA transfirieron con la licencia de protección de código abierto Bioleft una nueva variedad de planta forrajera *Melilotus albus* a representantes de la Organización de las Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina (ONPIA) y a la Federación de Organizaciones Nucleadas en la Agricultura Familiar (FONAF). El *Melilotus* es una leguminosa que tiene tolerancia al estrés ambiental y tiene la virtud de ser productivo en condiciones desfavorables. No solo se adapta a ambientes salinos, inundables, sino que a su vez es tolerante a la sequía y a bajas temperaturas. La transferencia de este material genético fue la primera realizada bajo la licencia Bioleft en Argentina.

Antes del surgimiento de Bioleft, cuando la FAUBA desarrollaba un material genético hacía un convenio con una empresa semillera que financiaba parte del desarrollo y obtenía a cambio la exclusividad de la venta del producto. La alternativa que surge con la creación de la plataforma Bioleft permite inscribir las semillas para protegerlas y mantenerlas accesibles y en circulación. El compromiso de los productores a los que se transfieren las semillas de código abierto es devolver semillas a la FAUBA con el propósito de que esta pueda continuar distribuyéndolas a otros productores, formando una cadena virtuosa de multiplicación del material.

Por su dinámica, los programas de mejoramiento participativo dan lugar a procesos iterativos de mejoramiento en un diálogo entre fitomejoradores y pequeños y medianos productores poniendo en foco las diferentes necesidades y problemáticas que los afectan. Estas nuevas formas de asociación, entre investigadores de la comunidad académica, la comunidad de fitomejoradores en general y en el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) en particular y los pequeños y medianos productores, presenta un potencial muy prometedor en términos de multiplicación de campos de experimentación, de testeo de variedades de semillas en condiciones y manejos diversos y de co-diseño de variables relevantes para la observación y la devolución de información agronómica útil para el mejoramiento participativo.

Entre las ideas que surgieron y que resulta posible promover en la investigación en estos nuevos colectivos se destaca el desarrollo de cultivos perennes. Los cultivos perennes son aquellos que una vez realizada la siembra permiten obtener varias cosechas. Algunos presentan períodos de vida muy largos que se pueden extender más allá de 25

21 Gustavo Schrauf, titular de la Cátedra de Genética de la FAUBA, Director del criadero "Cultivos del Sur de FAUBA e integrante del equipo de BIOLEFT, entrevista realizada el 13 de agosto de 2020.

años continuos, tiempo durante el cual pueden obtenerse varias cosechas, ya sea cíclicas o continuas, dependiendo del tipo de plantación (Batello, Wade, Cox, Pogna, Bozzini y Choptiany, 2014). Hay movimientos de redes alternativas de la alimentación multiescalares orientados a reconocer y revitalizar el rol de este tipo de cultivos largamente desatendidos. Los cultivos perennes como actores y mediadores no humanos son reconocidos de manera creciente por su capacidad de conferir múltiples beneficios a los sistemas alimentarios al contribuir a la captura y uso eficiente de agua y nutrientes, al secuestro de carbono y a la sustentabilidad de los ecosistemas del suelo, como señalan investigaciones recientes (Batello, Wade, Cox, Pogna, Bozzini, Choptiany y 2014). A pesar de su valor para los productores, estos cultivos fueron marginalizados por la industria semillera desvalorizados por no ser “un buen negocio”,²² ignorando el potencial de los cultivos perennes para enfrentar diversos desafíos ambientales en agricultura desde un abordaje multifuncional estos cultivos reciben escasa atención en la literatura científica. A pesar de su relevancia para la seguridad nutricional y la mitigación del cambio climático ocupan apenas el 6% de las tierras cultivables del mundo (Toensmeier, Ferguson, Mehra, 2020). Este actor no humano desacreditado ha sido excluido de los campos en general y del campo de la investigación científica en particular.

En la Argentina, si bien la discusión académica sobre la agroecología y la soberanía alimentaria está presente desde hace tiempo, la pandemia global por COVID-19 multiplicó la presencia de estos debates en la escena pública. En tiempos de pandemia, la agroecología y la soberanía alimentaria pasaron a ser temas recurrentes no sólo para organizaciones del campo popular y de la dirigencia política sino para crecientes grupos de consumidores urbanos (Poggi y Pinto, 2021). Por un lado, el debate acerca de la soberanía alimentaria se incrementó consolidándose como “cuestión de preocupación” (Latour, 2008) en agendas cada vez más amplias que exceden el ámbito académico y al sector agrícola. Por el otro, los hábitos de consumo de alimentos pre-pandemia se vieron modificados con el aumento de la visibilización de los productos agroecológicos.

Investigaciones recientes en trece países que abordan el impacto del COVID-19 sobre los sistemas alternativos y locales de alimentación (Nemes *et al.*, 2021) sugieren que la combinación de innovaciones sociales y tecnológicas que emergieron en estas redes alternativas han creado o respaldado transiciones sostenibles en los sistemas de producción y consumo. Estos estudios echan luz sobre el aumento del involucramiento de la ciudadanía y el incremento de la atención y el interés por parte de hacedores de política pública que ha dado lugar a la extensión del alcance de estas redes y a la participación y el compromiso de nuevos actores en prácticas más sostenibles.

22 Gustavo Schrauf, titular de la Cátedra de Genética de la FAUBA, Director del criadero “Cultivos del Sur de FAUBA e integrante del equipo de BIOLEFT, entrevista realizada el 13 de agosto de 2020.

Reflexiones finales: formas alternativas de habitar la universidad, producir y evaluar conocimiento

Esta presentación de resultados de una exploración en curso de redes alternativas de investigación, formación, producción, certificación, comercialización y consumo de alimentos en Argentina, centrada en la construcción colectiva de dispositivos que estas redes impulsan en sus trayectorias de asociación y articulación, atrae la atención hacia las lógicas y éticas del cuidado que las caracteriza. La descripción preliminar de los movimientos de revinculación de experiencias disociadas, tanto en los cruces del entramado multidisciplinar de la red Calisas, como en las dinámicas de institucionalización de asociaciones entre actores académicos y no académicos en el caso de la Calisa-FAUBA, sugiere la experiencia de hábitos atentos (Latour, 2013: 254-274) en los actores que componen estas redes, centrados tanto en el reconocimiento como en la remediación de procesos de marginalización de capacidades de cuidado de diversos actores-red humanos y no humanos. En este sentido, estas asociaciones no solo construyen memorias activas compartibles, sino que sus cursos de acción e innovación instauran nuevas y permanentes exigencias políticas.

A la vez, como sugiere el caso de la Calisa-FAUBA, estas redes prefiguran nuevas formas de habitar la universidad en las que se intensifican no solo las asociaciones entre actores académicos y no académicos sino también los vínculos entre actividades de formación, extensión e investigación de grado y posgrado. Las actividades de investigación, seguimiento y monitoreo de políticas públicas orientadas a la agricultura familiar en el AMBA, en el ámbito de la Calisa-FAUBA, no solo hacen posible observar, constatar, difundir y advertir acerca del abandono de la asistencia a la transición agroecológica sino que impulsan una dinámica de institucionalización y articulación de proyectos e iniciativas en marcha en catorce cátedras de la FAUBA que, junto a productores y consumidores, contribuyen a fortalecer la sostenibilidad de complejos procesos de transición agroecológica en un momento de repliegue estatal.

A la consideración de la degradación de la calidad del agua, la tierra y los suelos como cuestiones problemáticas que abordan estas redes alternativas y las iniciativas de control integrado de plagas y desarrollo de insumos biológicos, que promueven como parte de la transición agroecológica para enfrentar estas problemáticas, se suma la reflexión atenta sobre la pérdida de biodiversidad en escenarios de cambio climático. La articulación de actores diversos en una serie de iniciativas como el Programa de Rescate y Mejoramiento Participativo del Tomate Criollo, la licencia y plataforma Bioleft y la incipiente línea de investigación sobre semillas perennes configuran experiencias orientadas a contribuir a los debates sobre las transiciones socioambientales necesarias y posibles para favorecer la resiliencia de los sistemas alimentarios y estimular las capacidades de cuidado de la vida de actores-red humanos y no humanos.

Referencias bibliográficas

- Anderson, Colin Ray; Chappell, M. Jahi; Kiss, Csilla y Pimbert, Michel Patrick (2021). *Agroecology Now! Transformations towards more just and sustainable food systems*. Cham, Springer.
- Anello, María Cecilia; Rodríguez, Verónica; Bunge, María Marta; Wright, Eduardo y Carballo, Carlos (2020). “Soberanía Alimentaria y Economía Social. La Feria del Productor al Consumidor en la Facultad de Agronomía – UBA- 2015-2019”, *Revista Americana de Empreendedorismo e Inovacao*, Vol.2, No. 1.
- Batello, Caterina; Wade, Len, Cox, Stan; Pogna, Norberto; Bozzini, Alessandro y Choptiany, John (2014) *Perennial Crops for Food Security. Proceedings of the FAO Expert Workshop*. Roma, FAO.
- Carballo, Carlos (2018). *Soberanía Alimentaria y Desarrollo: Caminos y Horizontes en Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mónadanomada.
- Clapp, Jennifer (2021). “The problem with growing corporate concentration and power in the global food system”, *Nature food*, Vol.2, pp. 404-408.
- Clapp, Jennifer y Moseley G. William (2020). “This Food crisis is different: COVID-19 and the fragility of the neoliberal food security order”, *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 47, N° 7, pp. 1393-1417.
- Ferrari, Carolina; Rodríguez, Verónica; Seba, Nicolás; Carballo, Carlos; Bunge, María y Boucau, Felipe (2014). “Experiencias y construcción de la “Feria del Productor al Consumidor” en la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires”, en: *Jornadas “La viabilidad de los ‘inviabiles’*. Estudios, debates y experiencias sobre formas de producción alternativas al modelo concentrador en el agro”, Universidad Nacional de Quilmes, 13 noviembre.
- Howard, Philip (2016). *Concentration and Power in the Food System: Who controls what we eat?* New York, Bloomsbury.
- Juárez, Paula; Gisclard, Marie; Goulet, Frederic; Cittadini, Roberto; Elverdin, Julio; Patrouilleau, Mercedes; Albaladejo, Christophe y González, Edgardo (2014). “Argentina: Políticas de agricultura familiar y desarrollo rural”, en: Sabourin, Eric; Samper, Mario; Sotomayor, Octavio (Coord.), *Políticas públicas y Agriculturas familiares en América Latina y el Caribe: Balance, desafíos y perspectivas*. Santiago de Chile, CEPAL. pp. 51-73.
- Kleinman, Daniel Lee y Kloppenburg, Jack (1988). “Biotechnology and University-Industry relations: Policy Issues research and the ownership of intellectual property at a Land Grant University”, *Policy Studies Journal*, Vol. 17, N° , pp. 83-97.
- Kloppenburg, Jack Ralph (2005). *First the seed. The political economy of plant biotechnology 1492-2000*. Madison, The University of Wisconsin Press.
- Lapegna, Pablo y Perelmuter, Tamara (2020). “Genetically modified crops and seed/food sovereignty in Argentina: scales and states in the contemporary food regime” *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 47, N° 4, pp. 700-719.
- Latour, Bruno (2013). *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos*. Buenos Aires, Paidós.

- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.
- López, Ann Aurelia (2007). *The farmworkers' journey*. Berkeley, University of California Press.
- Lopez Castro, Natalia (2021). "Agricultura familiar (Argentina, 2000-2019)", en: Salomón, Alejandra y Muzlera, José (eds.) *Diccionario del Agro Iberoamericano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo. pp. 39-44.
- Maggio, Andrea (2017). *CIPAF 10 años: memoria institucional y experiencias de investigación acción participativa con la agricultura familiar*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, INTA.
- Manzanal, Mabel y Schneider Sergio (2011). "Agricultura Familiar y Políticas de Desarrollo Rural en Argentina y Brasil (análisis comparativo, 1990-2010)", *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios*, N° 34, pp. 35-71.
- Mooney, Pat (2018a). *Blocking the chain. Industrial food chain concentration, Big Data Platforms and food sovereignty solutions*. Val David, Canada, ETC GROUP.
- Mooney, Pat (2018b). "What's cooking for climate change? Techno-fixing dinner for 10 Billion", *Bulletin of Atomic Scientists*, Vol. 74, N° 6, pp. 390-396.
- Monton, Diego (2020). "Soberanía alimentaria. (América Latina, 1996-2020)", en: Salomón, Alejandra; Muzlera, José (eds.) *Diccionario del Agro Iberoamericano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo. pp. 965-970.
- Nemes, Gusztáv; Chiffolleau, Yuna; Zollet, Simona; Collison, Martin; Benedek, Zsófia; Colantuono, Fedele; Dulsrud, Arne; Fiore, Mariantonietta; Holtkamp, Carolin; Kim, Tae-Yeon; Korzun, Monika; Mesa-Manzano, Rafael; Reckinger, Rachel; Ruiz-Martínez, Irune; Smith, Kiah; Tamura, Norie; Viteri, María Laura y Orbán, Éva (2021). "The impact of COVID-19 on alternative and local food systems and the potential for the sustainability transition: Insights from 13 countries", *Sustainable Production and Consumption*, Vol. 28, pp. 591-599.
- Pautasso, Marco; Aistara, Guntra; Barnaud, Adeline; Caillon, Sophie; Clouvel, Pascal; Coomes, Oliver; Deletre, Marc; Demeulenaere, Elise; De Santis, Paola y Döring, Thomas (2013). "Seed exchange networks for agrobiodiversity conservation. A review", *Agronomy for Sustainable Development*, Vol. 33, N° 1, pp. 151-175.
- Pengue, Walter (2005) "Transgenic Crops in Argentina: The Ecological and Social Debt", *Bulletin of Science, Technology & Society*, Vol.25, N°. 4, pp. 314-322.
- Peschard, Karine y Randeria, Shalini (2020). "Keeping seeds in our hands: the rise of seed activism", *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 47, N° 4, pp. 613-647.
- Pinto, Lucas Henrique (2020). "Agroecología y recampesinización cualitativa en el agro argentino contemporáneo (2014-2019)", *Boletín de Estudios Geográficos*, Vol. 113, pp. 161-180.
- Pinto, Lucas Henrique (2018). "Movimientos sociales populares frente al Tercer Sector: estudio comparado de organizaciones campesinas de Brasil, Argentina y México", *Letras Verdes Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, Vol. 23, pp. 133-156.
- Poggi, Marina y Pinto Lucas Henrique (2021). "Visibilización de la agroecología periurbana

durante la pandemia: el uso de las redes sociales para la militancia del plato”, *Revista TOMO*, Vol. 38, pp. 215-249.

Red de Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria y Colectivos Afines (2018). *Red Calisas. Tejiendo redes para la Soberanía Alimentaria. Compartiendo saberes y experiencias en torno a la creación de las Cátedras Libres de Soberanía Alimentaria y Colectivos afines de la Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Mónadanomada.

Rush, Pablo; Frey, Ana; Marengo, Claudia; Popper, Azul; Rall, Steve y Couso, Luciana (2017). “Restauración participativa del estrato herbáceo en bosques xerofíticos del gran chaco americano”, *Cadernos de Agroecología*, Vol. 13, Nro. 1.

Sarandón, Santiago y Flores, Claudia (2021). “Agroecología. (América Latina, 1989-2020)”, en: Salomón, Alejandra; Muzlera, José (eds.) *Diccionario del Agro Iberoamericano*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo. pp. 51-56.

Silva Garzón, Diego y Gutiérrez Escobar, Laura (2020). “Revolturas: resisting multinational seed corporations and legal seed regimes through seed-saving practices and activism in Colombia”, *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 47, N° 4, pp. 674-699.

Seufert, Philip; Boselli Mariapaola y Mori Stefano (2021). *Recuperar el ciclo de la sabiduría: Luces para realizar el derecho a las semillas. Guía para la implementación de los derechos del agricultor*. Grupo de trabajo sobre biodiversidad agrícola del Comité Internacional de Planificación para la Soberanía Alimentaria (CIP), FIAN Internacional y el Centro Internazionale Crocevia, acceso electrónico: https://www.fian.org/files/files/GUIA_Implementacion-DA_ESP_final.pdf, 5 enero.

Sohn Leslie, Isaac (2017). “Improving farmers’ markets and challenging neoliberalism in Argentina”, *Agriculture and Human Values*, Vol. 34, N° 3, pp. 729-742.

Toensmeier, Eric; Ferguson, Rafter y Mehra, Mamta (2020) “Perennial vegetables: A neglected resource for biodiversity, carbon sequestration, and nutrition”, *PLoS ONE*, N° 15, Vol. 7.

ARTÍCULOS LIBRES

El *under* y la disposición contracultural

Buenos Aires, década de 1980

Mariana Cerviño¹

Resumen

El artículo analiza las propiedades sociales de los actores centrales del *under* porteño desde un punto de vista disposicional. Hace foco en las continuidades entre la experiencia de la homocidad y el espacio de la contracultura que emerge en la post dictadura en la Argentina (1984-1989). La investigación se basa en diferentes fuentes: entrevistas en profundidad, archivos, análisis de obras del período y publicaciones del activismo gay. A partir de las trayectorias de tres artistas representativos de la década de 1980, se exploran las siguientes dimensiones: 1. el tipo de sociabilidad, derivada del universo homosexual clandestino hasta, aproximadamente, los años noventa; 2. la tradición selectiva homoerótica, nutrida por referentes nacionales e internacionales; 3. la moral, constituida en torno a la autoridad del propio grupo que relativiza la de la sociedad en su conjunto. En tanto disposiciones de los actores, determinados rasgos colectivos favorecieron estrategias de ingreso en el campo del arte basadas en una relación no instrumental con la cultura letrada que permitió a actores sin herencias culturales significativas el cuestionamiento del canon vigente.

PALABRAS CLAVE: Campo cultural de Buenos Aires, 1980, post dictadura, contracultura, disposiciones

The Under and the countercultural disposition. Buenos Aires, in the eighties

Abstract

This paper analyzes continuities and transferences between de homo-gay experience and the counter cultural space that appears in the post dictatorial period in Argentina (1984-1989). The research is based on different sources: deep interviews, documentary sources, the analysis of art works from the period and advocacy publications. I explore the trajectories of three representatives artists of the eighties, three dimensions: 1. a type of sociability derived from the homosexual universe, hidden until approximately the mid-90s; 2. selective

¹ CONICET - UBA, Orcid: 0000-0002-7759-2433, (marianacerv@gmail.com)

homoerotic tradition, encouraged by national and international models; 3. morality, constituted around the authority of the group itself. As dispositions of actors, these collective traits favored entrance strategies, based on a non-instrumental relationship with the lettered culture allowed actors with no significant cultural inheritance to contest the cannon.

KEY WORDS: Buenos Aires cultural field, eighties, post dictatorship, counterculture, dispositions.

P. Pank: -¿Y la ruptura de ustedes, por dónde viene?

A. Urdapilleta: -Nosotros estamos rotos desde el principio.

La Peli de Batato, 2011 [00: 01:22]

Introducción

Las políticas represivas de la última dictadura militar entre 1976 y 1983 afectaron profundamente el funcionamiento del campo cultural argentino, que había alcanzado en las décadas precedentes un alto grado de vitalidad y dinamismo. Incluso entre los artistas que no hubieron de sufrir la persecución directa, tuvo efectos poco visibles, pero que alteraron enormemente el funcionamiento de ese espacio.

La restricción de la sociabilidad a pequeños grupos, puertas adentro, resultado del efecto atomista sobre la vida social generado por la dictadura (Calveiro, 1998), limitó los márgenes de autonomía del campo. En esa misma dirección, los criterios de selección exacerbaban sus sesgos arbitrarios en las instituciones centrales, no ajustados a procedimientos transparentes sino a la decisión de individuos cuyo acceso al poder debían a relaciones personales. Por último, estos elementos, entre otro tipo de restricciones, produjeron la homogeneización de los tipos sociales de artistas y de estéticas en circulación.

Desde mediados de la década de 1980, el campo cultural de Buenos Aires exhibe ya los efectos del retorno de la democracia. La circulación de arte en espacios no tradicionales, la revitalización de las relaciones sociales entre los productores y la emergencia de nuevos lenguajes son algunos de los indicadores que permiten identificar un proceso de democratización que, aunque débil aún en las instituciones centrales, se manifiesta con fuerza en los bordes de ese espacio.

El campo se divide, progresivamente, entre dos espacios diferenciados a partir del año 1984. Por un lado, el circuito oficial de arte contemporáneo y por otro, una nueva red de lugares, por lo general nocturnos, que conforman el llamado *under* de la ciudad de Buenos Aires.² En el primero de ellos, una articulación de criterios, individuos y estilos privilegia un tipo de artista, el más apto para triunfar bajo las condiciones que se le imponen. El campo

² Como señala Soledad López (2016), se ha establecido de común acuerdo referirse a este circuito cultural alternativo como el *underground* porteño de la década de 1980 (Rosa, 2015; Lopez, 2016; Lucena y Laboreau, 2016).

del arte propiamente dicho recibe de los años de la dictadura la arbitrariedad de unos pocos individuos cuya legitimidad comenzó a menguar conforme avanzaron las exigencias de racionalidad desprendidas de una sociedad más democrática. El carácter restrictivo de ese espacio social se había recrudecido en el régimen anterior debido a la debilidad de los productores para imponer sus propias reglas; por lo que se alentó un arte adaptado a criterios internacionales y/o a la tradición local de la gran pintura argentina. Ciertas destrezas académicas, sin excepción, son requeridas para capturar el reconocimiento de quienes monopolizan los beneficios simbólicos y materiales del campo; a falta de la capacidad de los productores para imponerse por sí solos en tales condiciones –dispersos y con pocas interacciones bajo el régimen dictatorial–, dependen del poder de consagración de unos pocos directores de museos y críticos de arte. También débiles como para generar novedades, éstos se limitan a consagrar lo que ya está consagrado.

La obturación y –al mismo tiempo– debilidad global de ese espacio central es una de las condiciones para la emergencia del segundo espacio al que nos referimos: un mundo paralelo con sus propias reglas, su propia moral, su propia tradición y estética. Es por aquí que hace su ingreso al campo cultural un nuevo tipo de productor, gracias a una conjunción extraordinaria de condiciones que debilitan los derechos de entrada (Mauger, 2006) a este espacio usualmente expulsivo de este tipo de agentes. Las transformaciones estéticas del período van de la mano de la ampliación de los rasgos sociales incluidos en el medio de lo que se considera la cultura legítima.

Dentro de las condiciones simbólicas excepcionales de este período, no es menor el rol habilitador que jugaron las expectativas que generaba el advenimiento de la democracia. Expectativas que, más allá de su ajuste o desajuste respecto a la realidad que sobrevendrá, expanden los límites de lo posible para grupos normalmente desaventajados. Dos valores circulaban entonces con inusitada fuerza: la libertad y la novedad. Ambos valores, si bien extensivos a todos, fueron vividos por los agentes periféricos de acuerdo a su propio “sentido práctico”. Por un lado, libertad de proyectar opciones vitales que no se corresponden con sus condiciones de origen. Las barreras mentales, que suelen disuadir a ciertos sujetos de buscar un destino de artista, tuvieron en este período una fuerza menor. Junto con el declive de los centros, uno de los mecanismos de cierre de ese espacio fue también debilitado. Ante la caída de esas autoridades, los grupos “outsider” se constituyeron como autoridad alternativa, con una fuerza social capaz de enfrentar los criterios y beneficios que podían otorgar los actores hasta entonces hegemónicos.

Con respecto al valor de la novedad, el carácter inaugural que tenía la época para sus protagonistas, permitió el cuestionamiento de todos los elementos del canon, tanto en el teatro, que dio lugar al llamado *Nuevo teatro* (Dubatti, 1995) como, más tarde, en las artes visuales. Fue además el valor que acercó a las nuevas estéticas a un actor fundamental: un también nuevo –restringido pero numeroso– público, capaz de valorar esas propuestas.

En este artículo proponemos analizar tres trayectorias de figuras preeminentes del llamado *under* desde un punto de vista sociológico. Su relevancia permite recorrer, a través de sus casos, rasgos distintivos de ese espacio, como así también hacer visible la continuidad entre el *under*, la experiencia homo-gay y el movimiento artístico organizado en torno al Centro Rojas. Dicho movimiento, liderado por Gumier Maier a partir de 1989, en los inicios de la década de 1990 revolucionó las reglas y los criterios de todo el campo de las artes visuales.

La perspectiva disposicional con la que proponemos acercarnos a las prácticas artísticas de la década de 1980, tomada de Pierre Bourdieu,³ se diferencia de otros trabajos sobre el período en que postula una noción de sujeto, cuyas motivaciones no son del todo transparentes a la consciencia. Las disposiciones, producto del *habitus*, son una tendencia a interpretar el mundo social y a actuar en consecuencia, que se conforma a partir de las experiencias pasadas. La mirada que fue transferida por los padres y a ellos por sus padres, tiende a formar parte de la mirada propia sobre el mundo, aunque siempre está en construcción y se superpone con las sucesivas capas que se añaden a lo largo de nuestras vidas. Son el producto de capitales incorporados “capital económico, cultural, escolar, social–, manifiestas en esquemas de percepción preconcientes, conformando por ejemplo la *hexis*, es decir la actitud corporal o bien orientando las relaciones de afinidad, en función de trayectorias, si no comunes, homologables. A diferencia de una idea de acción basada en las intenciones o proyectos de los actores, permite explorar las prácticas desde una noción “preflexiva y no individual de la acción” (Martínez, 2007: 27), lo que otorga racionalidad a opciones que aparecen, incluso a los propios actores, como producto del azar.

En las distintas formulaciones que se han hecho del concepto, la primera infancia tiene una mayor pregnancia, pero la trayectoria escolar y los años de juventud incorporan también elementos y posibilidades de relectura.⁴ Esto se debe a que además de las condiciones excepcionales que ofrecía el campo artístico en este período, es necesario retroceder algunos años para pensar cómo se produjeron esos sujetos dispuestos a generar las rupturas estéticas y éticas que animaron las prácticas del *under*. Asimismo, hay una continuidad, de actores pero también de un “*ethos* disidente”⁵, entre el *under* y la renovación de las artes visuales propiamente dichas. Tomada de Max Weber, la noción de *ethos* es afín a la de disposiciones, en la medida en que indica una “disposición de espíritu, una manera de percibir, que está en el origen de un modo de actuar en el mundo social” (Martínez, 2007: 41).

3 Aunque en toda la bibliografía de Pierre Bourdieu aparecen definiciones y usos diversos de esta perspectiva, pueden consultarse los siguientes textos sobre la construcción sociológica de la teoría disposicional de la acción Pinto (2002), Martínez (2007), Bourdieu (2013).

4 Sobre las incorporaciones al *habitus* de experiencias de juventud y adultez, cabe citar la investigación de Anna Boschetti (1990).

5 Me referí al *ethos* disidente de Jorge Gumier Maier, en Cerviño (2013).

El enfoque que proponemos en este artículo considera las prácticas artísticas en términos de acción social condicionada, en este sentido, se distancia de las investigaciones antedichas que presuponen a los artistas como sujetos soberanos, individuales, de voluntad e intención.

En la historia de la formación de una disposición (un *habitus*) que se contrapone a las reglas de la sociedad en general, frente a la cual se colocan a distancia, destacamos la experiencia homosexual (desde la adolescencia de esos actores, alrededor de los años sesenta y setenta hasta mediados de los años ochenta) y gay (desde mediados de los ochenta hasta inicios de los noventa). Tomamos para esta distinción la periodización propuesta por el sociólogo argentino Ernesto Meccia (2011: 26), quien a partir de su relevamiento de casos en Argentina, distingue las experiencias de homosexuales según las etapas históricas del movimiento LGBT. Meccia propone tres etapas para comprender las transformaciones históricas de las relaciones entre personas del mismo sexo. Una primera homosexual, caracterizada por el aislamiento, las iniciaciones sexuales clandestinas, la separación entre el mundo íntimo (homosexual) y el público (heterosexual) y la carencia de autoconciencia. La segunda es la etapa pre-gay, entre mediados de la década de 1980 y la primera parte de la década de 1990. Este período de transición se encuentra marcado por los inicios de las luchas por derechos civiles y la primera visibilización de amplio alcance del colectivo, favorecida por la aparición del sida, entonces asociada fóbicamente a la homosexualidad. Florece en ese momento un importante número de organizaciones políticas en torno a la sexualidad. La tercera corresponde a la gaycidad, la cual tiene lugar a partir de la segunda mitad de los 90 y su rasgo distintivo es la des-diferenciación. En los tres casos consideramos que su experiencia atraviesa los tres períodos, por lo que nos referimos genéricamente a esta como homo-gay, unificando las etapas pre-gay y gay en una misma categoría: gay. En el primer caso se trata de una vivencia que se presenta como solitaria o, en algunos casos, en el “cosmos insular” del ambiente gay. Esta experiencia produce un primer distanciamiento con respecto a la norma social. Mientras en el segundo caso, se trata de un proceso político y colectivo que da lugar a una posición activa de construcción de sí. En este sentido, Mark Blasius ha observado que el *coming out* debe entenderse como el de la construcción de un “*ethos gay*”, que compromete la construcción pública, voluntaria y consciente, de un yo como sujeto ético en relación a los valores de esa comunidad (Blasius, 1992: 656-657). Las trayectorias de los artistas fueron elaboradas en base a distintas fuentes bibliográficas y a entrevistas personales en los casos de Jorge Gumier Maier y Marcelo Pombo, realizadas entre el 2010 y el 2017. En el caso de Batato Barea se tomó como fuente la película documental realizada por Pank y Anchou. Asimismo se han analizado sus respectivas obras a fin de observar en ellas opciones estéticas que desde nuestra perspectiva son orientadas por un *habitus*. Este concepto, el marco teórico general del trabajo sigue la teoría de Pierre Bourdieu, así como recuperaciones posteriores (Boschetti, 2010; Sapiro, 2007; Martínez, 2007). Esta bibliografía fue atravesada no obstante con conceptualizaciones de otros autores que

arrojan otra luz sobre las prácticas que queremos comprender, en su cruce con la historia del movimiento LGBT. Tanto en el concepto de *outsiders* de Howard Becker, como los trabajos de Meccia, y los aportes de Mark Blasious y Didier Eribon, permiten recuperar la especificidad de las experiencias homosexuales y gays como factores centrales en la construcción de su posición artística.

El *under* y la disposición rebelde

En el centro de lo que comienza a constituirse como un subcampo en el universo más amplio de la cultura, se encuentra el “*clown-travesti*” Batato Barea (Imagen 1).

Salvador Walter Barea nació el 30 de abril de 1961 en la ciudad de Junín, provincia de Buenos Aires. Allí cursó hasta segundo grado de la escuela primaria. Ya en San Miguel, realizó los dos primeros años del secundario en el colegio Nuestra Señora de Luján. Su madre había depositado allí grandes expectativas en su hijo mayor para que cumpla su frustrada vocación religiosa. Su madre recuerda que “adolescente ya, me confesó que alguna vez había querido ser cura, tener una vida religiosa, mística, de entrega, pero que más tarde se había dado cuenta de su error. Entonces eligió un camino diferente: el arte” (Amichetti de Barea, 1995: 86). Quizás esta herencia explique en parte su disposición a entender el arte del mismo modo: una experiencia total, a la cual debía consagrarse, como los santos a Dios, su vida entera. Continuó sus estudios en otro colegio, el Comercial Angel D’elía (Dubatti, 1995: 54), aunque abandonó antes de recibirse, despreciando el valor del título.

IMAGEN 1. Batato Barea.
Desfile en la discoteca Palladium.
Con el arte en el cuerpo, 1988.
Vestuario de Jorge Gumier Maier



Foto: Julieta Steimberg.

De los datos sobre la vida del padre, puede inferirse una trayectoria laboral errática. Fue ferroviario, propietario de un almacén, un kiosco en el garaje de su casa particular y de una casona que alquilaba para fiestas en San Miguel. Su madre había recibido la herencia familiar en vida a lo que se sumó la indemnización del padre, proveyendo a la familia de un buen pasar. Sin embargo, el capital cultural que circula en su casa es escasamente significativo. Salvo un primo actor, al que frecuenta a su llegada a Buenos Aires, ningún familiar se dedica a la actividad intelectual.

Una trayectoria que puede definirse como socialmente indeterminada, dadas las mudanzas y sucesivos cambios laborales que no permitieron a sus progenitores enlazarse de manera definitiva ni construir lazos sociales estables, ya que, si bien su economía les permitía trasladarse a Buenos Aires, carecían del capital simbólico que pueda valer en la clase media porteña. Este rasgo contribuyó a la formación de un *habitus en-porte-à-faux*,⁶ atributo que la literatura especializada señala como constante en el tipo de artista vocacional (Sapiro, 2007) (Imagen 2).

Tanto él como su hermano, asumieron su homosexualidad de manera explícita desde la adolescencia, en un contexto social y familiar enormemente hostil.⁷ La sufrida experiencia que tal opción acarreó en esos años, dejó un saldo dramático. Sin poder

IMAGEN 2. Batato Barea Retrato, 1990



6 Se trata de una figura proveniente de la arquitectura que utiliza Pierre Bourdieu para designar un tipo de posición social ambigua. Así explica su sentido la Doctora Ana Teresa Martínez: “La expresión en *porte-à-faux*, según el [diccionario francés] Robert, se dice de una pieza de un dispositivo que está mal ubicada, desplazada, en un lugar incorrecto, de modo que no le es posible hallar un punto de apoyo firme, y por eso se encuentra en una situación inestable, ambigua. Es una expresión que Bourdieu emplea reiteradamente para calificar a los agentes que están situados en el campo (por distintas circunstancias, entre las que predomina la trayectoria social inusual), en ‘posiciones imposibles’, y que por esa razón son los agentes más propensos a inventar nuevas tomas de posición” (Martínez, 2007: 269).

7 Sus amigos de la infancia describen a Ariel como el más rebelde de los hermanos quien, afirman los que lo conocieron “parecía una nenita desde chico”. *La peli de Batato*, Dir. Pank y Anchou, 2011. Se vestía de mujer desde muy joven, lo que lo llevó a padecer frecuentes enfrentamientos con la policía y con ambos padres: “Ellos le tenían terror a Hugo, porque no lo aceptaba. Y Nené tampoco. Una vez que lo descubre vestido de mujer, una noche, le dice que prefiere verlo muerto a así. Ella no podía entender que fuera así” (amiga de la infancia, en Pank y Anchou, 2011).

tolerar la falta de aceptación, su hermano se suicidó a los 17 años. Esa muerte prematura marcó profundamente a Walter. “Se fue acercando cada vez más a Ariel” (Gastón Troiano, primo, en Goyo y Anchou, 2011).

Luego de algunos cursos de teatro tradicional que no lo entusiasmaron, asistió a un taller de *clown*, donde sintió por primera vez lo que puede definirse como un llamado. “Una chica que vino de Francia, Cristina Moreira, conoció a mi primo, hizo un curso y éramos tres personas. Y yo fui para ver qué era. Y ahí fue la revelación. Como si fueras a una iglesia y ahí te revelan lo que sos. En un día”. Creyó y siguió a pie juntillas todas las consignas que aprendió en ese taller donde se enseñaba la “técnica del payaso”, la cual es coincidente con la concepción romántica del arte como expresión de una interioridad pura, y consiste en suspender todo juicio racional, la lógica lineal, lo que ayuda a revelar el yo más íntimo (Cristina Moreira en Goyo y Anchou, 2011).

Si para los herederos del mundo de la cultura (provenientes de familias de intelectuales y de artistas) se trataba de tomar distancia, en sus dichos y en sus prácticas, de esa concepción del artista que poseen los no iniciados, en él sucede todo lo contrario: ese “lugar común” es la imagen que funcionó como guía para inventarse una vida trascendente, a través del arte.

La posición que construyó Jorge Gumier Maier, junto al grupo más cercano de los artistas del Rojas, durante el período de su emergencia (1989-1992) sólo es pensable en continuidad con las rupturas radicales que llevó a cabo el llamado *under*, del cual Batato es el mejor representante. El tipo de intelectual al que se oponían era, también, semejante. (Imagen 3)

Varios puntos de su trayectoria son homólogos a los ya mencionados para Batato Barea. En su adolescencia produjo tres rupturas con su destino más probable. En primer lugar, renunció a continuar el camino paterno al frente de la pequeña empresa familiar. En segundo lugar, rompió con la escolarización básica: no finalizó el secundario

IMAGEN 3. Jorge Gumier Maier Marcelo Pombo Daniel Molina



tradicional, ni la Escuela Municipal de Arte que la hubiera sustituido. La aprobación de las materias básicas le permitió inscribirse en la carrera de psicología, que tampoco finalizó. Es decir que, al igual que en el caso de Batato, su formación encuentra constantes interrupciones del curso de la educación formal, uno de los patrones que sigue la construcción de sí mismo del tipo vocacional de artista (Sapiro, 2007: 10). Igual que el *clown*, la tercera ruptura se produce al tomar una orientación sexual homosexual, lo que implica renunciar al rol masculino previsto en una familia no intelectual de clase media en la década de 1970. Tal como lo hace Batato, a la mundanidad de la cual proviene, opondrá la disposición estética más alejada de ésta, la más pura, la aptitud para percibir y descifrar las características propiamente estilísticas, inseparable de la práctica sistemática del desinterés y el distanciamiento respecto de los valores y los beneficios que otorga el mundo de la burguesía (Bourdieu, 1998: 49-55). También los acercó su itinerario en el mundo intelectual.⁸ Desde sus escritos en las páginas de *El expreso imaginario* (Imagen 4) hasta su columna gay en *El porteño* (Imagen 5 y 6), como su experiencia como travesti, “MM: -Te llamabas Brunilda Bayer. JGM: “Como travesti, sí. Y contaba que era la hija de Osvaldo” (Moreno, 2013). Además, como parte de su activismo militante, editó en 1984 la revista *Sodoma* (Imagen 7), desde donde en paralelo a su columna de *El Porteño*, contribuyó a la politización y visibilidad de la dominación sexista en la Argentina. La vinculación de Gumier Maier con los bienes culturales es, asimismo, indisociable de la búsqueda de un universo propio, reservado de la represión sexual corriente durante los años setenta, recrudescida durante la dictadura.

En este periodo, comparten numerosos espacios y eventos: Coinciden en el ciclo *El simposio*, de Vivi Tellas, en enero de 1986 en el teatro Espacios, que se compuso de cinco escenas. Una de ellas, *La eterna mentira*, era un sainete melodramático de 1915 escrito por Gabriel Casós. Actuaban Rosario Bléfari y Gumier Maier. Otra de las escenas era *La mujer y el perro*, en la que Tellas representaba a una elegante señora y Walter (Batato) Barea vestido con un tapado de piel, a su mascota, con la cual terminaba teniendo una sugerida situación sexual. También en los desfiles en los carnavales, y más tarde en la realización del vestuario que desfiló Batato en el ciclo “Con el arte en el cuerpo”, y en su participación en la inauguración de la sala del Rojas, entre otros eventos. Mantuvo además una estrecha amistad con Batato Barea en el que su derrotero ulterior (el retiro de la escena y su mudanza a la isla del Delta) no hace más que confirmar el gesto extremo de esa figura de artista: la indisociable concepción del arte, la vida y la posterior huida del mundo, así como el abandono (parcial) del arte para sumergirse en una vida mítica. Todos sus escritos dejan ver la misma concepción del arte que la de Batato Barea (Imagen 8).

⁸ Trabajé con mayor profundidad sobre la trayectoria de Jorge Gumier Maier en Cerviño (2013).

IMAGEN 4. *El expresito imaginario* n° 1, agosto 1976

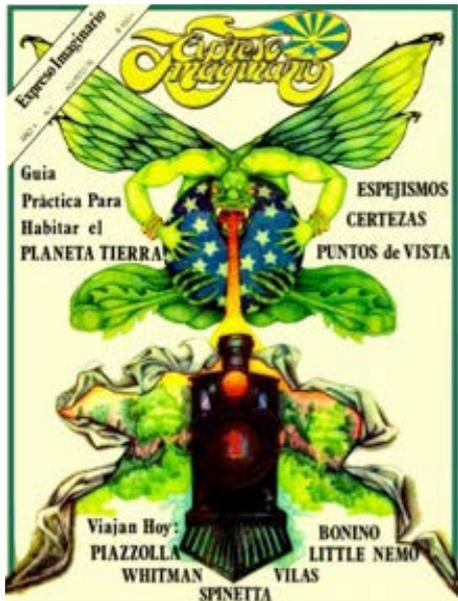


IMAGEN 5. *El Porteño* n° 32, agosto 1984



IMAGEN 6. "La homosexualidad no existe" de Jorge Gumier Maier, *El Porteño* n° 32, agosto 1984



IMAGEN 7. *Sodoma* n° 1, 1984

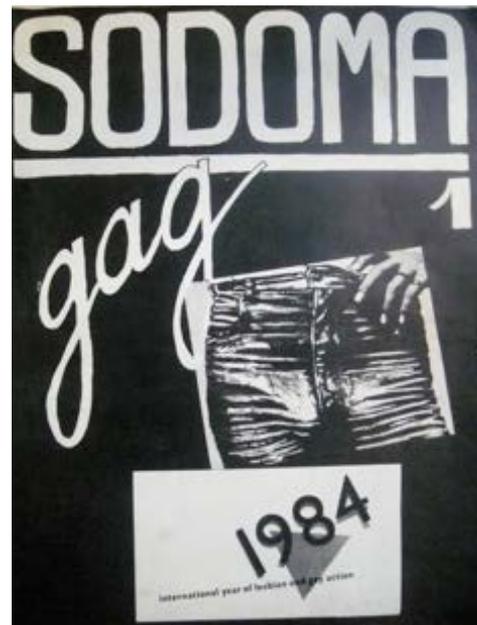
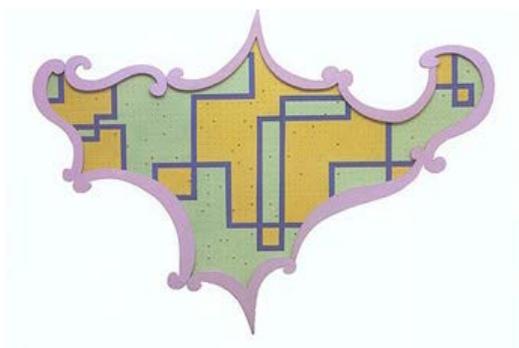


IMAGEN 8. Jorge Gumier Maier, sin título, 1992. Pintura acrílica con objetos, colección privada



Nacido en una familia de bajos recursos económicos y culturales, la acumulación simbólica de Marcelo Pombo se encuentra íntimamente ligada a la construcción de un universo paralelo, a resguardo de la hostilidad heteronormativa de su entorno inmediato. Las primeras referencias son el mundo del rock de los 1960 y 1970, “bizarro, andrógino”, Andy Warhol, “por ser gay” (Pombo en Katzenstein, 2006), encontró a los quince años una fotografía tomada por Richard Avedon, de The Factory, donde aparece un desnudo completo de la transformista Candy Darling junto a Joe Dalessandro, entre otros. A pesar del impacto que producen esas imágenes en el joven Pombo, esa actitud desafiante no pasaría por el momento de ser una referencia intelectual, no articulada con una posición personal ni política; su vida sexual permaneció en su juventud en el espacio de lo íntimo, no compartió este aspecto con su grupo de amigos ni estuvo inserto en la comunidad homosexual de la época.

Como ocurrió con frecuencia entre los argentinos homosexuales de esa época, Pombo realizó su viaje al Brasil, que se transformó en una forma de iniciación. Vivió allá de manera acelerada el paso desde una experiencia oculta, solitaria y sufriente a formar parte de una “colectividad discriminada”. En el clima de apertura del Brasil de comienzos de los 80, la circulación de publicaciones de temática gay era mayor que la que le ofrecía la Argentina de la dictadura. Nuevas referencias estéticas que se sumaron a las conocidas en su paso por el ambiente de la publicidad reafirmaron una posición político-estética no manifiesta hasta ese entonces.

A su regreso, en 1983, Marcelo Pombo, conoce los textos que publica Jorge Gumier Maier en *El Porteño* y, por su intermedio, ingresa en el Grupo de Acción Gay.⁹ El GAG aparece como la luz después del sofocamiento previo. Su ingreso profundiza el camino de autonomía, convirtiendo lo que hasta entonces había sido a la vez una postura individual ante el mundo en una experiencia colectiva y una posición en el campo intelectual.

En primer lugar, implicó un posicionamiento intelectual y político en primera persona. Inició entonces una etapa militante en el contexto de la transición a la democracia que habilitó la “salida al ágora” marcada por la politización de la sexualidad en el ámbito de lo público. Este proceso encontró diversas vías: un activismo más integrado y la visibilización del colectivo en un ámbito social más amplio, la cual progresivamente se extendió desde las periferias del campo intelectual donde se encontraba hacia los espacios centrales. Su pertenencia al grupo lo llevó por primera vez a asumirse como parte de una voz pública.

9 El grupo de Acción Gay funcionó como tal desde 1984. Surgió de reuniones que mantenían Oscar Gómez (ex FLH), Jorge Gumier Maier, Zelmar Acevedo y Carlos Luis. Antes de formarse como GAG fueron parte de una coordinadora de grupos por las “libertades cotidianas” (en un momento de acento en las libertades políticas) con otras minorías, entre ellas el grupo feminista Lugar de Mujer, coordinado por Sara Torres. El GAG tiene una estructura horizontal. Realizan fiestas para conseguir fondos, movilizaciones contra los edictos y reuniones de reflexión y lectura grupal. Al formarse la CHA, en desacuerdo con algunas de sus políticas, asisten como “observadores” a unas pocas reuniones. En 1984 y 1985 publican dos números de la revista *Sodoma*; la primera ilustrada con dibujos de Gumier Maier, la segunda con dibujos de Pombo. El grupo se va extinguiendo durante el trabajo en el tercer número de *Sodoma*, que, casi listo, no llega a publicarse. La disolución definitiva ocurrió a mediados de 1987. Agradezco la información a Carlos Luis.

Este es el primer paso que lo llevará, de la mano de Gumier Maier, a “hacer época”, es decir, “hacer existir una nueva posición más allá de las posiciones establecidas, por delante de otras posiciones, en vanguardia, e, introduciendo la diferencia, producir el tiempo” (Bourdieu, 1995: 237).

Finalmente, su encuentro con Jorge Gumier Maier fue providencial. Corona un largo camino de luchas en solitario que se transformó, de allí en más, en la base de la construcción grupal de un *ethos* artístico disidente.

Pombo llevó una carpeta de dibujos que realizó en su mayor parte en Brasil a la cita con Gumier Maier para su admisión en el Grupo de Acción Gay. La afinidad es mutua, comienza ilustrando el número dos de la revista, realiza algunos *flyers* y se hacen amigos (Imagen 9 y 10). Las referencias principales provienen de la historieta *underground* norteamericana, heredera del *pulp gay* de los años 1920 y 1940 que circula en revistas hoy de culto como *Physique Pictorial* y la española *El Víbora*. En la primera se destacan los dibujos de Tom de Finlandia, que conoció en Brasil, y en la segunda, la historieta “Anarcoma”, de Nazario, una figura de la movida madrileña protagonista de la movida madrileña junto a José Pérez Ocaña.

Se trató de una estética *leather* (Imagen 11), donde lo gay se ubica en la masculinidad antagónica, la de la autoridad represora heterosexual, lo que rememora incluso cierta estética nazi de la Segunda Guerra Mundial. Ilustra una sexualidad clandestina aún ambigua, como si revelaran las fantasías ocultas de personajes que llevan una doble vida: policías, militares, marineros y motociclistas que conviven con la marginalidad en un submundo no expuesto al juicio moral dominante. Las publicaciones donde aparecen estas historietas circulaban solo entre los enterados, es decir, en el “cosmos insular” que es el universo “homosexual” de la época. Tanto el tipo de gay representado como el modo de circulación se corresponden con el momento histórico del movimiento por la liberación gay.¹⁰ Su afinidad con esas imágenes puede leerse como previa a la bisagra que acarrearía el retorno democrático. Tal transición dejó su huella en su propia estética, como puede verse en la comparación entre esos dibujos y la obra de sus dos primeras muestras (Imagen 11 y 12).

La evolución de su estética desde los años 80 a los 90 tuvo la marca de la historia del movimiento de liberación sexual que se sobreimprime a su historia individual. El recorrido desde el *leather*, en blanco y negro, al “rosa *light*” va en paralelo al *coming out* colectivo de la comunidad gay en Buenos Aires. Si bien éste comienza mundialmente con la revuelta de *Stonewall*, en 1969, el retorno de la democracia le otorga a este proceso político una marca local.

10 La historicidad de la experiencia homosexual tiene su correlato en sus modos distintos de nombrarla. Esa variación léxica “[...] vuelve visible la diversidad de figuras de una práctica en la historia, es decir, en su contexto cultural. Dicho de otra manera, no es una misma homosexualidad la que atraviesa, inmutable e inalterada, la historia: las palabras para denominarla, que se metamorfosean a merced de las épocas, hablan también de una historia de la homosexualidad en sí misma”. (Fassin, 1998: 5) (traducción propia).

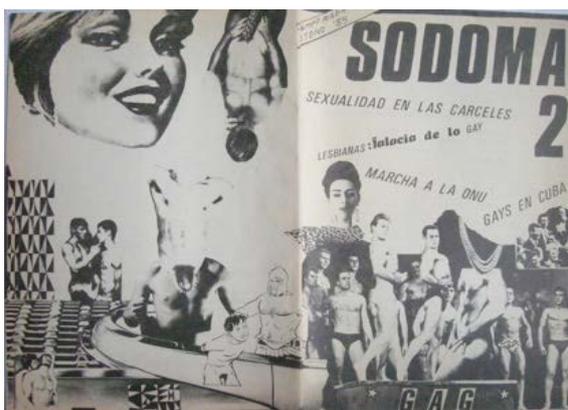
IMAGEN 9. *Sodoma* nº 2 , 1985

IMAGEN 10. Flyer del Grupo de Acción Gay, 1984

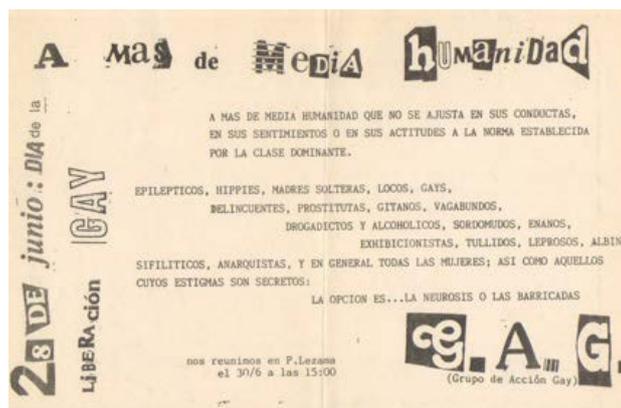


IMAGEN 11. Marcelo Pombo, sin título, 1985

IMAGEN 12. Marcelo Pombo. *Perrita*, 1989. Tempera sur cartón 64 x 49 cm. Colección Pablo Miguel Jacoby

Lo gay y, paulatinamente, la sexualidad en general dejan de ser tematizados para volverse un procedimiento artístico. Ya no se trata de personajes, sino de él mismo, que realiza esas obras puntillosamente; el obsesivo de los detalles que apela a la manualidad, la artesanía, la purpurina, el amaneramiento, las perlas, el color, etcétera. El efecto mágico de la labor artística se resalta frente a la mundanidad de los objetos que se usan y de los materiales, tanto como se destaca el mundo del arte frente a lo prosaico de su origen social. En ese primer período el tema de su obra es el contraste entre un mundo y otro (el profano absoluto de las marcas y el sagrado absoluto de la devoción carismática del artista, en su labor ímproba). Su obra avanza luego en el sentido de la inmersión total en un mundo paralelo en el cual se encuentra sumergido: el de la gracia. Sus trabajos no sólo contrastan con los presupuestos abultados de las obras que aspiran al mercado internacional y local ya constituido, sino que frente a los edificantes temas de la gran pintura (en grandes formatos), su gesto antagonista se ve

radicalizado: si pudiera hablarse de un género, el elegido por Pombo es el menor de los géneros menores.

Experiencia homosexual y contracultura

La figura de artista llamada vocacional (por oposición a la profesional) por Nathalie Heinrich (2005) y Gisèle Sapiro (2011), aunque con diversas perspectivas, fue adoptada de un modo literal por los nuevos ingresantes, lo que sugiere pensar cuáles pudieron ser los elementos de continuidad entre esa opción y la experiencia homo-gay, rasgo que comparte la gran mayoría de esos nuevos agentes.

La figura del artista de la vanguardia, ofrece una tradición ya incorporada a la historia del arte, capaz de dar cobijo a los desheredados del mundo, a los marginales, los “ladrones” (Eribon, 2001). No es casual la atracción que experimenta Batato Barea hacia la poesía: en esta tradición, son los poetas quienes mejor expresan la inversión punto por punto de los valores de la burguesía.

Dicha tradición establece una valoración del arte que rechaza la “calidad”, en términos clásicos, para pensar el hecho artístico en términos de su capacidad para producir lo nuevo, lo inesperado. Esto favorece la inclusión de quienes en los parámetros de una formación formal clásica, se encuentran en desventaja con respecto a los que han realizado recorridos más tradicionales. La figura del artista típica del modernismo ofrece a los recién llegados una teodicea para su sufrimiento anterior. El imaginario del artista mártir daba sentido a sus vidas pasadas, a la injuria (Eribon, 2001). Se podía volver a nacer. Ser otro. Cambiar el nombre, el cuerpo, el destino y también el pasado. Permite la inversión de los valores dominantes. Lo disvalioso se convierte en el máximo valor: La injuria deviene orgullo. Lo pobre, el lujo.

Además, tanto en la comunidad homosexual como en el mundo del *under* prima una sociabilidad estrecha, donde los afectos segundos suplen las carencias de la socialización de origen, es decir, las familias que en algunos casos los han expulsado. Permite encontrar los pares a partir de afinidades estéticas que son vividas, no como la sumatoria de saberes impersonales pertenecientes a la cultura universal, sino como elecciones íntimas atravesadas por el afecto que se tiene por lo que en muchos casos son un refugio de la hostilidad social general. “El día que nos conocimos hablamos de Alejandra [Pizarnik]” (P. Pank en Goyo y Anchoy, 2011).

Ambos son ámbitos de sociabilidad intracomunitario. Por fuera de las relaciones laborales, donde la acción tiende a orientarse por intereses individuales y el cálculo racional, predomina allí un lazo sostenido en lealtades emocionales y el compromiso por una causa (Weber en Kalberg, 2013: 255).¹¹ Ese mundo restringido con códigos propios,

¹¹ Weber afirma que en cierto tipo de relación social, la comunitaria, el anclaje de la acción afectiva es particularmente fuerte. Esta

desempeña un rol fundamental para fortalecer su posición de antagonismo. También ofrece una isla de autonomía relativa con respecto a la cultura dominante. Gracias al soporte afectivo, que contrarresta la hostilidad exterior, se erige con suficiente autoridad como para enfrentar a la cultura oficial. Allí se constituye una red social, un grupo de *outsiders* que, como señala Howard Becker, por medio de acuerdos comunes llegan a desarrollar una cultura propia. A medida que aumente su participación como parte del segmento no convencional de la sociedad, es probable que [el grupo] adopte un punto de vista más emancipado respecto de los estándares morales de la sociedad en su conjunto” (Becker, 2009: 9).

En ese espacio del mundo homosexual ya transitado se establecen lazos interclase, lo que provee a los subordinados en la escala social información valiosa sobre el mundo de la cultura legítima, a la cual interpretan desde sus propios esquemas incorporados, subvirtiéndola. Ello favorece, por ejemplo, la movilidad de Marcelo Pombo, cuyo acercamiento a personas ya reconocidas promovido por su activismo, nuevamente como en su colegio secundario, lo acerca más al universo de la cultura. Esas relaciones le permiten el acceso a recursos valiosos sin la obligación de adaptarse a los criterios sociales ni estéticos dominantes, como podría ocurrir en otros casos de ingresantes carentes de capital cultural familiar. La fuerza del grupo le permite eludir ese sistema que somete a los desfavorecidos a aceptar las mismas reglas que los desfavorecen.

En este grupo de artistas, la tradición de la vanguardia histórica afirma una moral alternativa a la hegemónica, donde todo lo disvalioso se convierte en oro. Esa nueva moral permite hacer de la necesidad una virtud. Con respecto a Batato, por ejemplo, sostiene Gumier Maier: “Él era un mal actor. No podía actuar. Tenía una manera anticuada de declamar. No tenía modulación, cuando quería hacer un énfasis gritaba”. (Gumier Maier, entrevista con la autora, Tigre, febrero de 2016). La contracara de esta “incapacidad”, es explicitada por Batato de esta manera:

“Yo no soy actor, ni actriz, ni nada de eso. Ahora estoy haciendo esa obra *La carancha*, sí, tiene un éxito bárbaro, se llena de gente pero a mí no es lo que no es eso, porque eso es teatro y a mí el teatro no a mí me interesa hacer otras cosas, más así, más instantáneas, digamos”. [*La peli de Batato*: 2:05:00]

relación está basada en un sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de pertenencia común de los involucrados (Weber, 2001a: 21; 1992: 33; en Kalberg, 2013: 246). La orientación de acuerdo a constelaciones de valor que da lugar a la conformación de sujetos activos, involucrados en contra de la inclinación a la pasividad, de la tendencia a ser conducidos como un rebaño de ovejas (Weber, 2001d: 64; 1982: 397 en Kalberg, 2013: 257).

Referencias bibliográficas

- Anchou, Goyo y Pank, Peter (realizadores). *La peli de Batato* [DVD], Masoka Cine, 155 minutos, 2011. [00: 01:22].
- Amichetti de Barea, Elvira (1995). *Batato, Un pacto impostergable*. Buenos Aires, Edición del autor.
- Cerviño, Mariana (2013). Ethos disidentes en el campo intelectual argentino. Los debates de Jorge Gumier Maier contra la izquierda desde El Porteño. Pacarina del Sur; Lugar: Lima; p. 1-2.
- Becker, Howard S. (2009). *Outsiders; hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires, Siglo veintiuno editores.
- Blasius, Mark (1992). "An Ethos of Lesbian and Gay Existence". *Political Theory*, N° 20, pp. 642-671. [En línea] : <http://www.jstor.org/stable/191972>, acceso 20 de diciembre de 2015]
- Boschetti, Anna (1990). *Sartre y Les temps modernes. Una empresa intelectual*. Buenos Aires, Nueva visión.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La distinción, Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.
- (2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo veintiuno.
- (2013) *Manet*. Paris, Seuil.
- Calveiro, Pilar (1998). *Poder y desaparición*. Buenos Aires, Colihue.
- Dubatti, Jorge (1995). *Batato Barea y El Nuevo Teatro Argentino*. Buenos Aires, Planeta.,
- Eribon, Didier (2001). *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Barcelona, Anagrama.
- Dubatti, Jorge (1995). *Batato Barea - y el Nuevo Teatro Argentino*. Buenos Aires, Planeta.
- Fassin, Éric. (1998). "Politiques de l'histoire: Gay New York et l'historiographie homosexuelle aux États-Unis". *Actes de la recherche en sciences sociales*. (125) : 3-8.
- Heinich, Nathalie (2005) *L'élite artiste. Excellence et singularité en régime démocratique*. Paris, Gallimard.
- Kalberg, Stephen. (2013). *La sociología weberiana de las emociones: un análisis preliminar*. *Sociológica*, 28 (78): 243-260.
- Katzenstein, Inés; Pacheco, Marcelo; Sato, Amalia (2006). *Pombo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Lopez, Vanina Soledad (2015). "Del azar a la práctica: Una cartografía del underground porteño de los 80." *Afuera*, N° 15, pp.1-13.
- Lucena, Daniela y Laboreau Gisela (2016). *Modo mata moda: arte, cuerpo y (micro)política en los 80*. La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Martínez, Ana Teresa (2007). Pierre Bourdieu. *Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires, Manantial.
- Mauger, Gérard (2006). *Droits d'entrée, modalités et conditions d'accès aux univers artistiques*. Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Meccia, Ernesto. (2011). *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires, Gran Aldea.

- Miceli, Sergio (2012). "Jorge Luis Borges, historia social de un escritor nato", en *Ensayos porteños. Borges, el nacionalismo y las vanguardias*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 21-64.
- Montes, Viviana (s/f). *El rol de Batato Barea en los márgenes del campo teatral argentino* documento electrónico: https://www.academia.edu/10867616/_El_rol_de_Batato_Barea_en_los_m%C3%A1rgenes_del_campo_teatral_argentino_?email_work_card=title, acceso 21/09/2020.
- Moreno, María (2013). "La generación del ochenta", Página 12, documento digital: http://www.pagina12web.com.ar/suplementos/radar/vernota.php?id_nota=1149&sec=9, acceso 28/12/2003.
- Pineau, Natalia (2017). *Maricones en Buenos Aires. Tensiones entre modelos artísticos y modelos de homosexualidad*. Caiana, N° 11, pp. 261-269.
- Pinto, Louis, (2002). *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. Buenos Aires, Siglo veintiuno.
- Rosa, María Laura (2015). *Transgrediendo los géneros. Activismos, performances y contracultura en la Buenos Aires de la posdictadura*, Artelogie, N° 8, documento digital: <http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article379>, acceso diciembre 2019.
- Rubunich, Lucas (1992). *Bajar la cultura al pueblo, tomar la cultura del pueblo: dos nociones de la acción cultural*. Buenos Aires, GECUSO, Fundación del sur
- Sapiro, Gisèle (2007). *La vocation artistique entre don et don de soi*. Actes de la recherche en sciences sociales, N° 168, pp. 4-11.
- Sivori, Horacio (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires, Antropofagia.

Fuerzas de seguridad y violencia de género en barrios populares

Aportes, límites y riesgos de la intervención policial en la gestión y la sobrevivencia de las mujeres víctimas

Joaquín Zajac¹

Resumen

El artículo explora los aportes, límites y riesgos de la actividad de fuerzas de seguridad a los dispositivos de “gestión de víctimas” de violencias de género en barrios populares. Más específicamente, busca dar cuenta de cómo los despliegues de Gendarmería en los barrios populares del sur de CABA han impactado en los recursos que las mujeres ponen en juego para sobrevivir a la violencia. Demuestro cómo la mayor presencia de fuerzas de seguridad, ha permitido a algunas mujeres de esos barrios reemplazar estrategias de auto-defensa. Pero al mismo tiempo, exploro algunos de sus límites: su intermitencia y desigual cobertura territorial, la forma en que termina por suplir precariamente la insuficiencia o intermitencia de respuestas de fondo en términos de acceso a la justicia y protección especializada. También, cómo la persistencia de consideraciones estigmatizantes entre los efectivos respecto de la violencia de género en estos barrios comporta un riesgo de que una visión particularista sobre la violencia de género se extienda socialmente en detrimento de una perspectiva de género interseccional. La metodología se basa en un trabajo de campo de observación participante y entrevistas no estructuradas con referentes comunitarios, vecinos/as y efectivos de Gendarmería entre 2016 y 2019.

PALABRAS CLAVE: violencia de género; fuerzas de seguridad; gestión de las víctimas; barrios populares

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-UBA), joaquinz@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7836-8591

Abstract

The article explores the contributions, limits and risks of the activity of security forces to the devices of “victim management” of gender violence in popular neighborhoods. More specifically, how the deployment of Argentinian Gendarmerie in informal neighborhoods of southern Buenos Aires, have impacted on the resources that women use to survive. I demonstrate how the largest presence of security forces has allowed some women in those neighborhoods to replace self-defense strategies. But at the same time, I explore some of its limits: its intermittency and unequal territorial coverage, the way in which it ends up supplying in many cases the insufficiency or intermittence of substantive responses (in terms of access to justice and specialized protection). Also, how the persistence of stigmatizing considerations among the force members regarding gender violence in these neighborhoods, leads to warn about the danger that a stigmatized and particularistic vision would spread socially, at the expense of an intersectional gender perspective. The methodology is based on participant observation field work and unstructured interviews with community leaders, neighbors and members of the Gendarmerie between 2016 and 2019.

KEYWORDS: gender violence; security forces; management of victims; informal neighborhoods

Introducción

El presente artículo se enmarca en una investigación más amplia iniciada en 2016 sobre los operativos de Gendarmería focalizados en barrios populares² del sur de CABA, que procura caracterizarlos en tanto tecnología de poder para gobernar zonas pobres urbanas. Tecnología de pacificación (Neocleous, 2016) de territorios socialmente vulnerables que combina una dimensión represiva y punitiva, con otra productiva, de regulación biopolítica (Foucault, 2000) de las violencias. En este trabajo en especial, procuro realizar un aporte a los estudios en ciencias sociales de víctimas, especialmente, de víctimas de violencia de género. El objetivo general es el de describir y analizar las contribuciones, límites y riesgos de la actividad de Gendarmería Nacional Argentina (GNA), ante situaciones de violencia de género en barrios populares del sur de CABA entre 2016 y 2019. El argumento principal es que las mejoras en la respuesta policial ante denuncias y llamados por violencias que posibilitaron los operativos de Gendarmería en algunos barrios, proveyeron a las mujeres víctimas de violencias de género en esas localidades de nuevos recursos para procurar su sobrevivencia a la violencia de los varones (Velázquez, 2006). Sin embargo, su alcance

2 Tomo en este trabajo la definición de barrios populares acuñada por María Cristina Cravino : “Denominamos formas (o modalidades) de hábitat popular al conjunto de las prácticas habitacionales de los sectores populares en todo su abanico: urbanizaciones informales, situaciones de tenencia extralegal como las ocupaciones de viviendas o construcciones vacantes, formas de autoconstrucción en lote propio, barrios por cooperativa o por ONGs, conventillos, hoteles pensión, conjuntos habitacionales construidos por el Estado, etc. (2008: 46).

territorialmente desigual, combinado con una escasa articulación con dispositivos especializados, y la ausencia de soluciones de fondo para estas violencias, hacen que se insinúe una respuesta ante las violencias de género demasiado centrada en el elemento policial. Con el riesgo de que dicha primacía termine por fomentar la proliferación de consideraciones esencialistas, estigmatizadoras y particularistas sobre la violencia de género en esos contextos, en detrimento de una perspectiva de género interseccional.

Respecto al campo de estudios sobre víctimas, cabe mencionar que este se ha ido consolidando en los últimos años al calor de la mayor centralidad que las víctimas –“individuos, grupos o colectivos sobre los cuales se ejerce o ejerció algún tipo de violencia o que padecen o padecieron algún episodio traumático” (Pita y Pereyra, 2020: 34)– han adquirido como forma de activismo y movilización. En especial, para el caso de víctimas de violencia de género, tienen una historia común que se remonta a la década de 1960 (Galar y Focás, 2019). Desde entonces, la producción de conocimiento y el activismo feminista permitieron visibilizar y denunciar la violencia que las mujeres sufrían en el ámbito privado como un problema social y público, como medio para la reproducción de la desigualdad entre los géneros (Osborne, 2009). En la Argentina, la constitución de la violencia de género, y en especial de los “femicidios”³ en tanto “muertes que importan” (Gayol y Kessler, 2018), puede rastrearse desde el retorno de la democracia. No obstante, como señalan Acacio y Cabral (2016) y Hasanbegovic (2018), las masivas movilizaciones del 3 de junio de 2015 en todo el país por el “Ni una Menos”, constituyeron un antes y un después. La violencia contra las mujeres es experimentada desde entonces más que nunca como problema público, y hay un consenso más sólido de que el Estado debe dar respuestas (Hasanbegovic, 2018: 1193).

Son esas respuestas del Estado las que me interesa abordar en el trabajo. Una dimensión relevante para los estudios de víctimas además de los grupos activistas y los procesos de movilización, como afirman Zenobi y Marentes (2020), es el de los dispositivos y aparatos institucionales que se ocupan de “gestionar” a las víctimas. Instituciones en las que se desempeñan profesionales y expertos de distinto tipo, y que tienen como funciones tanto “certificar” la situación de vulnerabilidad de las víctimas, como atender sus necesidades y demandas (Zenobi y Marentes, 2020: 66). En el caso que nos ocupa, es de destacar que, en la Argentina, el período más fructífero en términos de creación de normativas y dispositivos para atender las violencias de género es como afirman Cabral y Acacio (2006), la década de 2005-2015. Entre los más significativos para este trabajo: la Oficina de Violencia Doméstica

³ El concepto de “femicidio” fue propuesto por primera vez por Diane Russell en 1976 (Russell y Van de Ven, 1990). Se acuñó para designar muertes de mujeres por el “hecho de ser mujeres”, buscando evitar que se diluya su especificidad en términos de violencia orientada a perpetuar la dominación de género.

(OVD) de la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN),⁴ la Línea 137 (2006),⁵ la Ley de Protección Integral a las Mujeres (26.485/09),⁶ la Ley 26.791/12 que modifica el código penal introduciendo el delito de “femicidio”, la resolución 505/13 del Ministerio de Seguridad 505/13 (que especifica pautas de intervención para las fuerzas de seguridad federales ante este tipo de hechos), la creación de la línea 144 (2013)⁷ y la resolución 12/15 del Ministerio de Seguridad de la Nación de otorgamiento de “botones antipánico” a mujeres con órdenes de protección (2015). Conjunto normativo e institucional que se vio reforzado a partir de las marchas del Ni Una Menos. Con posterioridad a estas manifestaciones, se produjeron: 1. La creación de la “Unidad Fiscal Especializada de Violencia contra las Mujeres (UFEM)” - Ministerio Público Fiscal- 2. El “Plan de Acción para la Prevención y Asistencia en Violencia contra las Mujeres 2017-2019”, que, entre otras medidas, propone la construcción de 36 albergues-refugios para mujeres en situación de violencia en todo el país 3. La distribución de “tobilleras” con geolocalización a agresores y víctimas de violencia de género para el cumplimiento de órdenes de restricción (Programa del gobierno de la Ciudad “Mujeres Seguras”) 4. La sanción de la Ley 27.499/18 o “Ley Micaela”, que establece la capacitación obligatoria en temáticas de género y violencia contra las mujeres para todas las personas que se desempeñen en la función pública en todos sus niveles y jerarquías, en los tres poderes del Estado (Hasanbegovic, 2018). Asimismo, si bien la violencia de género afecta a mujeres de todos los orígenes nacionales, edades y clases sociales, numerosas investigaciones señalan que factores como la pobreza, la precariedad laboral y habitacional, y las dificultades propias de la condición migrante, pueden agravar el fenómeno (Femenías y Rossi, 2009; Lagarde y de los Ríos, 2006; Osborne, 2009).⁸ En este sentido, en el período señalado fueron creados o ampliaron su alcance territorial dispositivos asociados a la gestión de violencias

4 Oficina única para recepción de denuncias por violencia de género, que funciona 24 horas. Anteriormente, las mujeres debían dirigirse a las comisarías (en dónde no siempre recibían sus denuncias) y/o transitar un intrincado laberinto de oficinas judiciales para dar curso a sus denuncias. En la OVD, un equipo interdisciplinario recibe a las mujeres, corrobora lesiones, elabora un “informe de riesgo” sobre la situación de cada una, y deriva a los juzgados correspondientes (civiles/de familia y/o penales, según si la víctima decide o no impulsar acción penal, o si hay elementos suficientes para que la justicia penal actúe de oficio), para que estos dicten, siguiendo las recomendaciones de la OVD, las medidas de protección correspondientes.

5 Línea telefónica gratuita y disponible las 24 hs, dependiente del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. para recepción de denuncias y consultas sobre violencia de género, doméstica, familiar y/o sexual. Integrada por equipos profesionales, en CABA cuenta además con una “Brigada Móvil” para emergencias.

6 Esta ley reemplazó a la 24.417/94 de “Protección contra la violencia familiar”. Define a la violencia contra las mujeres en forma amplia, con perspectiva de género y derechos humanos. Entiende que esta puede ocurrir en el ámbito privado, comunitario o a manos de agentes del Estado. Obliga a brindar una respuesta judicial rápida para proteger a la mujer de la violencia que sufre, sin que se puedan aducir cuestiones de forma. Habilita a cualquier juez, de cualquier fuero e instancia, a recibir denuncias y dictar medidas cautelares (Hasanbegovic, 2018: 1179)

7 Número telefónico de emergencia dependiente del Ministerio de Desarrollo Social. Atiende las 24 horas de forma gratuita, recibiendo denuncias sobre violencia de género y brindando asesoramiento y contención.

8 Según las estadísticas publicadas por la OVD (2020), las comunas con más mujeres denunciantes en el último año, provienen de las comunas 1,4 y 8, en dónde se localizan la mayor parte de los barrios populares de la Ciudad.

y conflictos y acceso a la justicia: el Programa ATAJO,⁹ los “Centros de Acceso a la Justicia”¹⁰ y las oficinas en villas de defensorías públicas,¹¹ entre otros.

A los fines de este trabajo, propongo no obstante ampliar el espectro de análisis. Sostengo que deben considerarse todos los elementos que se ven efectivamente involucrados en la “gestión de las víctimas”, y no solo aquellos en los que se desempeñan expertos especializados. En el caso de la violencia de género, esto implica, como veremos, poner el foco en el desempeño de un actor que, sin ser parte del conglomerado de profesionales especialistas en la materia, cumple un rol determinante: las fuerzas de seguridad.

De tal forma, el artículo pretende aportar también a los estudios sobre fuerzas de seguridad, a través de la revisión del funcionamiento y consecuencias de una de las políticas públicas de seguridad más características de la última década: los operativos de fuerzas de seguridad focalizados en barrios populares. Cabe enumerar algunos de los cambios registrados en esta materia. El primer antecedente remarcable es el Operativo Cinturón Sur en julio de 2011, que desplegó 1250 efectivos de Gendarmería y Prefectura,¹² para reemplazar, en la mayor parte de sus competencias, a la policía en la zona sur de CABA. A su vez, en mayo de 2012 fueron puestos en funcionamiento los “Cuerpos Policiales de Prevención Barrial” (CPPB). Estos se basaban en una estrategia de presencia “proactiva” y permanente, incluyendo patrullajes constantes y puestos fijos de vigilancia, en los alrededores y el interior mismo de los barrios. También en una estrategia de “proximidad” que se basaba en la construcción de “relaciones de confianza” con los habitantes, y el objetivo de intervenir no solo ante delitos típicamente asociados con la perspectiva mediática y política de la “inseguridad” –delitos callejeros predatorios contra la propiedad (Lorenc Valcarce, 2009)–, sino también ante otros conflictos y violencias, que incluían a la violencia de género (Ministerio de Seguridad, 2012; 2019). Esta perspectiva de los CPPB, inicialmente limitada a la Policía Federal, incorporó posteriormente a la Gendarmería y la Prefectura, y continuó (aunque con modificaciones regresivas en términos de su articulación con otras agencias estatales), en el marco del “Programa Barrios Seguros”. También es importante mencionar

9 Creado en 2014, el programa tiene por objeto establecer un lazo más fuerte entre el Ministerio y la comunidad, en particular con los sectores socialmente vulnerables. Los dispositivos ATAJO son oficinas que se encuentran en los barrios que presentan mayores índices de conflictividad.

10 Oficinas del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos que brindan servicios de atención legal primaria gratuita. Solucionan problemas de seguridad social, familia, vivienda, trabajo, documentación, entre otros, en más de 200 puntos de acceso distribuidos en todo el país, atendidos por profesionales del derecho.

11 1. El programa “Acceder” de 2011, convenio entre el Ministerio Público de la Defensa de la Justicia Nacional y el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, consistente en un equipo de abogados/as con el objetivo efectivo el derecho a contar con patrocinio legal a personas vulnerables 2. La “Defensoría del Pueblo” cuenta con oficinas en varias villas de CABA.

12 Fuerza de seguridad con características militares anteriormente dependiente de la Armada Argentina, cuya función legalmente definida es la seguridad en las aguas navegables y sus márgenes, buques con bandera nacional y puertos de todo el país.

cambios tecnológicos y operativos recientes en el funcionamiento de la línea 911¹³ que han contribuido a modificar enormemente la respuesta policial. Si bien los estudios sobre estas políticas han puesto el foco en sus consecuencias en términos de aumento de los niveles de violencia institucional por parte de las fuerzas (Pita, Corbelle y Brescia, 2019) otra dimensión menos abordada ha sido el impacto que han tenido en los modos de resolver conflictos y lidiar con violencias, en barrios históricamente desatendidos por la justicia y las fuerzas de seguridad (Basualdo y Gomez, 2017).

Me interesa realizar una reflexión sobre la paradoja que plantean los cambios en el elemento policial del dispositivo de gestión de víctimas de violencia de género. Por un lado, retomando la noción de “sobrevivencia” de Susana Velázquez (2006), muestro la manera en que los llamados a la policía son utilizados en muchos casos como un recurso para sobrevivir a la violencia de los varones. Pero, advierto también el riesgo de que, como afirma Tamar Pitch (2014), las luchas por obtener protección estatal frente a la violencia de género puedan situar sin pretenderlo a lo penal como principal foco de atención.

El artículo se divide en tres apartados. En el primero analizo el impacto que tuvo la llegada de Gendarmería en dos barrios populares informales del sur de CABA, como recurso para garantizar la sobrevivencia de las mujeres, en detrimento de otras estrategias como los grupos de autodefensa. En el segundo, profundizo en esas intervenciones remarcando algunos de sus límites más notorios. Por último, analizo las consideraciones en su gran mayoría, estigmatizantes y particularistas sobre la violencia de género que realizaban los efectivos, que dan cuenta del riesgo cierto de que una concepción sobre la violencia que sufren las mujeres como problema particular de determinados grupos sociales y/o étnicos, se consolide en contra de una perspectiva de género interseccional, y se utilice a su vez para justificar medidas securitarias y/o punitivas sobre determinados grupos sociales.

Las argumentaciones del artículo se basan en un trabajo de campo etnográfico en base a observación participante con efectivos de la Gendarmería que se desempeñaban en dos barrios populares del sur de CABA entre 2016 y 2017, y con vecinas de estos mismos barrios en 2019. La primera etapa se dio a partir de la autorización de un comandante de GNA (a quien, a su vez, contacté por recomendación de una ex funcionaria del Ministerio de Seguridad). Durante ese período, pude acceder a observar una variedad de situaciones operativas (principalmente, patrullajes e intervenciones ante denuncias), así como a realizar entrevistas no estructuradas ni grabadas con gendarmes de distinto rango y antigüedad. La segunda parte se basó en entrevistas no estructuradas con operadores de programas

13 Anteriormente, funcionaba un “Comando Radioeléctrico” con personal policial que recibía las denuncias, las comunicaba a las comisarías correspondientes, y estas a su vez, decidían si movilizar a los efectivos. A partir de la creación del “Centro de Comando y Control”, operadores civiles reciben los llamados, y haciendo uso de GPS, asignan las intervenciones directamente, en base a la cercanía geográfica de los efectivos. Además, toda la comunicación entre operador y agentes policiales queda grabada, y en caso de inasistencia o demora de los policías, puede ser utilizado en su contra en un procedimiento judicial (Zajac, 2018).

estatales, vecinas/os y referentes comunitarios, a las que accedí a partir de contactos personales y laborales, siguiendo el método de muestreo de oportunidad y de “bola de nieve”. En este artículo, retomo solo algunas de esas entrevistas (con mujeres activistas comunitarias). En las citas al material, he alterado nombres de personas y lugares para preservar el anonimato de mis informantes.

De la autodefensa al 911. Cambios en la supervivencia de las mujeres de barrios populares

En varias oportunidades, mujeres activistas de barrios populares con las que conversé sobre la manera en que lidiaban con la violencia de los varones, especialmente en el ámbito doméstico, recordaban una época anterior a la llegada de Gendarmería y de los dispositivos de protección, en la que la policía ignoraba deliberadamente sus demandas, maltratando a las mujeres que se acercaban a la comisaría a denunciar. Estas mujeres mayores de 40 años, migrantes, activistas comunitarias, habían iniciado su militancia en comedores o espacios de promoción de la salud, y recordaban y reivindicaban experiencias de autogestión para lidiar con la violencia de los varones que iban desde el involucramiento personal ante esas situaciones de violencia, la generación de espacios de escucha, contención y acompañamiento, hasta la creación de refugios para que las víctimas pudieran irse de sus hogares en caso de necesidad. Pero también, recordaban algunas experiencias que encuadraban en aquello que Zeilinger (2008) conceptualiza como “autodefensa”: el empleo de agresión física directa por parte de las mujeres para hacer cesar la violencia de los varones agresores.

Graciela lleva adelante su “refugio” para víctimas de violencia desde hace 16 años. Empezó con un grupo de promotoras de salud, en la época de las campañas contra el cólera, cuando recién se formaba la villa. Es paraguaya, y vive en Argentina desde los 6 años. Me cuenta diversas escenas, que la fueron marcando y la llevaron a abrir el espacio. Ya a los 5 años, su abuelo quiso matar a su mamá, y ahí fue que se tuvo que venir. El padre era según ella un “buen tipo” y un “laburante”, pero violento, especialmente cuando bebía. Llegó a amenazarla con un cuchillo. De la época en que recién abría su refugio, recuerda una vez que una vecina suya, estaba lavando ropa en el patio delantero y el marido empezó a insultarla y pegarle. Ella quiso intervenir y la mujer se la empezó a agarrar con ella. “Hay gente que es así, intentás ayudar, y sienten que las estás controlando”. Dice que ella “nació violenta”. Que no es que esté loca, pero que “no le dan miedo los hombres”. Y qué cuando no había otra forma, las mujeres venían y la buscaban: “Graciela, mi marido me pegó”. Entonces, ellas iban en grupo y le pegaban al agresor, lo echaban de la casa a escobazos. Le pegaban porque, según dice, en la comisaría los policías (eran todos hombres, ni una mujer había), se reían y no les tomaban la denuncia. Después, le decían al agresor: “mirá que las paredes escuchan. Si llego a escuchar que vos le

pegaste, si tu señora me hace una seña que vos le pegaste, vas a cobrar el doble”. (“Graciela”, entrevista grabada, CABA, septiembre de 2016)

Jeanine empieza la charla narrando acerca del comedor en el que participa desde hace 30 años. Lo impulsa un grupo de mujeres, que se organizó para poner una olla popular, en una época en que la crisis de la hiperinflación hacía estragos. También, se organizaban para demandas vinculadas a salud, y por la violencia de género, tema en el que desde hace años que intervienen de manera frecuente. Ella se acuerda que una vez el cura del barrio, después de que apareciera su grupo de mujeres en los medios, les dijo a unos periodistas con los que estaba reunido “Ahí están, ellas son las “Amazonas”,¹⁴ que les pegan a los maridos golpeadores”. Me contó de ese grupo de mujeres que se organizaba para que el varón golpeador supiera que las mujeres no estaban solas. También, que había un seguimiento a cada víctima, y una habilitación de espacios para poder hablar estas cosas. Fue en los noventa. “Hoy hay otras herramientas”, me dice, “aunque hasta ahí”. Menciona especialmente la OVD. Cuenta que en la comisaría 38, como hace 10 años, a ella misma no le tomaron una denuncia por violencia de género. La hicieron esperar eternamente, le decían que siguiera esperando, y cuándo preguntaba porque no la atendían, decían “¿Para qué? Si igual después vas a terminar volviendo con tu marido”. (Jeanine, entrevista no grabada, CABA, septiembre de 2019)

Sin embargo, más allá de la ponderación positiva de estas experiencias –que recuerdan a aquello que Osborne (2009) refiere como la reivindicación del “derecho al mal” o el “derecho a no ser excelentes” para las mujeres es decir, a que estas puedan comportarse como seres humanos en un sentido pleno, incluyendo el despliegue de prácticas agresivas, violentas, etc., sin ser por ello juzgadas más duramente que los varones–, las activistas que entrevisté relataban los riesgos y las desventajas que implicaban este tipo de iniciativas. Principalmente, que corrían ellas mismas riesgo de ser castigadas por la justicia penal.

Lo dijo un día un comisario, y también una funcionaria de la Defensoría, en una reunión grande. Nos dijeron “Mirá, nosotros sabemos que ustedes quieren hacer el bien, la ayuda de la mujer, de esa forma porque no encuentran respuestas. Pero hay algunas veces que esto le puede jugar en contra. Que el tipo puede hacer la denuncia de que ustedes le entraron en la casa lo golpearon todo mal y los pueden denunciar a todos ustedes. Y el juez no va a saber el laburo que están haciendo

¹⁴ Esta experiencia en particular fue descrita con mayor profundidad por Marta Dillon (2002) en una nota publicada en el diario *Página12*.

ustedes. Porque en realidad ustedes son todas mujeres anónimas. (Graciela, entrevista grabada, CABA, septiembre de 2016)

Graciela señala que la llegada de Gendarmería les permitió contar con un recurso menos riesgoso: los llamados al 911. En la escena relatada, no obstante, el rol de estas activistas no es reemplazado por las intervenciones de la fuerza: siguen actuando como instancias mediadoras, garantía de que la Gendarmería pueda encontrar el domicilio y acuda efectivamente. Por su parte Jimena muestra como dicho recurso tiene un alcance que varía según el territorio y las coyunturas. Esto es así, debido, en primer lugar, a la “politización de la seguridad” que significaron los operativos de “proximidad” (Frederic, 2018): las villas o zonas de villas con referentes comunitarios de buena relación con la fuerza, tienen más probabilidad de recibir atención. Y también, porque en las villas y sectores de villas considerados por los gendarmes como “peligrosos”, estos evitaban intervenir, por temor a ser atacados. Esa omisión de intervenir parece haberse vuelto especialmente relevante desde que fue derogado el decreto del Operativo Cinturón Sur en 2017 (mediante otro decreto, el 66/17). Al no estar vigente el marco legal que obligaba a la Gendarmería a reemplazar a la Policía Federal/Policía de la Ciudad en la mayor parte de sus funciones, muchos efectivos se consideraban librados de dar una respuesta.

[...] Y cuando vinieron la Gendarmería encontramos una forma. Entramos, y les decimos” ¿Así que sos tan macho? Vamos a ver seguís siendo macho con la ley, vamos a llamar al 911”. Y los gendarmes le dicen al tipo “Mire, si su señora hace la denuncia, vamos a tener que llevarlo detenido”. Una vez en enero, pasó que a una mujer la acuchillaron. Era noche de fiesta, año nuevo. Pero nosotros acá estamos las 24 hs al día. Aparte vos tenés que conocer el lugar para poder llegar. Entonces la mujer nos llama a nosotros, y nosotros a los gendarmes: “vengan a tal manzana/ edificio/puerta, que nosotros ya les estamos esperando ahí”. Porque la mujer estaba ahí, estaba llamando a escondidas. Ósea en lugar de llamar al 911 directo, me llamaban a mí. (Graciela, entrevista grabada, CABA, septiembre de 2016)

[...] Sobre los gendarmes, le consta que intervienen en situaciones de pelea para “apaciguar”, para mandar a cada uno por su lado, cuando los vecinos van corriendo a buscarlos. En casos de violencia contra las mujeres, tiene el recuerdo que cuando recién empezaban en el barrio, a las mujeres que se acercaban con “el papel” (la orden de restricción) las escuchaban, y las hacían cumplir. Hoy en día depende. Te pueden decir “no estamos para eso” o pueden acercarse. (Jeanine, entrevista, CABA, septiembre de 2019)

En suma, se observa que, en algunos casos, la presencia de Gendarmería al interior de los barrios y su intervención, aparecen como recursos para la “sobrevivencia” de las mujeres que padecen situaciones de violencia (Velázquez, 2006). Unas “formas de denuncia menos visibles” que suelen recibir menor atención que procesos de movilización pública (Zenobi y Marentes, 2020), y que, sin embargo, no dejan de implicar grados importantes de agencia por parte de quiénes las impulsan. Sin embargo, cabe señalar que la posibilidad concreta de que los llamados o denuncias sean efectivamente atendidas, aparece mediada por factores políticos, normativos y territoriales que marcan una cierta fragmentación. Veremos en los próximos apartados cómo en el análisis de las intervenciones en sí mismas se evidencian otros límites, que se suman a los que ya hemos señalado en este apartado.

Intervenciones por demanda espontánea y órdenes de restricción: el riesgo de la excesiva policialización

Durante mi trabajo de campo observé directamente o escuché testimonios de efectivos y referentes territoriales al respecto de dos tipos de intervenciones que Gendarmería realizaba en casos de violencia de género. En primer término, las intervenciones por demanda espontánea al 911 o en puestos de vigilancia de la fuerza. Además de las limitaciones referidas al origen territorial de las denuncias descritas en el apartado anterior, es preciso señalar cómo, debido en gran medida, a la falta de formación específica que pude recabar durante mi trabajo de campo, así como por el rechazo de la fuerza a intervenir en este tipo de conflictos por considerarlos ajenos a su carácter de fuerza militarizada y federal (Zajac, 2018), las intervenciones se limitaban únicamente a cumplir el que consideraban como objetivo fundamental de la fuerza en las villas: apaciguar, “contener desbordes”, o como afirma la propia política pública, conjurar delitos violentos en sus etapas “previas” (Ministerio de Seguridad, 2012), reducir indicadores de homicidios dolosos (Ministerio de Seguridad, 2019). En el material antes citado, si bien hay un conocimiento de los gendarmes de los dispositivos especializados a los que pueden recurrir las mujeres, no hay una orientación directa o un acompañamiento a la víctima para que los consulte.

Se aproximó caminando a paso rápido una pareja de chicos muy jóvenes, de unos 20 años. Quedaron a pocos metros de nosotros, separados por un auto estacionado, uno en cada extremo.

- Vení, por favor, quiero que hablemos nada más- gritaba el chico rodeando el auto, mientras ella se alejaba hacia el otro lado

- No, ya te dije, ¡Dejame tranquila! -

Los jóvenes discutían en tono elevado. Siguieron así unos pocos minutos. Él intentaba alcanzarla, ella se dirigía hacia el otro lado. El suboficial se cayó de repente. Observaba la situación, pero rígido, manteniendo una postura militar

erguida y neutra. Como si nada estuviera sucediendo. De repente, la chica lo miró y le dijo directamente

- Disculpá ¿Me podés ayudar? ¿Le podés decir que me deje tranquila?

En ese instante, el gendarme salió de su tensa quietud, y se dirigió rápidamente hacia el joven. Se paró delante suyo, cortándole el paso. Sin tocarlo, empujarlo ni sostenerlo, le dijo algunas cosas en voz baja que no llegué a escuchar. El joven, visiblemente ofuscado, se alejó maldiciendo, y pateó una reja de la bronca. La chica se alejó rápidamente hacia el otro lado. El gendarme miró la escena en silencio, y no hizo nada más.

- Esto hace dos o tres años no era así- me dijo el suboficial cuando ambos ya se habían retirado- Antes no se le daba tanta bolilla a este asunto. Para mí el problema es el alcohol. Toman y se desconocen.

- ¿Y cómo intervienen ustedes en estos casos?

- Y... si están lastimadas hay que llevarlas al hospital, ponerles una consigna.

También les insistimos que hagan la denuncia, ahí en Lavalle, en la OVD. Porque sin denuncias, no hay mucho que podamos hacer. (Diario de campo, CABA, junio de 2016)

Esa falta de integralidad y carácter eminentemente policial se observa en la otra forma común de intervenciones de la fuerza ante este tipo de hechos: hacer cumplir órdenes de restricción. Como puede apreciarse en las escenas que siguen, dichas órdenes se dictan judicialmente. Puede ser dictada por un juez en lo civil, o en el marco de una causa, por uno penal. En ambos casos se hace atendiendo al informe de riesgo elaborado por la OVD,¹⁵ que también se utiliza para decidir qué tipo de dispositivo policial se encargará de hacer cumplir la medida. En el momento en que hice trabajo de campo eran tres los dispositivos posibles. Por un lado, las “consignas fijas”, un efectivo de seguridad asignado de manera permanente a la puerta de un domicilio. En segundo lugar, “consignas móviles”, vehículos de patrulla que tienen asignado pasar por un domicilio varias veces al día. Por último, “botones antipánico”, dispositivos electrónicos que al ser presionados avisaban de forma automática al 911. La intervención de los gendarmes¹⁶ tenía en este sentido una dimensión fundamentalmente preventiva (disuadir al varón de violar la orden de restricción), ya que en ninguno de los casos observé o escuché mencionar a estos que los varones agresores

¹⁵ Según las estadísticas de la OVD (2020), el 99% de sus denuncias se deriva a la justicia civil y un 81%, a la justicia penal.

¹⁶ Es llamativo como incluso en situaciones en las que una presencia o conducción femenina podía ser positiva (por tratarse de denunciadas mujeres, que probablemente se sentirían más cómodas tratando con un gendarme de su mismo sexo), no he podido observar intervenciones conducidas o acompañadas por gendarmes mujeres. No poseo datos que me permitan explicar esta situación, aunque es de notar que pude observar muy pocas mujeres destinadas a las UPB, y que las que conocí, estaban predominantemente abocadas a tareas de menor riesgo como administrativas, periciales y en algunos casos patrullajes preventivos

que habían incumplido sus órdenes de alejamiento, fueran denunciados, o que las mujeres hubieran sido orientadas para realizar denuncias en ese sentido.

Unas horas antes, entró al 911 una alarma de “botón antipánico”, y salimos de inmediato a atenderla en un patrullero blindado, con el alférez K. y otros dos suboficiales. Tardamos unos 15 minutos, ya que, a oscuras, en una zona del barrio sin luminarias, los gendarmes no lograban identificar la casa de la denunciante.

Finalmente, lograron dar con una casilla de madera con portón de chapa, al fondo de un pasillo angosto. Al golpear la puerta, salió una mujer de unos treinta años -Estoy harta ya –decía al oficial mientras le mostraba un papel arrugado adentro de un folio. Se trataba, según me enteré después, de un acta de restricción contra su expareja- Otra vez lo vi por acá, no tiene cara. Yo ya me mudé hace poco, y estoy harta ¡La próxima que lo veo lo voy a cagar yo a palos!

- ¿Estás segura de que es él? ¿Cómo lo reconociste?

-Sí, vino y empezó a gritar pidiendo por sus hijas

-A ver dejame ver, ¿Sigue vigente la orden? – pregunto K.

-Sí, yo tengo esta restricción para mí y mis hijas- dijo la mujer, mostrándole el papel

-No se preocupe – la tranquilizó el alférez - Llame de vuelta si vuelve a aparecer, esta vez vamos a llegar más rápido, ya sabemos dónde es la casa. ¿Tuvo consigna antes de esto?

-No. Nunca tuve consigna. Cada vez que voy a hacer la denuncia me hacen esperar una eternidad. Y yo tengo que trabajar, es imposible así.

-Sí, pruebe ir temprano, quizás consiga que la atiendan antes que llegue toda la gente Ya de nuevo en el patrullero, les pregunté a los gendarmes qué pensaban de lo que había dicho la mujer sobre las denuncias.

-Es a propósito lo que contó la señora. Lo hacen a propósito lo de las demoras, para que se vayan. Está todo saturado, nosotros aparte ya estamos saturados de consignas, no podemos poner más (fragmento de diario de campo, CABA. (diario de campo, CABA, diciembre de 2016)

Las consignas, en especial las consignas fijas eran sumamente resistidas por la mayor parte de los gendarmes con los que conversé. Por un lado, porque la presencia permanente y estática de efectivos generaba reacciones adversas entre los vecinos, tanto por parte de algunos que rechazaban esa presencia de la fuerza (según los gendarmes, por sus vínculos con o el temor a los grupos criminales), como por quienes solicitaban la intervención de los gendarmes consignados para atender otros problemas, y recibían una negativa (los gendarmes estaban formalmente obligados a permanecer de forma fija). En segundo lugar, a los comandantes de las UPB les molestaba “perder efectivos” para otro tipo de tareas que consideraban más prioritarias o cercanas a su “verdadera función” (como realizar patrullajes

preventivos). Algunos comandantes afirmaban que una vez establecidas, las consignas podían durar años, lo que hacía que los jefes de los operativos convirtieran algunas consignas “fijas” en “móviles”, aun a riesgo de ser sancionados por la justicia. Por último, las consignas eran sumamente criticadas por los gendarmes porque las consideraban como un “parche” o excusa de la justicia para no hacer lo único que, según ellos, podía servir para lidiar con estas situaciones: que las mujeres hagan y ratifiquen denuncias penales contra los agresores, y que los jueces dicten sentencias de encarcelamiento.

Durante el recorrido en la patrulla, me señalaron un gendarme parado en la puerta de una casilla. Era una “consigna”. Una señora bajo amenaza de su pareja, que, según ellos, aun después de 14 meses todavía está obligada a estar ahí presente. Esto implica según ellos menos personal disponible para patrullar. Según el alférez Venegas es algo que debería no hacerse, que debería tomar otra fuerza. (Primer alférez Venegas, observación de campo, CABA, marzo de 2016)

El jefe de la Unidad de Seguridad dice que cuenta en su jurisdicción con 60 “consignas”. La mitad, fijas, pero el resto “móviles”. Le pregunto sobre estas últimas. Según me dijo, consiste en un patrullero que va circulando a distintos horarios por la locación. Supuestamente además hay que montar en esos casos un dispositivo de seguridad especial, incluyendo botones antipánico. Dice que él mismo va convirtiendo las “fijas” en “móviles, aun sin autorización de los jueces, y “a riesgo de que lo metan preso”. Respecto de los botones, me dijo que muchos son a “instancia privada”, y que la mayoría de las veces “se oprimen solos” y terminan ocasionando falsos alertas, que le hacen perder el tiempo. (Comandante Méndez, entrevista no grabada, CABA, junio de 2016)

Es decir, se observa en los fragmentos de material de campo como la obligación de ratificar denuncias ante la existencia de delitos considerados “no graves” (Hasanbegovic, 2018), el desborde e intermitencia de los dispositivos de atención especializados, la inexistencia de instancias de acceso a la justicia no punitivas (por ejemplo, a partir de procesos civiles de responsabilización de los agresores), que permitan a las mujeres obtener soluciones de fondo a sus problemas sin verse involucradas en un proceso penal (con todos los costos personales que estos implican), se demuestran como obstáculos que las mujeres víctimas de violencia siguen teniendo en términos de su acceso a la justicia. De tal suerte, las intervenciones policiales (que interrumpen provisoriamente situaciones de violencia), se constituyen como principal e incluso única respuesta en muchos casos. En el próximo apartado, analizo con mayor profundidad esos potenciales efectos negativos de punitivización y securitización de los dispositivos policiales para el gobierno de las violencias de género, a partir del análisis de las representaciones de los propios efectivos.

Las explicaciones particularistas y estigmatizantes: los riesgos simbólicos de la excesiva policialización

Al dar su punto de vista sobre la violencia de género, muchos gendarmes se mostraban en desacuerdo con el auge que ellos afirmaban, habían tenido estas violencias como motivo de denuncia en el momento en que hice trabajo de campo. Muchos las consideraban una “moda”, resultado de la excesiva cobertura periodística. Una actitud de displicencia y rechazo que se veía agravada por la angustia y estrés que sentían al tener que intervenir ante este tipo de situaciones, para las que no se habían capacitado, y que se alejaba notoriamente de la vocación que los había llevado a entrar a la fuerza.¹⁷ Pero sin dudas lo que aparecía como más frustrante para los gendarmes era que, luego de un llamado, las mujeres “regresaran” con sus parejas, y volvieran a denunciarlo pocos días después. Se evidencia como ante la falta de formación específica,¹⁸ así como por el apego a su función, en tanto fuerza policial, de conjuración de los delitos y la aplicación de la ley, cómo estas situaciones se comprendían desde una mirada estrictamente punitiva, sin atender al proceso psicológico complejo que atraviesan las mujeres que son víctimas de violencia, y que la decisión de no realizar una denuncia no responde a una simple falta de voluntad (Velázquez, 2006).

Otro tema que estresa a los gendarmes es no saber qué hacer en los casos de violencia de género. Me contó que como este delito es “por instancia privada”, muchas veces lo que pasa es que a los gendarmes cuando intervienen, las víctimas les aseguran que harán la denuncia, pero luego se retractan, por miedo a represalias o porque se reconcilian con sus parejas. Esto por lo que dan cuenta los testimonios de los gendarmes, los afecta subjetivamente. (Primer alférez Venegas, observación de campo, CABA, abril de 2016)

En casos de violencia de género, siempre llaman las mismas personas”, afirma el oficial de turno Quintana. “Al principio uno trata de ayudar, pero si las parejas no entienden que se tienen que separar, si tienen órdenes de restricción, botones antipánico, y todo, pero al día siguiente vuelven a vivir juntos, ya lo único que uno atina a hacer es echar al varón a la mierda, en el momento, e irse a seguir con su trabajo.” (Subalférez Quintana, observación de campo, CABA, agosto de 2016)

¹⁷ Como marca Frederic (2015), esos niveles elevados de estrés tuvieron incidencia en las protestas públicas que gendarmes y prefectos mantuvieron en octubre de 2012, con epicentro en CABA (p. 551).

¹⁸ Se evidencia así la importancia que tiene la aplicación plena de la Ley “Micaela” en todo el ámbito público, incluyendo a los efectivos de fuerzas de seguridad.

Otro elemento significativo en las valoraciones que los gendarmes hacen respecto de la violencia de género es la ligazón entre la mencionada voluntad de no denunciar de las mujeres y una supuesta actitud generalizada en las villas de proteger a los infractores de la ley, ya sea por temor a represalias, o por solidaridad con ellos. De tal forma, en lugar de comprender el rol que juegan los factores sociales como el hacinamiento, la precariedad laboral o la pobreza como agravantes de la violencia de género (Lagarde y de los Ríos, 2006: 1-2), los gendarmes trazaban entre esas dimensiones y la violencia de género una explicación de tipo moral, socialmente estigmatizante:

Otro elemento que frustra mucho a los gendarmes según este sargento es que “la villa protege a los delincuentes”. Por ejemplo, en el caso de violencia de género, toda vez que los hechos no son finalmente denunciados [...] la gente tiene miedo a denunciar, por temor a las represalias. En el caso de la violencia de género, por ejemplo, si cuando van no hay denuncia, ellos solo intervienen cuando hay heridos, lo que los obliga a intervenir de oficio. Hay según ellos en esto una actitud de “cuidado a la villa” en lugar de a la familia. “Las cosas que pasan acá no las cuenta nadie.” (Sargento Quiñón, observación de campo, CABA, abril de 2016)

Explicación moral que, además, se hacía especialmente extensiva a los migrantes, y particularmente, a los migrantes bolivianos. Estos eran considerados como perpetradores de violencia de género mayoritarios o únicos en los barrios, siendo entonces la violencia de género entendido como un “problema cultural” que estaríamos “importando” de los países limítrofes.

El comandante Alméndola dice en relación con las villas y la recurrencia en ellas de la violencia de género, que son como una “Bolivia en Buenos Aires”. Según el jefe la violencia de género es un problema cultural, costumbres que tienen los bolivianos y que no comprenden que en Argentina rijan otras normas. En el caso de las mujeres paraguayas por ejemplo es distinto, porque son “más bravas”, por la guerra de la triple alianza. (Diario de campo, CABA, abril de 2016)

Subimos las escaleras del puente que sirve para cruzar de un lado a otro de la autopista. “A veces, cruzan igual por abajo y los atropellan”, me cuenta el suboficial de unos cuarenta años. Desde arriba del puente comienza a describirme como si fuera un mapa satelital, detalles del territorio. “Hacia allá, “Los Piletones”, ahí el tema es la violencia de género, son todos de Bolivia y lo traen de sus países de origen” me cuenta. “Se maman y le pegan a la mujer”. “Acá son más que nada peruanos y colombianos”, me dice sobre Barrio Esperanza, y allá por Fátima hay muchos paraguayos, y lo que más hay es robo de autos (diario de campo, CABA, abril de 2016)

Se evidencia en estos casos, por un lado, el peligro de que se desestimen o se les asigne menos prioridad a casos de violencia según barrios o sectores territoriales identificados con tales o cuales comunidades nacionales. También, de que esta visión sobre la violencia de género se difunda, consolide y sirva como justificación para la constitución de dispositivos de control, vigilancia y captura penal sobre estos grupos. Al decir de Tamar Pitch, “el discurso dominante sobre la violencia contra las mujeres ha sido utilizado también como instrumento antiinmigrante, mostrando a todos ellos como potencialmente agresivos y violadores [...], descritos como aquellos que contaminan ‘nuestra cultura’”(2014: 24).

Conclusiones

En este artículo me propuse analizar las contribuciones, límites y riesgos de la actividad de GNA en la prevención y atención de violencias de género en barrios populares del sur de CABA entre 2016 y 2019. Procuré inscribir mis hallazgos en la literatura sobre víctimas (Pita y Pereyra, 2020), en especial, al estudio crítico sobre dispositivos de gestión de las víctimas (Zenobi y Marentes, 2020), su funcionamiento, límites y riesgos, la manera en que los reclamos de justicia, atención y contención de las víctimas se hibridan con perspectivas punitivistas (Galar y Focás, 2019).

Al comparar experiencias de autodefensa de mujeres de las villas que utilizaban la violencia directa contra varones agresores, con las intervenciones policiales que cobraron mayor importancia sobre todo con los operativos focalizados de Gendarmería desde 2011, se puede observar cómo esas intervenciones policiales constituyen como recurso de sobrevivencia para las mujeres más accesible y menos riesgoso. Pero también he señalado límites y peligros que presentan estos dispositivos. De forma esperable, los efectivos de Gendarmería, una fuerza de seguridad cuya función primaria es constituir el primer eslabón de captura de una cadena punitiva, para que luego actúen la justicia penal y las instituciones de encierro, buscan permanentemente inducir a la denuncia formal, la intervención de la justicia penal, y la prisión, y se frustran subjetivamente al no conseguirlo. Asimismo, la desigualdad territorial en la obtención de respuesta policial, la obligación para las mujeres de ratificar sus denuncias en casos de delitos considerados como “no graves”, la sobrecarga de los dispositivos de atención especializada, la ausencia de medidas judiciales no punitivas de responsabilización civil y justicia restaurativa en situaciones en que no hay conductas tipificables como delitos, conducen a un riesgo muy palpable de que la violencia de género sea recapturada como problemática eminentemente policial y/o penal. Sin un fuerte despliegue de agencias especializadas, y reformas legales profundas (por ejemplo, la eliminación del requisito de ratificar las denuncias, la creación de un fuero civil-penal específico para problemáticas de género, y la creación de procesos civiles de justicia restaurativa para casos de violencia), que acompañen, enmarquen, y busquen disminuir los efectos nocivos de la excesiva policialización actualmente observada, es posible que dicha tendencia se acreciente.

En este mismo sentido, las valoraciones estigmatizantes presentes en el discurso de los gendarmes sobre los/as habitantes de los barrios populares en general, y de los/as migrantes

en particular, muestran que si la estrategia para regular estas violencias no es conducida por agentes estatales con una perspectiva de género interseccional, se corre grave peligro de que la construcción de la violencia machista como problema público, tal y como se constituyó con gran fuerza desde las marchas por el “Ni Una Menos”, se desvirtúe hacia una visión mucho más punitivista, estigmatizadora y particularista, que sirva de justificación no para soluciones de fondo a las violencias de género en todo el espectro social, sino para el incremento de políticas de vigilancia, captura penal y encierro focalizadas en los sectores subalternos. Este artículo pretende aportar no solo al campo del conocimiento empírico sobre víctimas, género y fuerzas de seguridad, sino a un debate político más amplio. Nuevamente, como afirma Tamar Pitch, los riesgos de que las conquistas del movimiento feminista sean resignificadas por una ideología clasista, racista y punitivista, son graves y permanentes, y requieren de una reflexión constante del activismo y de la producción académica para evitarlos.

Referencias bibliográficas

- Basualdo, Guadalupe, y Gomez, Joaquín (2017). “Ni bandas, ni linchamientos: Un estudio de caso sobre la resolución de conflictos en el sur de la Ciudad de Buenos Aires.” *Dilemas*, Vol. 10, N°1, pp. 26-47.
- Cabral, Paz, y Acacio, Juan Antonio (2016). “La violencia de género como problema público. Las movilizaciones por ‘Ni una menos’ en la Argentina.” *Question*, Vol 1, N°51, pp. 170-187.
- Cravino, María Cristina (2008). *Los mil barrios (in) formales. Aportes para la construcción de un observatorio del hábitat popular del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Dillon, Marta (2002). “La pesadilla de los golpeadores.” *Pagina12*, 28 de junio.
- Femenías, María Luisa, y Rossi, Paula Soza (2009). “Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres.” *Sociologías*, N°21, pp. 42-65.
- Foucault, Michael (2000). “Clase del 17 de marzo de 1976.” En *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 217-237.
- Frederic, Sabina (2015). “¿Militares, asalariados o trabajadores? Moral y emoción en un conflicto gremial de la Gendarmería Nacional Argentina.” *Dilemas*, Vol. 8, N°3, pp. 529-557.
- Frederic, Sabina (2018). “La politización del trabajo policial en Buenos Aires. Gendarmes y policías locales frente al policiamiento de proximidad.” *Trabajo y Sociedad*, (31), 33-51.
- Galar, Santiago, y Focás, Brenda (2019). “El regreso de las víctimas. Reconfiguraciones en el procesamiento público de la inseguridad en la actual coyuntura política nacional (2016-2017).” *Austral Comunicación*, Vol. 8, N°1, pp. 131-150.
- Garland, David (2005). *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona, Gedisa.
- Gayol, Sandra, y Kessler, Gabriel (2018). *Muertes que importan. Una mirada sociohistórica de casos que marcaron la argentina reciente*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2006). “¿A qué llamamos feminicidio?” *Desde el Jardín de Freud*, N°6, pp. 216-225.
- Lorenc Valcarce, Federico (2009). “Orden, derecho y delitos. La inseguridad en la agenda pública argentina.” *El Príncipe*, N°2, pp. 83-107.
- Ministerio de Seguridad (2012). “El Estado Nacional presente en los barrios vulnerables.” *Políticas de Seguridad*, N°3, pp. 3-4.
- Ministerio de Seguridad. (2019). *Manual del Programa Barrios Seguros*. Buenos Aires, Ministerio de Seguridad.
- Oficina de Violencia Doméstica (2020). *Informe Estadístico Año 2019*. Buenos Aires, Corte Suprema de Justicia de la Nación.
- Neocleous, Mark (2016). “La lógica de la pacificación: guerra-policía-acumulación.” *Athenea Digital*, Vol. 16, N°1, pp. 9-22.
- Osborne, Raquel (2009). *Apuntes sobre violencia de género*. Barcelona, Bellatera.
- Pita, María Victoria, Corbelle, Florencia, y Brescia, Florencia (2019). *Las formas de la Violencia Policial. Anatomía y gramática del poder policial en los barrios populares de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Malón Cooperativa Gráfica.
- Pita, María Victoria, y Pereyra, Sebastián (2020). “1. La centralidad de las víctimas en la movilización social contemporánea.” En María Victoria Pita y Sebastián Pereyra (Eds.), *Movilización de Víctimas y Demandas de Justicia en la Argentina Contemporánea*. Buenos Aires, Teseo, pp. 19-66.
- Pitch, Tamar (2014). “Violence Against Women and their Political Uses.” *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, N°48, pp. 19-29.
- Russell, Diana E. H., y Van de Ven, Nicole (1990). *Crimes Against Women: Proceedings of the International Tribunal*. Berkeley, Russell Publications.
- Velázquez, Susana (2006). *Violencias cotidianas, violencia de género Escuchar, aprender, ayudar*. Buenos Aires, Paidós.
- Zajac, Joaquín. (2018). “En el corazón del monstruo”. *La Gendarmería y el gobierno de los márgenes en barrios informales del sur de la Ciudad de Buenos Aires* (tesis de Maestría). Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.
- Zajac, Joaquín (2020). “Reconfiguración del gobierno de la niñez y adolescencia en riesgo en la Ciudad de Buenos Aires. Un recorrido por los cambios recientes en el funcionamiento de la cadena punitiva 2011-2019.” *Cuestión Urbana*, Vol. 4, N°7, 151-172.
- Zenobi, Diego, y Marentes, Maximiliano (2020). “2. Panorama sobre la producción social de las víctimas contemporáneas.” En María Victoria Pita y Sebastián Pereyra (Eds.), *Movilización de Víctimas y Demandas de Justicia en la Argentina Contemporánea*. Buenos Aires, Teseo, pp. 67-100.
- Zeilinger, Irene (2008). *Non c'est non. Petit manuel d'autodéfense à l'usage de toutes les femmes qui en ont marre de se faire emmerder sans rien dire*. París, La Découverte.

RESEÑAS

RESEÑA

Dolores, experiencias, salidas

Un reporte de las juventudes durante la pandemia en el AMBA

AUTOR: Fernando “Chino” Navarro y Pablo Semán (orgs.)
Buenos Aires, RGC Libros, 2022, 190 pp.

Victoria Irisarri¹

El libro *Dolores, experiencias, salidas. Un reporte de las juventudes durante la pandemia en el AMBA* es una investigación sobre jóvenes durante la pandemia de la COVID-19 que asume el riesgo de la urgencia. La pandemia afectó, como señalan los autores, de manera profunda las diversas capas de la estructura social argentina, produciendo cambios que en general son difíciles de analizar en el corto plazo, pero que a su vez exigen un trabajo tan necesario como desafiante para comenzar a recoger las transformaciones y continuidades de la vida social. Así, este libro abre una agenda de investigación a largo plazo sobre juventudes que, con el transcurso del tiempo, permitirá comprender las sedimentaciones de este proceso.

La apuesta del libro es contra el sentido común de los análisis mediáticos y algunos académicos sobre las experiencias vividas en pandemia, en particular entre los jóvenes. Al igual que el resto de la población, durante meses de los años 2020 y 2021, este grupo social vivió el aislamiento social obligatorio conocido en Argentina como ASPO. El libro resalta las representaciones mediáticas acusatorias sobre este grupo etario que le endilgaron una actitud de resistencia al aislamiento obligatorio y un comportamiento irresponsable frente al cuidado común que exigía el nuevo virus. El libro avanza contra estos análisis para dar cuenta de un entramado complejo, donde se expresan al mismo tiempo sufrimientos y nuevas oportunidades, en especial laborales y educativas, que emergieron durante la pandemia que fueron poco abordadas. Entonces, ¿qué experiencias y dolores vivieron estos jóvenes? ¿Cuáles son las salidas posibles?

Para responder estas preguntas, el libro organizado en ocho capítulos, además de la introducción y conclusión, abarca una variedad de tipos de jóvenes que a través de las

¹ Becaria postdoctoral CONICET en Escuela IDAES/UNSAM y docente en FSOC/UBA.

diversas tecnologías digitales producen e imaginan formas de estudiar y trabajar que, si bien no son nuevas, se aceleraron fuertemente durante este periodo. Así, el libro incluye trabajadores de reparto de plataformas, programadores y estudiantes de distintos niveles educativos que comenzaron o continuaron su formación de forma totalmente digitalizada. En conjunto, estos capítulos dan cuenta de la transformación de la relación entre el adentro y afuera de los hogares, pero también dentro de las propias casas en donde las habitaciones se volvieron espacios protagónicos, por momentos asfixiantes y en otros salvoconductos virtuales al exterior.

Este libro es producto de una investigación colectiva coordinada por Pablo Semán con un equipo integrado por Paula Cuestas, Antonella Jaime, Sofía Pérez Martirena, Violeta Muñoz, Romina Rajoy, Andrés Santos Sharpe y Nicolás Welschinger Lascano. A su vez, esta investigación surge de un diálogo con el referente político y funcionario del gobierno nacional Fernando “Chino” Navarro: un encuentro entre problemas públicos con investigación y reflexión académica. Como parte de ese diálogo, una estrategia del libro es la no explicitación de discusiones teóricas con el fin de alcanzar un público amplio. Sin embargo, la posición teórico-metodológica desde la que se produce esta investigación busca dar cuenta de los ensamblajes heterogéneos entre humanos y objetos, entendiendo la importancia de describir los modos de vínculo específicos entre ellos. Esta posición pragmática descentra y complejiza las actividades de las personas y objetos en conjunto para comprender las transformaciones durante la pandemia. Para abordar temas vinculados a las experiencias vividas en pandemia, los investigadores realizaron diversas técnicas para la producción de datos: entrevistas en profundidad con jóvenes de entre 17 y 24 años de sectores populares y medios, observaciones etnográficas y relevamiento de las interpretaciones elaboradas en los medios de comunicación sobre los jóvenes y en redes sociales.

El recorrido del libro comienza con el capítulo 1, a cargo de Romina Rajoy y Pablo Semán, que se enfoca en las vivencias de jóvenes de diversos estratos sociales y culturales para comprender “la configuración en la se produjeron distintas formas de desestabilización de la vida de la juventud” (2022: 20). El momento de desequilibrio combina el miedo al contagio de miembros de la familia, el deber de asumir las tareas de cuidado dentro del hogar con el tiempo de reflexión y práctica para deseos postergados en donde echaron mano a recursos digitales para formarse como programadores u otros oficios vinculados con la digitalización. El capítulo 2, desarrollado por Pablo Semán, aborda la relación de los jóvenes con el Estado visto como “un agente ambiguo capaz de operar al mismo tiempo el daño y el cuidado” (2022: 36). El capítulo 3, autoría de Antonella Jaime y Pablo Semán, se enfoca en un sector de los jóvenes de sectores populares –sin asumir esa porción como totalidad– que tuvieron mayores dificultades para sostener sus trayectorias educativas. A través de historias particulares, los autores dan cuenta de los mecanismos por los cuales algunos jóvenes se distanciaron de la escuela o universidad y también, en algunos casos, lograron aproximarse nuevamente.

Sofía Pérez Martirena, autora del capítulo 4, presenta las experiencias de trabajadores de plataformas que tuvieron un rol protagónico, especialmente durante el tiempo de aislamiento o confinamiento social. El tema es abordado desde un tipo de trabajador que se encuadra en el trabajo precario, informal e inestable, problemática que, como bien señala la autora, no es novedosa en América Latina. Pero la innovación al abordaje de este problema está dada por un tipo de trabajo que combina el uso de plataformas digitales con la presencialidad de los cuerpos para el reparto de pedidos en la ciudad de La Plata. Los jóvenes que durante la pandemia trabajaron en las plataformas de PedidosYa y Rappi narran sus experiencias sociolaborales que permiten comprender la transformación de las subjetividades juveniles en estos nuevos contextos. Una de las características que señala la autora es una “estricta conducta de autocontrol”. Si las aplicaciones de trabajo exigen una autorregulación permanente para la subsistencia, durante la pandemia a estos jóvenes se les sumó otra exigencia más: la del cuidado de sí y de las personas cercanas, una demanda sin resolución posible, salir a trabajar, pero no contagiar.

También dentro de las posibilidades de trabajo, el capítulo 5, elaborado por Sofía Pérez Martinera, Pablo Semán y Nicolás Welschinger, aborda a un grupo de jóvenes que en un primer análisis parecen ser quienes encontraron una salida durante la pandemia: la programación. Luego, el capítulo 6 del libro, escrito por Nicolás Welschinger aborda uno de los temas que mediáticamente y en la opinión pública aparecieron como más sensibles y controvertidos durante el confinamiento: las experiencias educativas de los sectores populares. Welschinger destaca a lo largo del capítulo las desigualdades acumuladas durante la pandemia, que abarcan desde el equipamiento tecnológico, el acceso a la conectividad, el acompañamiento pedagógico por parte de los docentes y familiares, como también los espacios dentro del hogar para realizar las actividades escolares.

El capítulo 7, elaborado por Andrés Santos Sharpe, se adentra en la vida universitaria de los jóvenes durante la pandemia para comprender la generación de nuevas estrategias y tácticas para la elección y sostenimiento de las carreras universitarias. El autor da cuenta de las dificultades que tuvieron los estudiantes para interiorizar la lógica de las instituciones al no poder asistir de manera presencial a las universidades y desarrollar una sociabilidad interestudiantil, función clave para la inserción académica. A su vez, el autor muestra cierto desplazamiento de la universidad como fuente principal para la adquisición de conocimiento. En ese contexto emergen otros tipos de formaciones (cursos cortos y específicos) para acceder al mercado de trabajo. Por último, en el capítulo 8, Paula Cuestas aborda a jóvenes prosumidores que a través de redes sociales como TikTok transformaron una actividad que era una afición en una profesión: *influencers* de libros.

Uno de los ejes principales que estructura el libro son las tecnologías digitales que fueron protagonistas durante el periodo de aislamiento en donde la relación de intimidad con ellas cambió. Las tecnologías aparecen específicamente como forma de relación para la producción de sociabilidades, trabajo y acceso a espacios educativos. Cada capítulo

presenta particularidades sobre estos modos, pero resultan sumamente interesantes algunos abordajes que dan cuenta de las múltiples actividades producidas en torno a las tecnologías: personas que se “desengancharon” de sus vínculos educativos cuando las clases se virtualizaron, pero también otras que, aún con dificultades, encontraron modos de vincularse y desarrollar algún tipo de educación formal frente al corte abrupto de la rutina escolar y continuaron de manera fragmentada, por ejemplo, por WhatsApp; otros que con la expansión de las plataformas generaron empleos (más o menos estables y rentables), que hasta el momento de la pandemia alcanzaban a un grupo muy pequeño de la población, identificado como “población oculta” por su baja o nula representatividad en las estadísticas, como es el caso de los programadores o los productores de contenidos para redes sociales. En conjunto, todas estas investigaciones dan cuenta de las posibilidades que trajeron las tecnologías digitales, pero también de las desigualdades, en particular las educativas.

La pregunta en abierto que recorre el libro es la del futuro después de la pandemia. Estos trabajos dejan algunos indicios de cómo serán los desafíos para la gobernanza y también para las dinámicas de trabajo privado, sobre todo el de plataformas. Por un lado, recogen la erosión con la representación política bastante establecida en los últimos años y acentuada en la pandemia; el cuestionamiento creciente al Estado; la preocupación por la familia y sus desbordes económicos y emocionales; y también, la intensidad con la que se vive el tiempo y las oportunidades laborales que parecen brindar rendimientos inmediatos, aunque sean a corto plazo. El libro da cuenta de las capas geológicas fracturadas de la sociedad en la que se insertan los jóvenes en donde además de las incertidumbres previas a la pandemia centradas especialmente en el acceso al mercado laboral, suman nuevos miedos en torno a la noción de cuidado hacia sus padres, familiares y amigos, los desgastes físicos y emocionales y una relación ambivalente con la tecnología: es a la vez una posibilidad de conexión y contención, pero también de vivir en estado de alerta. Las oportunidades de trabajo que surgieron durante la pandemia están fuertemente atadas al proceso de digitalización en donde el Estado aparece más débil y los ideales de autorregulación y autonomía ganan fuerza. Los trabajos en plataformas que actualmente son asumidos por los jóvenes como temporales y ocasionales, abren interrogantes sobre un tipo de empleo que no solo abarca un primer momento de inserción laboral en medio de una crisis económica y sanitaria para pasar a ser un modo de vida que parece sedimentarse cada vez con más fuerza.

RESEÑA

Cultura Visual

La pregunta por la imagen

AUTOR: Sergio Martínez Luna.

Buenos Aires, Sans Soleil, 2019, 234 pp.

Jorge Cano Moreno¹

El trabajo del Doctor en Humanidades, Sergio Martínez Luna, se concentra en analizar las preguntas sobre la imagen que surgen a partir del giro pictórico (también llamado icónico), una corriente postestructuralista que toma a la imagen como el centro de sus reflexiones epistemológicas, ontológicas y semióticas. La novedad de esta obra se encuentra en que se aproxima a estos debates desde distintas perspectivas: por momentos parece un racconto historiográfico; en otras oportunidades, un análisis antropológico; y otras veces, un ensayo filosófico. Asimismo, el autor estudia las nuevas dimensiones que tiene la imagen en el contexto contemporáneo, en el cual la digitalización ha abierto nuevos interrogantes sobre el uso, consumo y producción de la cultura visual.

El primer capítulo detalla la revolución cognitiva que significó la introducción de la imagen digital en los estudios visuales. Básicamente, las imágenes digitales sirvieron para replantear las preguntas tradicionales sobre lo visual, en especial las cuestiones referidas al carácter representacional y su relación con el lenguaje. El autor aborda estas cuestiones con énfasis en los aspectos semióticos. Martínez Luna sigue la línea de William John Thoms Mitchell quien en su libro “Iconología”, publicado en inglés en 1987 y un hito de los llamados “visual studies”, establece que las imágenes requieren un tipo de análisis que se limite al lenguaje escrito. Ciertamente, hay algunas paradojas en esta proposición: hasta qué punto un análisis semiótico de la imagen puede desprenderse de la lingüística cuando es a través de las palabras que las describimos y analizamos. La primera respuesta que acerca el autor parte de un abordaje fenomenológico de la imagen, atendiendo al modo en que los sujetos se relacionan con y experimentan las imágenes. Es esta intención de separar a la imagen de un determinismo lingüístico la que guía al resto de la obra: por más que utilicemos a las palabras para explicar las imágenes, éstas van más allá de las estructuras

¹ Universidad Católica Argentina – CONICET. canomorenoj@gmail.com

verbales y merecen un análisis complejo que permita abordarlas de manera holística.

Teniendo en cuenta lo anterior, el autor plantea que luego de la invención de la fotografía y particularmente con las imágenes digitales, se incrementaron notablemente la cantidad de iconografías con las que las personas interactúan diariamente, de modo que es preciso considerar no solamente sus aspectos representacionales sino, sobre todo, sus características performativas. No se trata únicamente de tener en cuenta qué y cómo representan las imágenes, sino considerar su capacidad de agencia, con la incorporación de los contextos de producción, circulación, consumo y participación. De este modo, las preguntas tradicionales sobre las imágenes ancladas en lo ontológico (“¿qué es la imagen?”) y lo semiótico (“¿cómo leer o comprender una imagen?”) resultan insuficientes. Estas preguntas exigen ser complementadas por una mirada antropológica capaz de dar cuenta de la relación entre los sujetos y la iconografía, atendiendo a los desafíos epistemológicos que genera la digitalidad.

No se trata tampoco de limitarse meramente a las dimensiones materiales para poder abordar los procesos de significación que van más allá de la representación, sin reducirlo a la interpretación ni a la materialidad. Esto nos lleva a la cuestión de la movilidad de las imágenes en el mundo contemporáneo, donde las redes sociales generan una interacción constante con ellas. Ante esta situación, Martínez Luna considera que la imagen se nos presenta como atemporal, es decir que parece hacer referencia al momento presente en el que se la observa y no al pasado que se representa. Por citar un ejemplo, al mirar una fotografía analógica estaríamos ante una representación del pasado (es decir, el momento en que se tomó la foto), en cambio, para el autor, una fotografía digital es siempre-presente dado que interpela al observador de manera inmediata superando las lógicas de la representación para poner el énfasis en la dimensión práctica de su agencia sobre los sujetos que interactúan con ella.

En el capítulo 2, en el cual el autor se concentra en analizar la visualidad. Sostiene que la visualidad es una forma de lenguaje y que, por lo tanto, tiene historia. Así, mirar una imagen no es un acto inocente, ya sea por parte de su productor como del observador. A partir de esta premisa, Martínez Luna considera que hacer un análisis que solamente tenga en cuenta las representaciones iconográficas y sus aspectos formales es un error, ya que éstas tienden a mostrar una determinada visión del mundo. Incluso, el autor sugiere que, desde una perspectiva visual, algunas formas subalternas de representación terminan por consolidar el paradigma dominante en la medida en que utilizan las mismas tácticas formales para la elaboración de su discurso iconográfico.

En esta dirección, el autor se concentra en lo que llama “visualidad digital”, entendiendo que este nuevo formato modifica aspectos esenciales de los términos formales de representación. Propone así el concepto de mirada, el cual tiene una fuerza crítica mayor al incorporar las nociones de intersubjetividad, agencia y focalización. Estos conceptos son

particularmente importantes si se tiene en cuenta lo que mencionamos anteriormente respecto de la velocidad con la que se comparten las imágenes en la virtualidad; ya no resulta únicamente importante la referencia de la imagen a una “realidad”, sino las relaciones sociales que estos intercambios evidencian. Al hacer explícita esta cuestión, el autor plantea que el capitalismo aprovecha las características no representacionales de la imagen para generar un espectador-usuario al cual se le demanda la interacción con la iconografía: ya no alcanza –por ejemplo– con observar una publicidad, sino que ahora es preciso compartir, comentar y consumir la publicidad misma.

Como eslabones de una cadena que se van enlazando, el autor continúa con su trabajo de estudiar la participación en la imagen. En el tercer capítulo, se encarga de profundizar en la figura del espectador, el cual ve mediatizada su relación con la imagen en el capitalismo contemporáneo a través de diversos dispositivos virtuales. Como nunca, las figuras del espectador, el productor y el usuario pueden converger en la misma persona, sin que esto implique una democratización –como algunos discursos sostienen–, sino que los parámetros de interacción se siguen manteniendo en las condiciones materiales impuestas por el neoliberalismo y –agregamos– las lógicas estéticas y de representación imperantes. Dicha interacción tiene la particularidad de estar en un siempre-presente que, en cierta medida, matiza la temporalidad de la historia o, mejor dicho, le imprime un nuevo tipo de temporalidad. La imagen digital, dependiendo de la interacción y de un permanente tiempo-ahora, necesita ser mirada, dado que este acto la significa y constituye al observador en un capital.

Y así llegamos al concepto de performatividad, en el cual la participación forma parte de la producción del significado, yendo más allá de los aspectos representacionales de la imagen. Sin embargo, para el autor, esta performatividad está inscrita en las condiciones materiales y sociales propias del capitalismo, lo que convierte a las imágenes y a su circulación en una mercancía. De este modo, se vuelve a cuestionar que la cantidad de imágenes en circulación signifiquen una democratización dado que las lógicas de interacción siguen marcadas por las lógicas del consumo.

En el cuarto capítulo, Martínez Luna introduce la cuestión del cuerpo preguntándose “si hay un cuerpo en la imagen y si hay imágenes en el cuerpo” (2019: 163). Al buscar romper la lógica cartesiana que establece que la imagen digital no es corpórea, destaca que lo que en verdad se pone en juego es otra corporeidad. Pensemos en la interacción entre mundo virtual y analógico; en lugar de considerarla como dos dimensiones autónomas de lo real, lo que hay es una relación de continua retroalimentación. Por ejemplo, es posible que una moda transmitida a través del cine afecte nuestra manera de vestirnos y, a la vez, su difusión por medio de las redes sociales puede cambiar las percepciones estéticas socialmente compartidas incorporándolas a nuestra cotidianidad. Es por eso por lo que las imágenes son también elementos activos que además cruzan lo público y lo privado constantemente. El autor presenta una serie de pares conceptuales en relación dialéctica, que nutren los trabajos sobre las imágenes en nuestro tiempo: presentación y representación, presencia

y ausencia, actividad y pasividad, proximidad y distancia. Éstos constituyen un punto de partida necesario para cualquier estudio sobre las imágenes en la actualidad, menos como oposiciones contradictorias que como marcos analíticos articulados en tensión dinámica.

En el último capítulo, Martínez Luna utiliza la alegoría platónica de la caverna para conectar la performatividad con la vida social, la representación y la mediación. Respecto a esta última cuestión, se trabaja sobre el aspecto medial de los artefactos, no como meros objetos, sino como constructores del contexto en que los humanos constituyen sus experiencias. En estos artefactos es donde se disputa la dialéctica entre la representación y la performatividad y en donde se pone en juego hasta qué puntos las imágenes tienden hacia lo normativo en el mensaje que transmiten. Además, el usuario generalmente es ajeno a las características técnicas de los dispositivos y, de este modo, se presentan como cajas negras en las cuales se ignora las condiciones de su funcionamiento. A través de estos medios se configuran las identidades, los tipos de socialización y las memorias actuales y, ante esto, la imagen toma una importancia cada vez mayor. En este sentido, es importante tomar nota acerca de cómo el capitalismo naturaliza que las imágenes digitales aparezcan despojadas de los medios de producción que las hacen posibles, tanto en la imagen misma como en los dispositivos que permiten visualizarlas. Esto genera que los medios se tornen prácticamente invisibles.

Desde esta perspectiva, las imágenes terminan siendo mediadoras de sí mismas y ya no son consideradas meras representaciones de la realidad sino –más que nunca– creadoras de realidad. La propia relación con los dispositivos digitales utilizados y con la interacción vertiginosa en las que participan, le imprimen agencia sobre los individuos, de modo que nuestros análisis deben focalizarse en la materialidad que producen. Es en razón de su movilidad que las imágenes están desmaterializadas, pero no en las condiciones económicas en las que se inscriben y permiten que estén en diferentes dispositivos digitales como los teléfonos inteligentes. El autor concluye así que las imágenes son el más poderoso instrumento para orientar la crítica y la práctica moral y estética para la creación de otros valores y modos de vida.

Luego de presentados los principales temas que trata el libro, toca hacer una pequeña evaluación. En primer lugar, es necesario tener algunas nociones previas acerca de los debates contemporáneos en el campo de las imágenes visuales para comprender el camino analítico seguido por el autor; en segundo lugar, el libro tiene un formato ecléctico en cuanto la diversidad de enfoques que se tienen en cuenta y el estilo de su redacción; y, en tercer lugar, la obra abarca una diversa cantidad de tópicos, pero no siempre de manera ordenada, lo que puede llegar a generar cierta confusión. Con todo, se trata de un trabajo recomendable para quienes estén buscando nuevas perspectivas teóricas y metodológicas que no son usualmente utilizadas en las Ciencias Sociales o para aquellos que deseen contar con un enfoque crítico sobre el fenómeno de la imagen en el mundo contemporáneo.

Papeles de Trabajo 29

La revista electrónica del IDAES

**Escuela Interdisciplinaria
de Altos Estudios Sociales UNSAM
UNSAM Edita**

**NRO 29
JUNIO 2022**

