



École des Hautes Études en Sciences Sociales – EHESS  
Laboratoire d'anthropologie des organisations et institutions sociales – LAIOS  
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain – IIAC  
Formation doctorale d'anthropologie sociale et ethnologie



**UNSAM**  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN



Universidad Nacional de San Martín  
Instituto de Altos Estudios Sociales  
Doctorado en Antropología Social

## **EL PODER DEL CUIDADO: Mujeres y agencia en la pampa sojera argentina**

Le pouvoir du Care:  
L'agentivité des femmes dans la pampa argentine au temps du soja OGM

**Johana Kunin**

### **Convenio de Co-Tutela IDAES/UNSAM - EHESS**

Thèse en vue de l'obtention du doctorat en  
anthropologie sociale et ethnologie.

Tesis de Doctorado presentada a la Carrera de  
Antropología Social, Instituto de Altos Estudios  
Sociales, Universidad Nacional de San Martín,  
como parte de los requisitos necesarios para la  
obtención del título de Doctor en Antropología  
Social.

**Directrice EHESS:**

Prof. Dr. Irene Bellier

**Director IDAES/UNSAM:**

Prof. Dr. Alejandro Grimson

**Paris - Buenos Aires  
Juillet - Julio de 2019**

Kunin, Johana.

El poder del cuidado: Mujeres y agencia en la pampa sojera argentina / Johana Kunin; director (UNSAM) Alejandro Grimson; directora (EHESS) Irene Bellier. San Martín: Universidad Nacional de San Martín; Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2019. xii - 388 p.

Tesis de Doctorado, UNSAM, IDAES, Antropología Social, 2019.

1. Cuidado. 2. Género. 3. Rural. – Tesis.

I. Grimson, Alejandro (Director). II. Universidad Nacional de San Martín, Instituto de Altos Estudios Sociales. III. Doctorado.

# El poder del cuidado: mujeres y agencia en la pampa sojera argentina

## RESUMEN

Johana Kunin

Directores de Tesis: Alejandro Grimson e Irene Bellier

El objetivo de esta tesis es describir y analizar etnográficamente la agencia de las mujeres a partir de diversas prácticas y relaciones de cuidado en un distrito sojero del interior rural de la provincia de Buenos Aires. El estudio se basa en el análisis de un trabajo de campo etnográfico realizado entre 2014 y 2017, en el que se siguió a coordinadoras y participantes de un grupo de teatro comunitario, otro de medicina comunitaria y un tercero de promoción de la horticultura familiar agroecológica. El enfoque teórico construido para el abordaje de este trabajo se inspira, matiza y diversifica la propuesta de los estudios feministas del cuidado y dialoga con ciertas teorías sociales sobre la agencia humana.

Como consecuencia de un proceso de sojización que impactó en la vida económica, doméstica y laboral, la nueva dinámica productiva en el interior bonaerense habilitó una transformación en la agencia de las mujeres. A su vez, los espacios de desarrollo comunitario en los que se centra el campo etnográfico de esta tesis, al promover una política disidente *de* mujeres y contribuir a su constitución como sujetos políticos, influyen también en su capacidad de agencia. Así, se puede observar que son principalmente las mujeres –que cuidan a sus hijas e hijos, a personas de los barrios periféricos, al medioambiente y hasta a sí mismas– quienes rompen la barrera de la “discreción” y, como ellas dicen, “pierden la vergüenza” y proponen repertorios morales alternativos para la vida de la comunidad en transformación.

Fruto del encuentro heurístico con teorías nativas de esta etnografía, este trabajo discute con las miradas metropolitano-céntricas y con las ansias académicas o políticas de los feminismos eurocentrados. En diálogo con el feminismo poscolonial, se invita a pensar la agencia y la politicidad de las mujeres-madres-cuidadoras en universos rurales, desde perspectivas socioantropológicas, históricas y situadas. En tiempos donde el feminismo y las desigualdades de género están en la agenda pública, esta tesis se presenta contra ciertos sentidos comunes y académicos que sostienen que cuidar –en sus diversas formas– *sólo* quita posibilidades a las mujeres. Por el contrario, este trabajo sostiene que ciertas propiedades atribuidas a las mujeres relativas al cuidado, vía una visión dicotómica de las relaciones de género, motoriza la agencia de las mujeres y es fuente de potencial poder al permitirles convertirse en disidentes a quienes suelen ser percibidas como “las que cuidan”, “hacen pavadas” y no son “peligrosas”. De este modo se construye una división sexual de la participación y del trabajo social y moral, siendo las mujeres las que pueden hacer pública su crítica, con menor riesgo para su reputación que los varones.

Palabras-clave: CUIDADO, GÉNERO, AGENCIA, RURAL

Buenos Aires

Julio 2019

## RÉSUMÉ

Johana Kunin

Directeurs de Thèse: Alejandro Grimson et Irene Bellier

La thèse a pour objectif de décrire et d'analyser, de manière ethnographique, à partir des pratiques et de diverses relations de soin (*care*), l'agentivité (*agency*) des femmes en milieu rural. L'étude se fonde sur l'analyse d'un travail de terrain ethnographique, effectué entre 2014 et 2017, dans un district rural de la province de Buenos Aires qui s'organise autour de la culture et de la commercialisation du soja. Durant ce travail de terrain, j'ai observé et travaillé avec les coordinatrices et les participantes de trois espaces d'intervention sociale différents : un groupe de théâtre communautaire (*comunitario*), un groupe de médecine *comunitaria* et un groupe de promotion de l'horticulture familiale agro-écologique. La perspective théorique de ce travail s'inspire de, mais aussi nuance et diversifie les études féministes du *care* et dialogue avec certaines théories sociales relatives à l'agentivité humaine.

Dans la province de Buenos Aires, la vie professionnelle, économique et domestique a été directement impactée par le modèle de *sojización*. Cette nouvelle dynamique de production a entraîné une transformation de l'agentivité des femmes. De même, le développement d'espaces communautaires (*comunitarios*) sur lesquels repose le travail de terrain ethnographique de cette thèse, influence la capacité d'*agir* de ces femmes, en promouvant une politique dissidente *des* femmes et en contribuant à leur constitution en tant que sujets politiques. On a pu constater que ce sont principalement les femmes –qui s'occupent de leurs filles et de leurs fils, des personnes des quartiers (*barrios*), de l'environnement, et d'elles-mêmes– qui franchissent les limites de la «discretion» et, comme elles le disent elles-mêmes, «n'ont plus honte» de proposer des répertoires moraux alternatifs pour transformer la vie de la communauté.

Fruit d'une rencontre heuristique avec des théories émiques, fondé sur une ethnographie fine, ce travail ouvre une discussion avec les propositions informées par les «regards métropolitano-centriques» résultant des désirs académiques ou politiques des féminismes euro-centrés. En dialogue avec le féminisme postcolonial, il invite à penser l'agentivité et la politicalité des femmes-mères-soignantes (*mujeres-madres-cuidadoras*) dans des univers ruraux, à partir de perspectives socio-anthropologiques, historiques et situées.

À l'époque où le féminisme et les inégalités de genre sont placés à l'agenda des politiques, cette thèse se présente à l'encontre des sens communs et universitaires qui soutiennent que le *care* –sous toutes ses formes– ôterait *seulement* des possibilités aux femmes. Au contraire, à partir d'une vision émique dichotomique des relations de genre, ce travail soutient que certaines caractéristiques attribuées aux femmes, et relatives au soin/*care*, alimentent l'agentivité de ces femmes et constituent leur source de potentiel pouvoir. Elles leur permettent de devenir «dissidentes» étant généralement perçues comme des personnes «qui prennent soin», «qui ne font que de bêtises» et «qui ne sont pas dangereuses». Se construit ainsi une division sexuelle de la participation et du travail social et moral, les femmes étant celles qui peuvent rendre leur critique publique, avec un risque social moindre que pour les hommes.

Mots clés: CARE, GENRE, AGENTIVITÉ, RURAL

Buenos Aires

Juillet 2019

### The Power of Care: Women's Agency in the Argentine Soy Belt

#### ABSTRACT

Johana Kunin

Academic supervisors: Alejandro Grimson and Irene Bellier

This dissertation presents an ethnographic description and analysis of women's agency in a soy-producing district of the rural interior of the province of Buenos Aires, as observed through diverse care practices and relationships. The study is based on the analysis of ethnographic fieldwork carried out between 2014 and 2017, which followed the coordinators and participants of a community theater group, a community medicine group, and a group of advocates and practitioners of agroecological family farming. The theoretical framework of the study takes its inspiration from feminist studies on care, adding nuance and expanding upon these, as well as discussing certain social theories regarding human agency.

The expansion of soy cultivation has impacted economic, domestic and working life and, as a consequence, the new production model in the interior of Buenos Aires province has enabled a transformation in the agency of women. Likewise, the community development spaces discussed in this dissertation also influence women's agency by promoting political dissent among women and contributing to their emergence as political subjects. Thus, it is mainly women—who care for their children, for those from outlying neighborhoods, for the environment and even for themselves—that break the barrier of “discretion” and, as they say, “lose their sense of shame” and propose alternative moral repertoires for a community in transformation.

A product of the heuristic encounter with the native theories of this ethnography, this dissertation challenges metropolitan-centered viewpoints and the academic and political longings of Eurocentric feminism. In dialogue with postcolonial feminism, it encourages a consideration of the agency and political activism of women-mothers-caregivers in the rural world from a historically-situated socio-anthropological perspective. At a time when feminism and gender inequality are very much present in the public agenda, this dissertation challenges certain common sense and academic notions that maintain that care, in all its diverse forms, *only* limits a woman's possibilities. In contrast, this dissertation argues that certain characteristics of caregiving that are attributed to women through a binary vision of gender relations serve to mobilize the agency of women and function as a source of potential power thereby enabling women—who are often perceived as “caregivers” that do “menial tasks” and are not “dangerous”—to become dissidents. In this way, participation, social and moral work are divided along gender lines, wherein women are able to make their criticisms public as they experience less risk to their reputations than men.

Key-words: CARE, GENDER, AGENCY, RURAL

Buenos Aires

July 2019

*Para las mujeres de La Laguna, por haberme enseñado tanto.  
Para mi mamá que desde su praxis me mostró el lado B del cuidado.  
Para todas las científicas madres con el objetivo de que saquemos a la maternidad  
del clóset académico.  
Para Nino y Oliverio, con la esperanza de que crezcan más libres para cuidar y  
cuidarse.*

## Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido intelectual, logística, financiera ni afectivamente posible sin las personas de La Laguna que me abrieron sus casas y tantas veces me alojaron, alimentaron, trasladaron y guiaron. Me dejaron meterme en sus vidas, presenciar sus actividades públicas y privadas, conversaron conmigo de mis temas de interés y de los suyos. Mis días en La Laguna han sido un hito en mi vida y eso fue así por toda la gente que me enseñó, me permitió e invitó a estar ahí, aprendiendo.

Por otra parte, quiero reconocer el trabajo de mi director, Alejandro Grimson, que me abrió las puertas del IDAES y enriqueció este trabajo con su mirada estratégica y una lucidez puntillosa. Irene Bellier, mi codirectora, me hizo un lugar en la academia francesa vía la EHESS y entre los latinoamericanistas en París. Agradezco nuestros intercambios transatlánticos.

Fue fundamental contar con el apoyo de la beca doctoral de Temas Estratégicos para el País del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) entre 2013 y 2019 y con el sustento del IDAES-UNSAM, dos instituciones públicas argentinas a las que definiendo y orgullosamente pertenezco. Mi primera estancia en la EHESS fue financiada por el Programa de Mejoramiento de Doctorados en Ciencias Sociales de la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación argentino en 2014. La EHESS me ha premiado con una aide á la mobilité dans le cadre de la préparation d'une these en co-tutelle sin la cual se hubiera dificultado mucho mi segunda estadía en 2016 y mi defensa en Buenos Aires junto a un jurado trinacional en 2019. El Institut Interdisciplinaire d' Anthropologie du Contemporain de la EHESS ha financiado parte de mis gastos de campo en La Laguna. Estefanía *Pepi* Feresín, Laura Spiatta, Virginia Gómez Oropel y Carol Baldeón han estado siempre al pie del cañón para ayudarme en temas administrativos en el IDAES. Lydie Pavili-Baladine y Claudine Raymond han sido grandes guías en las gestiones del mundo administrativo francés. Luis Ferreira fue el mapa para navegar el doctorado del IDAES. El aporte simbólico y material de todas estas instituciones y personas es invaluable para mí.

Paula Peyseré desde su escritura mágica me ayudó con la edición literaria y en los últimos pujos para que naciera esta tesis. Emmanuel Toledo se encargó de los aspectos formales de la edición. TruenoTour me ha permitido utilizar algunas de sus fotos de la región.

Dar clases mientras hacía trabajo de campo y escribía ha sido un gran estímulo. Compartir, sentir el apoyo y aprender de mis colegas Rolando Silla, Máximo Badaró, Gustavo Ludueña, Ana Fabarón y de todos nuestros estudiantes en el IDAES ha sido fundamental para pensar y pensarme en La Laguna.

Mis profesores del doctorado Gabriel Noel, Laura Masson, Virginia Vecchioli, Claudia Fonseca, Guillermo Wilde y Sabina Frederic han sabido darme consejos muy valiosos sobre bibliografía así como para el acercamiento humano necesario en toda etnografía. Veronique Benei ha sido muy generosa conmigo en la EHESS.

Mis intercambios puntuales y cotidianos con mis colegas en el IDAES - Marina Moguillansky, Nicolás Viotti, Santiago Canevaro, Leandro López, Valeria Hernández, Soledad Córdoba, Menara Guizardi, Natalia Gavazzo, José Garriga, Vanesa Vázquez Laba, Pablo Figueiro y Cecilia Ferraudi- han sido muy alentadores de diversas maneras a lo largo de estos siete años.

Mención especial merecen mis tres compañeras del doctorado en antropología en el IDAES Anne Gustavsson, Patricia Galletti y Laura Frasco Suker. Todas compartimos las peripecias de la maternidad primeriza mientras hacíamos campo y escribíamos. Su aliento y comprensión han sido muy importantes en los días difíciles. Yanina Faccio ha leído y comentado el manuscrito de esta tesis con mucha atención. También en el doctorado, valoro mucho la presencia y perspectivas de mis compañeros Daniel Daza Prado, Debora Swistun, Lucía de Abrantes, Florencia Fossa Riglos, Alex Martins Moraes, Carolina Castañeda y Viviana Parody. De maneras diversas, pero todas igualmente significativas, ha sido muy iluminador intercambiar con María de las Nieves Puglia, Adrián Berardi y Melina Fischer, todos del doctorado en Sociología del IDAES. Emmanuelle Ricaud, mi compañera en el doctorado de la EHESS, me ha ayudado tantas veces como pudo.

Por fuera de mis instituciones de pertenencia, valoro los consejos y perspectivas frente a mi trabajo de Kristi Anne Stølen, Sabrina Calandrón, Mariano Perelman, Salvador Schavelzon, Celeste de Marco, Patricio Simonetto, Lucía Tennina, Mariana Palumbo y Mariela Pena.

Juliana Verdenelli, Natalia de Lima y Catalina Kranner han sido mis compinches para sacar la maternidad del *clóset* académico. Nuestro círculo de estudios Maternidad(es) y Maternaje(s) Situados y las actividades conexas que organizamos me han confirmado el valor también político de nuestras propuestas académicas y esto me ha dado fuerzas especiales en el arduo proceso final de tesis.

Gabriela Chiocca, Giuliana Pignataro y Diana Bonetti, cuyas tesinas dirijo, me han enseñado a guiar y contribuir a mejorar preguntas y respuestas de investigación no propias. Así ha madurado también mi investigación y yo misma he crecido por el camino.

Lucie Elgoyhen y su familia me han albergado en repetidas ocasiones en París.

Mis amigas de toda la vida han estado siempre junto a mí. Aun a pesar de la total extranjería del mundo académico. Gracias a Cecilia, Melina, Natalia, Dalila, Natalia, Ximena, Magali, Mariana, Eliana y Andrés. A la distancia y con amor a través de los océanos siempre me ha hecho feliz contar con Elia, Claudia, Marijke y Nadia.

Mi familia política, especialmente Máximo, Cristina y Mariana, nos dan y nos han dado apoyo en estos años con el cuidado de Nino.

Mi tía Elena y mi primo Ariel son los dos doctores de mi familia. Ella entiende de átomos y de satélites pero me alentó diciendo que una buena hipótesis también puede salir mientras preparás un puré de papas. Él me mostró que el camino al doctorado es largo pero no eterno.

Mi madre y mis tres hermanos, Laura, Daiana y Gabriel, son ajenos al mundo de las tesis y las becas, pero siempre han sido cercanos en mi cotidiano a través de las décadas.

Diego es mi compañero y cómplice en este "lío".

Nino fue mi co-etnógrafo desde la panza. Oliverio, un bebé-escriba desde su gestación.

## Índice de figuras

<b>Fig. 1.</b> Camino a La Laguna. Vista habitual en la Pampa Húmeda argentina .....	<b>81</b>
<b>Fig. 2.</b> Un pueblo del distrito. Uno de los pequeños pueblos del distrito donde se aprecia al fondo el silo acopiador de cereales junto a las casas y las calles de tierra. <b>82</b>	
<b>Fig. 3.</b> Huertera trabajando con su hijo en el fondo de su casa en un pequeño pueblo del distrito .....	<b>106</b>
<b>Fig. 4.</b> Feria quincenal en la plaza central de La Laguna .....	<b>108</b>
<b>Fig. 5.</b> Letra de canción manuscrita en un ensayo .....	<b>119</b>
<b>Fig. 6.</b> Estación de trenes semiabandonada de la ciudad cabecera de La Laguna junto a la vía que “separa” al <i>pueblo</i> del <i>barrio</i> . Al fondo, silos cerealeros .....	<b>124</b>
<b>Fig. 7.</b> Calle de Nueva Ciudad cerca del CIC .....	<b>126</b>
<b>Fig. 8.</b> Ciudad cabecera de La Laguna .....	<b>131</b>
<b>Fig. 9.</b> La municipalidad de La Laguna, del lado <i>establecido</i> de la ciudad.....	<b>132</b>
<b>Fig. 10.</b> Las mujeres hacen gimnasia mientras sus hijos corren alrededor .....	<b>180</b>
<b>Fig. 11.</b> Las mujeres junto a sus hijos y nietos hacen un taller el día de la mujer ...	<b>196</b>
<b>Fig. 12.</b> Materiales del taller por el día de la mujer .....	<b>197</b>
<b>Fig. 13.</b> Receta para hacer abono orgánico fermentado, escrita sobre un afiche y pegada sobre la pared de la escuela rural en una capacitación para horticultores ...	<b>285</b>
<b>Fig. 14.</b> Cartografía social N° 1.....	<b>289</b>
<b>Fig. 15.</b> Cartografía social N° 2.....	<b>290</b>
<b>Fig. 16.</b> Afiche grupal realizado tras debate por asistentes a una charla de la Cátedra local de Soberanía Alimentaria .....	<b>295</b>
<b>Fig. 17.</b> El “rancho” de adobe en el <i>barrio</i> que fue finalmente destruido debido a la oposición de los vecinos al proyecto.....	<b>341</b>



## Índice

<b>GRAND RÉSUMÉ</b> .....	<b>1</b>
INTRODUCTION .....	2
PERSPECTIVE ANALYTIQUE: CARE ET AGENCY .....	9
RÉSUMÉ DES DIFFÉRENTS CHAPITRES DE LA THÈSE.....	15
<i>Chapitre 1. «La promotion de l'horticulture agroécologique à La Laguna»</i> ....	15
<i>Chapitre 2. «Agency d'un groupe de théâtre comunitario à partir du care»</i> .....	18
<i>Chapitre 3. «Programme des Médecins Comunitarias à La Laguna»</i> .....	21
<i>Chapitre 4. «Ce sont les femmes qui “n’ont plus honte”</i> » .....	24
<i>Chapitre 5. «Pratiques et travail de care à large spectre»</i> .....	31
<i>Chapitre 6. «Accords et désaccords entre les coordinatrices et les participantes»</i> .....	39
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>45</b>
CONSTRUCCIÓN DE LA PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN Y ACCESO AL CAMPO .....	45
LA PERSPECTIVA ANALÍTICA: CUIDADO Y AGENCIA .....	56
NOMINACIONES, SENTIDOS Y NEGOCIACIONES EN ALGUNAS CLASIFICACIONES NATIVAS Y ANALÍTICAS .....	65
SOBRE EL CONTENIDO DE ESTA TESIS .....	68
<b>CAPÍTULO 1: LA PROMOCIÓN DE LA HORTICULTURA AGROECOLÓGICA EN LA LAGUNA</b> .....	<b>71</b>
1.1 LA CONVOCATORIA .....	73
1.2 LA LAGUNA .....	79
1.2.1 <i>Perfil productivo de La Laguna</i> .....	83
1.2.2 <i>La agroecología como respuesta al uso extensivo e intensivo de herbicidas</i> .....	97
1.3 LA PROMOCIÓN AGROECOLÓGICA Y SU PROPUESTA MORAL COMO FUENTE DE AGENCIA FEMENINA.....	99
1.3.1 <i>El control y la certificación social agroecológicos</i> .....	101
1.3.2 <i>La feria</i> .....	106
1.3.3 <i>Las capacitaciones</i> .....	108
1.3.4 <i>Los encuentros de coordinación</i> .....	110
1.4 EL APOYO A LA AGRICULTURA FAMILIAR .....	112
CONCLUSIONES .....	115
<b>CAPÍTULO 2: AGENCIA A PARTIR DEL CUIDADO EN UN GRUPO DE TEATRO COMUNITARIO</b> .....	<b>117</b>
2.1 ESCENAS Y CANTOS COLECTIVOS DE TEATRO COMUNITARIO .....	117
2.2 <i>NUEVA CIUDAD: EL BARRIO COMO CONTRACARA DE LA SOJIZACIÓN</i> .....	121
2.3 <i>EL PUEBLO: EL LADO ESTABLECIDO DE LA CIUDAD</i> .....	128
2.4 DINÁMICAS DE SOCIABILIDAD EN LA LAGUNA .....	132
2.4.1 <i>Sociabilidad hegemónica</i> .....	132
2.4.2 <i>Un distrito sin protestas y con bajo acatamiento a los paros</i> .....	135
2.5 TEATRO COMUNITARIO PARA LA PRODUCCIÓN DE SUJETOS POLÍTICOS .....	140

2.5.1 Breve historia del teatro comunitario en Argentina.....	140
2.5.2 El teatro comunitario en La Laguna.....	143
2.5.3 La dinámica de los ensayos .....	154
2.5.4. Presentaciones en público .....	164
2.5.5 El grupo de teatro viaja.....	167
<b>CAPÍTULO 3: EL GRUPO DE MEDICINA COMUNITARIA.....</b>	<b>172</b>
3.1 “LAS MUJERES QUE TRABAJAN NO NECESITAN MOVERSE” .....	172
3.2 EL PROGRAMA NACIONAL DE MÉDICOS COMUNITARIOS EN ARGENTINA .....	174
3.3 EL PROGRAMA DE MÉDICOS COMUNITARIOS EN LA LAGUNA.....	176
3.4 EL DÍA A DÍA DE SALUD EN MOVIMIENTO.....	180
3.5 UN CASO DE POLÍTICA PARA MUJERES .....	186
3.5.1 Políticas generizadas: desmaternalizar y automatizar/se.....	188
3.5.2 La maternalización de las mujeres en las políticas públicas .....	190
3.5.3 Día Internacional de la mujer: la idea de “mujeres autónomas” .....	193
3.5.4 Sentidos de mujer y de madre .....	197
<b>CAPÍTULO 4: LAS MUJERES SON LAS QUE “PIERDEN LA VERGÜENZA” .....</b>	<b>203</b>
4.1 HISTORIAS DE LA “VERGÜENZA” Y SU “PÉRDIDA” PARA PENSAR ANTROPOLÓGICAMENTE .....	205
4.2 INICIATIVAS QUE CONVIERTEN A LAS PERSONAS EN EXTRA-ORDINARIAS .....	211
4.3 LA VERGÜENZA COMO EMOCIÓN GENERIZADA .....	215
4.3.1 Las mujeres y la vergüenza.....	215
4.3.2. “Pérdida de la vergüenza” y “poner el cuerpo” como expresiones femeninas .....	222
4.3.3 Los “medio putos”, los “proxenetas” y los que “ayudan”: los varones que sí participan.....	225
4.4 EL LENGUAJE DE LAS EMOCIONES.....	241
4.5 DE LA VERGÜENZA AL ORGULLO Y EL ORGULLO COMO SENTIMIENTO COLECTIVO .....	246
<b>CAPÍTULO 5: PRÁCTICAS Y TRABAJO DE CUIDADO DE AMPLIO ESPECTRO .....</b>	<b>249</b>
5.1 PRÁCTICAS Y TRABAJOS DE CUIDADO DE LAS HIJAS Y LOS HIJOS.....	251
5.1.1 Otros casos donde el cuidado a los hijos es fuente de capacidad de agencia femenina .....	258
5.2 PRÁCTICAS Y TRABAJO DE CUIDADO GLOBAL .....	264
5.3 PRÁCTICAS Y TRABAJO DE CUIDADO VERDE .....	279
5.3.1 El trabajo con los estudiantes como cuidado verde ideológico-intensivo .....	285
5.4 PRÁCTICAS Y TRABAJO DE (AUTO)CUIDADO PARADÓJICO .....	295
<b>CAPÍTULO 6: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE COORDINADORAS Y PARTICIPANTES .....</b>	<b>304</b>

6.1 DISTINTAS APROXIMACIONES DE LAS COORDINADORAS FRENTE AL CUIDADO: ESTRATEGIAS SIGILOSAS Y RADICALES .....	306
6.2 TENSIONES Y APROPIACIONES DE LAS PARTICIPANTES DE SABERES Y TECNOLOGÍAS INNOVADORAS CON MORALIDADES DE GÉNERO ESPECÍFICAS.....	307
6.2.1 PERSPECTIVAS INTERSECCIONALES Y <i>PODER DEL CUIDADO</i> .....	308
6.2.2 <i>Nociones de “persona”, propuestas de visibilización pública y prácticas de autoborramiento.....</i>	315
6.2.3 <i>Un caso de “arraigo al campo” fallido o cómo la mujer no es siempre garante de la “tradición” .....</i>	324
6.2.4 <i>El “empoderamiento” como práctica normativa .....</i>	328
6.2.5 <i>Para “provincializar” las perspectivas desde el feminismo poscolonial</i>	333
6.2.6 <i>Descentrando la comprensión de la agencia de las mujeres en distritos rurales.....</i>	342
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>345</b>
<b>REFERENCIAS .....</b>	<b>360</b>

# GRAND RÉSUMÉ

La thèse a pour objectif de décrire et d'analyser, de manière ethnographique, à partir des pratiques et de diverses relations de care, l'agentivité des femmes en milieu rural. L'étude se fonde sur l'analyse d'un travail de terrain ethnographique, effectué entre 2014 et 2017, dans un district rural de la province de Buenos Aires qui s'organise autour de la culture et de la commercialisation du soja. Durant ce travail de terrain, j'ai observé et travaillé avec les coordinatrices et les participantes de trois espaces d'intervention sociale différents: un groupe de théâtre communautaire (comunitario<sup>1</sup>), un groupe de médecine comunitaria et un groupe de promotion de l'horticulture familiale agro-écologique.

Ma principale hypothèse soutient que, pour les femmes concernées par cette étude, le care est censé être un mode d'agentivité qui ne cherche pas, du moins intentionnellement, à subvertir les relations de genre ou à atteindre l'autonomie individuelle, en assumant une forme d'agentivité relationnelle résultant des relations avec autrui. Le langage de certaines logiques et éthiques du care de, celles que l'on appelle des «femmes-mères-soignantes» (mujeres-madres-cuidadoras) s'inscrit dans des perspectives émiques dichotomiques de genre. L'agentivité est ainsi comprise comme la capacité d'action, permise et créée par des relations de subordination historiquement spécifiques. Loin de comparer l'agentivité avec la «résistance», je propose de comprendre la capacité d'agentivité comme celle qui, parmi d'autres possibilités, vise la continuité et la stabilité, et peut se présenter dans plusieurs cas dans les vies de femmes dont les désirs, les affections et les volontés ont été façonnés par des traditions non-libérales (Mahmood, 2001). La partie suivante présente un large résumé de l'introduction, les six chapitres et la conclusion de la thèse.

---

<sup>1</sup> Dans le cas de la médecine communautaire comme pour ce qui concerne le théâtre, dans cette thèse, le terme «communauté» renvoie à une expression émique. Comme cela est particulièrement développé aux chapitres 2 et 3, la communauté est liée à l'idée d'éveiller les autres, pour s'assurer que la voie ferrée ne «sépare» pas le quartier (barrio) de la ville (pueblo), notamment par l'autogestion des ressources. Sur l'échelle des valeurs du «communautaire», la notion de collectif et de ce qui est organisé est supérieure à celle de l'individu. Les personnes aiment partager et stimuler un changement. La violence est méprisée en tant que moyen de résolution des conflits. Et le «passé» est compris comme un espace riche de faits, de relations, d'idées, qui se sont perdus et qui doivent être récupérés ou «sauvés» par ce qu'ils appellent des rituels.

## Introduction

L'introduction développe tout d'abord la manière dont a été construite la problématique de cette recherche et dont je suis arrivée sur ce terrain d'enquête ethnographique. Elle présente les courants analytiques avec lesquelles je dialogue: à savoir les études du *Care* ainsi que les théories et les notions relatives à l'agentivité humaine.

L'ethnographie s'appuie sur un travail de terrain réalisé à La Laguna, un nom fictif donné au *partido* (district) qui se situe au nord-ouest de la province de Buenos Aires, à 260 km de la capitale Buenos Aires, et dont l'activité principale est l'agro-exportation. D'après Fonseca (2008), il ne serait pas nécessaire de dévoiler les véritables noms ni les lieux vérifiables où l'on a travaillé pour que les données soient plus solides. C'est plutôt la description détaillée de la vie sociale qui doit mettre en valeur la véracité du récit (Fonseca, 2008:44). Selon elle, il est très discutable de prétendre à une neutralité dans les enquêtes que l'on mène dans des situations contemporaines, parce que celles-ci impliquent que les chercheurs agissent en même temps comme chercheurs et comme co-citoyens de leurs informateurs. Ces idées m'ont convaincue de nommer de manière fictive les lieux et les personnes figurant dans cette thèse, cette décision me permettant de préserver l'identité des personnes qui m'ont confiée leurs paroles.

La Laguna est l'un des 135 districts de la province de Buenos Aires. Il compte 47 000 habitants, se compose de douze villages en plus de son chef-lieu, du même nom, qui regroupe environ 40 000 personnes (Institut national de la Statistique et du Recensement de la République argentine INDEC, 2010). La plupart des villages comptent moins de 1 000 habitants et parfois moins de 100. Ils sont organisés, de même que la plupart des villages de la province, autour d'une épicerie (grand bazar général), d'un *acopiador* (entreprise intermédiaire pour l'achat de la production) et d'un bar (bar-épicerie où les producteurs vont boire et se détendre) (Albaladejo, 2013: 82). Dans ces villages, la sociabilité s'appuie sur une très grande interconnaissance des habitants, les notables agraires disposent d'une grande influence sociopolitique qui pèse sur les décisions du district, et l'institution de la famille joue un rôle majeur dans la cohésion et l'intégration sociale (2013: 83). La

superficie du district est de 4.284 km<sup>2</sup> et la densité de la population de 11,1 habitants par km<sup>2</sup> (INDEC, 2010). D'après le recensement national de 2010, 322 étrangers seulement résident dans le district.

Le chef-lieu du district a été fondé en 1863, après que l'armée nationale ait délogé les autochtones. Comme d'autres régions de l'Argentine, il a accueilli les immigrations italienne, espagnole et britannique principalement à la fin du XIX siècle. Selon les termes d'Albaladejo (2013), il s'agit d'une *agrociudad* (agro-ville) c'est-à-dire une unité territoriale composée d'un chef-lieu et de l'espace rural qui l'entoure. La ville, à la tête du district, constitue le centre autour duquel s'articulent les activités agricoles, celles de tous les secteurs productifs et des services (industriels, administratifs, judiciaires, etc.) qui organisent la dynamique du territoire.

Pendant les premières semaines sur le terrain, à La Laguna, je déambulais au moment où le premier groupe que j'ai suivi faisait ses répétitions: le groupe de théâtre *comunitario*. Les participants me demandaient de prendre des photos d'eux pour les partager sur les réseaux sociaux, ou de leur donner un coup de main avec le goûter des plus petits, etc.; et puis un jour ils m'ont demandé –voire obligé– de jouer et de répéter avec eux. D'après eux, il n'y avait rien de mieux que de participer pour comprendre ce qu'ils faisaient.

En m'accordant de cette façon avec eux, et après avoir travaillé pendant un an à La Laguna, j'abordais ma deuxième année sur le terrain, en 2015, en me penchant sur les histoires d'autres personnes en dehors de ce groupe. C'est ainsi que j'ai commencé à découvrir l'importance du processus de *sojización* et les gros changements que ce modèle avait entraîné: les déplacements des populations, les changements des dynamiques familiales, urbaines et même des politiques publiques. Comprendre ce que le groupe de théâtre faisait, et plus particulièrement, où il le faisait, m'a obligé à me poser des questions sur les transformations productives de la *pampa húmeda*<sup>2</sup> de l'Argentine, lors des trente dernières années, et ensuite, sur la manière dont ces transformations avaient touché la population.

<sup>2</sup> La pampa húmeda en Argentine couvre la quasi-totalité de la province de Buenos Aires, le centre et le sud de la province de Santa Fe, les secteurs du sud et du centre-est de la province de Córdoba et le tiers est de la province de La Pampa. C'est l'un des territoires les plus propices au monde pour l'agriculture intensive, en particulier pour les céréales. Pour cette raison, la région est appelée le "grenier du monde" car ses produits ont, depuis le 19<sup>ème</sup> siècle, alimenté une partie de la population

Par ailleurs, j'ai réalisé que la majorité des personnes adultes participant à ce groupe étaient visiblement des femmes ou des hommes, perçus comme féminisés d'après le regard hégémonique local. J'ai aussi remarqué que les personnes du *barrio* (quartier périphérique à la marge du village) participaient moins que le groupe ne l'affirmait: la plupart des participants habitaient le *pueblo* –mot emique pour désigner le chef-lieu et centre du district–. Je me demandais alors pourquoi les gens du *barrio* ne participaient pas au seul centre communautaire public et gratuit de la zone? Pourquoi, tout particulièrement, les hommes ne participaient pas? Comment les femmes qui participaient étaient-elles perçues par les autres? Pourquoi faisaient-elles ce qu'elles font? À partir de quels répertoires, comprenaient-elles ce qu'elles font? Certaines réponses à ces questions allaient être mises en relation avec les idées relatives au pouvoir «agentif» du *care* féminin.

Alors que j'essayais de trouver les «traces d'associations» (Latour, 2005) des actrices et des acteurs du groupe, je remarquais que les coordinatrices et quelques participantes du groupe collaboraient ou participaient aux activités de médecine *comunitaria* qui avaient lieu dans le même centre d'intégration *comunitario* (CIC) où se tenait le théâtre. Pour tenter de les comparer, j'ai commencé à participer aux activités organisées par les médecins communautaires: je faisais les exercices d'aérobics et les chorégraphies, l'après-midi, plusieurs fois par semaine en compagnie des voisines et des médecins femmes.

Les professionnelles participaient «comme tout le monde» à ces activités, car leur but était de faire venir «les femmes du barrio» au centre communautaire. Après les séances d'exercice, elles organisaient des ateliers portant sur la prévention des maladies cardiovasculaires, les violences de genre ou la dépendance de la drogue. J'ai ainsi pu observer que toutes les participantes et les organisatrices de ces activités, de même que celles du théâtre étaient des femmes.

Par ailleurs, dans le lieu où je résidais durant cette enquête, se tenaient des réunions avec des petits producteurs agricoles. Mon hôtesse –l'une de mes informatrices clé– se procurait des outils et des serres pour les familles paysannes qui n'avaient pas encore été obligées de migrer à la ville faute d'emplois dans les

---

humaine et animale du monde (jusque dans les années 1980-1990, l'Europe occidentale; et depuis les années 1990, la Chine, entre autres pays).

champs. Elle organisait des formations d'agro-écologie<sup>3</sup> et aidait à organiser un marché de vente des produits locaux tous les quinze jours sur la place principale de La Laguna, à cinq blocs de maisons de chez elle. Sans bureau, mon hôtesse recevait tôt le matin et «mate à la main» les personnes qui avaient des difficultés soit pour payer les impôts, soit productives ou même personnelles. J'ai donc décidé d'observer aussi ce groupe de producteurs.

Au début, le fait que la plupart des petits producteurs soient des femmes semblait fortuit (tout comme le fait que la coordination de ces activités soient assumées par des femmes). Mais j'ai commencé à me demander pourquoi les trois activités que j'étais en train d'observer n'attiraient que des femmes. Pour comprendre cela, j'ai dû me renseigner sur les origines de la féminisation du travail dans les initiatives d'appui social et comment les politiques publiques en Argentine toujours visaient à «maternaliser» les destinataires.

À partir de l'étude ethnographique du groupe d'horticulture agro-écologique je pouvais d'un côté, suivre la trace des changements productifs dans les champs du district. Et de l'autre, penser les manières dont ces nouvelles dynamiques avaient reformulé les relations de genre et l'agentivité des femmes. Ensuite, à partir du groupe de théâtre communautaire, j'ai été capable de cartographier les dynamiques d'hétérogénéisation des zones urbaines et périurbaines du district où habitent la majorité des personnes déplacées des champs ou leurs enfants. Finalement, le groupe de médecine communautaire et sa description ethnographique m'ont permis de penser la féminisation des interventions sociales en Argentine, les dynamiques de «maternalisation» ou de «dé-maternalisation» des participantes qui font les politiques sociales dans le pays, ainsi que la relation entre ces dynamiques, l'agentivité des femmes et le *care*. Ces trois groupes m'ont permis d'identifier différents types de *care*, ce que je propose d'appeler dans cette thèse le *care* à «large spectre».

J'ai réalisé plus de cent entretiens qualitatifs en profondeur, convenus à l'avance, et j'ai presque toujours utilisé un dispositif numérique pour les enregistrer. J'ai aussi pris note de discussions informelles, généralement lors des répétitions, des

<sup>3</sup> L'agroécologie est un système de connaissances et de pratiques qui favorise la production d'aliments en mettant en œuvre une approche globale de l'écosystème et évitant l'utilisation d'intrants chimiques. Elle produit de la sorte des aliments bien plus sains que ceux produits par l'agriculture conventionnelle.



pause-déjeuners ou des conversations spontanées sur nos filles et nos fils avec les coordinatrices et les participantes des trois groupes. Les moments où les participantes s'ouvraient à moi pour me confier leurs histoires ont été très significatifs.

Dans le cadre de l'enquête et partie intégrante de l'observation participante, j'ai été invitée à participer au théâtre communautaire ; j'ai voyagé avec ses membres dans différents lieux du pays, j'ai participé aux événements nationaux, aux négociations avec des fonctionnaires publics locaux, aux présentations en public et aux répétitions, entre autres. Pour ce qui concerne le groupe d'appui à l'agriculture familiale, j'ai observé pendant deux ans le marché bimensuel qui se tenait sur la place principale du chef-lieu et j'ai fait de l'observation participante en suivant, pendant un an, une formation délivrée par le ministère de l'Agro-industrie de Buenos Aires. Finalement, dans le groupe de gymnastique et sociabilité de la médecine communautaire, j'ai fait de l'observation participante en suivant pendant un an les cours. J'ai suivi les interactions des trois groupes sur les réseaux sociaux, les publications en ligne publiques et privées. J'ai participé à la vie sociale quotidienne des coordinatrices, notamment en passant du temps chez elles, en l'accompagnant dans leurs travaux, en participant aux échanges qu'elles avaient avec différents acteurs sociaux et à une série d'événements. J'ai aussi interviewé des acteurs, liés de différentes manières aux coordinatrices ou aux participantes des groupes: hommes ou femmes politiques, agents du gouvernement, travailleurs sociaux, syndicalistes, professeurs, habitants des zones périphériques ne faisant pas partie de groupes, etc.

Par ailleurs, il est nécessaire d'expliquer que pendant l'année 2015, quelque chose de très personnelle m'est arrivé, qui a représenté une véritable porte d'entrée sur le terrain et même une fenêtre me permettant de comprendre des faits que je ne soupçonnais pas au préalable. J'ai été enceinte de mon premier fils et j'ai travaillé à La Laguna jusqu'à la fin du huitième mois de gestation. De manière curieuse pour moi et naturelle pour mes interlocutrices de terrain, je suivais un processus de transformation. Je n'étais plus cette *porteña*<sup>4</sup> bizarre –«la jeune fille venant de la capitale qui faisait un travail»–, de 34 ans et sans enfants, que son mari «autorisait à voyager». D'un moment à l'autre, je suis devenue une mère en puissance, et après la

<sup>4</sup> "Porteño" et "porteña" dérivent du mot "port" et désignent ceux qui sont nés ou résident dans la ville de Buenos Aires, la capitale argentine.

naissance de mon fils, une mère de plus, comme le sont tant de voisines et de coordinatrices. Ma position de mère m'a «normalisée» aux yeux des locaux; je suis devenue moi aussi une femme-mère-soignante, ce qui a fait que les femmes se sont rapprochées de moi plus ouvertement et d'une manière bien distincte de la relation qu'elles avaient avec mon ancien moi.

D'aucuns pourront dire que ce fait «personnel» n'est pas pertinent dans un travail scientifique. Mais, je m'accorde à la défense féministe de la notion de savoirs-situés (Haraway, 1988), même si elle va à l'encontre de l'idéal de la généralité «abstraite» du discours scientifique (patriarcal). Avec Haraway (1988), je soutiens que la seule manière cohérente de proposer des théories générales part de la conscience d'être situé dans un lieu spécifique, dans un contexte historique et social d'où l'on perçoit la réalité et où se développe le travail intellectuel.

De cette façon si simple et complexe à la fois, je me suis aperçue du fait que les coordinatrices et les participantes étaient tout le temps entourées de leurs fils et de leurs filles et qu'elles faisaient avec elles et eux toutes les activités. Mes prénotions de *porteña* basées sur des idées métropolitaines, féministes, libérales et individualistes m'avaient fait croire que la femme avait besoin de *ses* espaces, de *son* temps et de *son* autonomie individuelle. Je commençais alors à questionner toutes ces idées: à La Laguna, quelle était la limite entre le public et le privé ? Et, entre ce qui est à nous et ce qui ne nous appartient pas? Où s'établissaient les limites entre le travail, l'engagement, le soin (*care*) et la famille? Quels mécanisme de «purification» (Latour, 2005) du féminisme urbain et *porteño* (Tarducci, 2013; Trebisacce, 2013) bloquaient la possibilité de comprendre l'agentivité des femmes du milieu rural? Ces questions me conduisirent vers celle de savoir si pour arriver à «l'*empowerment*» (l'autonomisation) il était nécessaire de se «dé-maternaliser» tout comme le proposait tacitement la coordination des groupes auxquels je participais ? Quelles notions de temporalité genrée proposaient les pratiques de *care* ici étudiées?

En dialogue avec les interlocutrices du terrain, je me suis rendue compte de la position centrale qu'occupait, pour elles, leur rôle de mères à l'heure de se penser en tant que femmes et d'agir dans la sphère publique et privée. Les notions *porteñas* relatives au féminisme et les notions de personne (*personhood*) qui guidaient cette thèse, ont été révisées à partir de ce rapprochement. À La Laguna, ces connaissances ne me servaient guère. À partir d'une transformation inédite et non planifiée de ma

condition (et du lieu depuis lequel cette condition était construite sur le terrain) ma subjectivité a été modifiée. Les changements et les questionnements relatifs à mon rôle de chercheuse –mais aussi en tant que femme et mère– m’ont conduite à reformuler les questions de mon enquête. Ce qui est personnel, semble-t-il, est toujours politique. Par chance, j’ai entamé un dialogue avec le féminisme postcolonial, j’ai aussi commencé à historiciser les répertoires politiques basés sur la figure de femme-mère-soignante en Argentine et j’ai aussi commencé à penser les théories et les études du *care* à partir des visions émiques de mes interlocutrices. Si la plupart des théories du *care* en sciences sociales se centrent plutôt sur les espaces domestiques, pour souligner l’oppression et les inégalités subies par les femmes à cause de la division sexuelle du travail, le terrain me donnait à voir une situation tout à fait différente. Même si l’inégalité structurelle entre femmes et hommes est indéniable, il est nécessaire de constater et de décrire les espaces interstitiels à partir desquels les femmes développent leur capacité d’agentivité afin de participer à une vie publique extra-ordinaire à partir de la légitimation des répertoires socio-politiques de leur communauté, même si ces ceux-ci reproduisent des visions émiques dichotomiques de genre. Après avoir effectué le travail de terrain, je suis arrivée à la conclusion suivante: c’est le *care* relatif aux enfants, aux *barrios*, à l’environnement, voire à elles-mêmes qui donne du pouvoir aux femmes dans un cadre particulièrement conservateur en matière de genre.

Cette ethnographie met en évidence le fait que l’exercice, les formes et les effets du pouvoir dépassent constamment les visions dualistes: c’est dans les pratiques et les manières des relations quotidiennes que les paradoxes, les contradictions et les déplacements des sens politiques –que l’on croyait stagner– font leur apparition. En ce sens et dans les mots de Ginsburg (1999), j’ai été «une voisine de mes interlocuteurs», j’ai fait un travail de terrain en Argentine, étant moi-même argentine. Expliquer le pouvoir du *care* des femmes rurales à certains lecteurs européens ou *porteños* (eux-mêmes sous l’influence des idées du féminisme individualiste dont j’étais partisane avant de commencer cette enquête) et développer leur imagination anthropologique a été et continue à être un grand défi pour moi.

## Perspective analytique: *care* et *agency*

Le dialogue heuristique avec les théories et avec les pratiques de mes interlocutrices du terrain, qui justifiaient celles-ci dans les termes du *care* m'a permis de nuancer, de questionner, voire de défier de manière analytique certaines études féministes du *care* ainsi que les perspectives établissant une égalité entre agentivité et résistance. Car, d'après moi, le *pouvoir* d'agentivité du *care* offre aux femmes une capacité d'agir qui n'est pas nécessairement «émancipatrice» ou anti-patriarcale.

La plupart des études féministes du *care* privilégient une problématique de la division sexuelle et inégale du «travail domestique» où les hommes apparaissent comme des acteurs prioritaires de la sphère publique, les femmes (et les identités féminisées) l'étant dans la sphère privée. Cette thèse permettra pourtant de développer une perspective et une description de ce que j'appelle le *care à large spectre*. Dans ce sens, l'approche théorique que j'ai construite accorde une place importante aux données empiriques pour prendre en considération les différentes dimensions et procéder à des classements. Le spectre est dit «large» parce que son analyse prétend aller «au-delà du foyer» c'est-à-dire, dépasser les scénarios généralement assignés aux études du *care*.

Les études féministes du *care* soulignent de manière commune l'invisibilisation et l'oppression que subissent les femmes tout simplement pour être en charge de tâches «inoffensives» ou peu appréciées socialement comme celles liées aux soins (Federici, 2018). Mais à mon avis, c'est justement cette «innocuité» présumée du soin qui offre aux femmes une capacité d'agentivité, dans un contexte social conservateur qui les définit comme des femmes-mères-soignantes, avec une éthique et des valeurs déterminées. C'est là que réside précisément la contribution de ce travail. Soigner est «une affaire de femmes», peu valorisé socialement, il justifie pourtant les actions extra-ordinaires des femmes qui participent à ces activités et que j'ai suivies durant tout ce travail dans un contexte conservateur où la «discrétion» est appréciée. Se montrer comme «différente» n'est pas toujours la meilleure option pour les personnes que cette thèse étudie. Elles veulent être «égales» au reste de la «communauté». L'exaltation du soin est une réponse agentive des participantes à ces tensions, réponse qui les mimétise et les rend semblables à toutes les autres femmes au moment où elles accomplissent des pratiques extra-ordinaires.

En 1982 une psychologue étatsunienne féministe, Gilligan, a postulé une «éthique du soin/*care*» substantiellement féminine. D'après ses données empiriques, les hommes et les femmes développeraient deux idéologies morales différentes, non-hiérarchisées mais complémentaires: une idéologie masculine, justifiée par une «éthique de la justice» universelle et abstraite, et une autre féminine, une «éthique des soins» fondée sur la résolution pratique des problèmes moraux concrets, associée au sens de la responsabilité de la femme pour préserver les relations interpersonnelles. En suivant cette ligne de pensée, nous pouvons affirmer que, à La Laguna, la population reproduit les dichotomies et l'essentialisme patriarcal qui établit une équivalence entre «femme» et «mère» et entre «mère» et «soins», construisant ainsi au plan émiqque une femme «hyper-réelle» (Ramos, 1994). Cette égalisation se renforce de la puissante valeur symbolique accordée à la maternité en Argentine et en Amérique latine.

Face à l'idée du *care* de Gilligan, liée au côté maternel et affectif, Tronto définit le *care* comme l'ensemble des activités sociales qui comprennent tout ce que l'on fait pour maintenir, perpétuer ou réparer le monde, en ayant comme but d'y vivre aussi bien que possible, ce qui inclut le soin du corps, de soi (self) et de l'environnement (Tronto 1993: 103 ). Cette perspective dialogue avec l'analyse que propose cette thèse des pratiques du *care à large spectre*. Selon Tronto, les pratiques de *care* en dehors de la famille se sont développées avec la construction de l'état social occidental, en déterminant et en reproduisant les rôles sexuels traditionnels dans les institutions comme l'école, l'hôpital, et disciplinaires comme la prison. Dans le cadre de ces institutions, il est attendu que l'agent professionnel présente des dispositions sacrificielles (Haber, 2004: 203). Je montrerai que ces dispositions sacrificielles sont bien détenues par les coordinatrices en charge de ce que je dénomme le *care global*. La description de Tronto, adopte sociologiquement le modèle d'un «familisme d'État» (Lenoir, 2003) qui féminise les professions destinées à l'exercice salarié du soin/*care* (en projetant sur elles des caractéristiques «féminines»). Nous sommes ici face à l'héritage d'habitudes patriarcales qui sont réinscrites, de manière plus ou moins évidente, dans les programmes des organisations et des institutions fonctionnant sous le droit moderne (Haber, 2004: 203). Le présent travail décrit comment la coordination des groupes étudiés, qui entretiennent des relations distinctes mais toujours proches de l'univers institutionnel

et de l'État, réplique (ou non) les rôles sexo-genrés ainsi que les figures de docilité et de sacrifice.

Molinier (2013) souligne l'importance du travail du *care*. Ce travail du *care* serait un «sale boulot»; à savoir un travail conditionné par la division technique, sociale qui est aussi une division morale et psychologique. En plus du travail domestique de soin –réalisé gratuitement dans la sphère du «privé» –, il y a le travail de soin salarié. Dans l'un et l'autre cas, ce travail de soin est invisibilisé, associé à la féminité avec laquelle il se confond («la femme bonne pour le relationnel»), associé aussi aux masculinités «féminines». Cette perspective est d'une très grande importance pour comprendre ce que j'appelle le *care global*, l'une des catégories analytiques que je présente en tant que *care à large spectre*.

Finalement dans cette thèse, je me rapproche des perspectives de Boyd et Treas (1989) qui indiquent, à propos du cas qu'ils étudient, que les femmes qui s'occupent de leurs familles, des personnes âgées, des petits-enfants et ont, dans la plupart de cas, un travail rémunéré, tirent une source de satisfaction de l'accomplissement de tous ces rôles. La dénonciation des auteurs pèse alors sur les chercheurs qui, en se concentrant exclusivement sur le stress que donner soin entraîne, ignorent la résilience et la capacité d'adaptation des femmes. C'est-à-dire que le *care* est aussi source d'agentivité et pas seulement d'oppression. Cerri et Alamillo-Martínez (2012) expliquent à leur tour que, d'après elles, le *care* n'est pas exclusif de la sphère familiale ou domestique car il se configure aussi en tant que nécessité commune à toutes les personnes, de nature interdépendantes, en conformité avec ce que j'ai établi dans cette thèse sur le *care à large spectre*. Torralbo et al. (2019: 160) observent de manière ethnographique les femmes du troisième âge qui participent aux ateliers de tricot qui se déroulent à Santiago de Chile. Leurs conclusions indiquent que si les femmes ne parviennent pas à se défaire complètement des obligations morales issues de leurs positions de genre et parentales –être grand-mère, mère ou conjointe– elles parviennent à exprimer leurs visions et leurs désirs dans l'atelier en dépassant ces obligations. En ce sens, les auteurs estiment qu'il peut y avoir de l'agentivité au-delà de l'oppression subie par les femmes, ainsi que le démontre cette thèse. En dernier lieu, à partir d'une ethnographie des migrantes péruviennes au nord du Chili, Guizardi et al. (2019) concluent que la maternité se constitue, dans le contexte de la vie de ces femmes qui

vivent à la frontière, comme une expérience radicale de liminalité: entrée et sortie des conditions d'*empowerment* (autonomisation) et de subalternité; d'agentivité et de soumission. «Ceci pousse les femmes vers une condition de " liberté " qui nous fait penser à l'ironie dont Marx (2005 [1867]) traite ce concept dans le chapitre désormais classique qu'il consacre au processus d'expropriation des terres en Europe: (...) les femmes sont libres étant donné qu'elles sont radicalement dépourvues d'alternatives économiques (... et) à partir de la violence de l'abandon des responsabilités reproductives par les hommes dans les familles nucléaires. Selon cet argument, l'acte fondateur de la « liberté» des travailleurs durant le capitalisme aurait été, en réalité, la violence de la dépossession (283)». Tout comme les femmes de cette thèse, les femmes péruviennes sont subordonnées mais elles ont de l'agentivité dans le cadre d'une simultanété «dialectique», selon les termes de Guizardi *et al.* Je me joins à ces auteurs pour souligner la nécessité et l'urgence d'une certaine sensibilité analytique pour saisir les nuances de la relation entre agentivité et structure. Cela requiert une perspective qui soit attentive aux détails de l'action quotidienne des personnes qui, de manière inespérée, peuvent être à l'origine de transformations (300). Le pouvoir du *care* de ce travail serait cette «liberté après la dépossession» à laquelle Marx fait référence. Si l'oppression donne l'ordre de mener à bien les pratiques de soin, on peut constater comment le *care* peut aussi être une source de liberté pour soigner, une capacité d'agentivité et de changement même si, dans ce cas, la transformation n'est pas radicale et est toujours enveloppée de la «simultanété dialectique» à laquelle font référence les auteurs.

La capacité d'agentivité des femmes en tant que femmes-mères-soignantes des milieux ruraux et urbains de l'Argentine a été peu étudiée et systématisée. L'agentivité des femmes est souvent abordée dans sa condition de résistance, à partir de perspectives historicisant les mouvements féministes locaux ou bien trop vastes, suivant très souvent un regard métropolitain-centrique qui ne problématise pas les grandes différences qui existent en matière de genre et d'agentivité, par exemple entre la capitale argentine (ou d'autres grandes villes du pays) et les provinces

connues localement comme «l'intérieur<sup>5</sup>». C'est justement dans cet «intérieur» qu'habite la population étudiée dans cette thèse.

Tout en dialoguant avec les théories émiques de cette thèse, je propose une définition de l'agentivité des femmes qui n'est pas un synonyme de résistance. D'après les femmes étudiées, mener à bien des pratiques de soin est une forme d'agentivité qui ne cherche pas intentionnellement à subvertir les rapports de genre ni leur cadre normatif et qui ne tente pas non plus d'atteindre une autonomie individualisée: il s'agit d'une agentivité d'abord relationnelle, liée de manière inhérente à la relation avec les autres, et aussi interstitielle où la capacité d'agir passe par les petits creux du possible dans des contextes situés. L'agentivité est ainsi comprise comme une capacité d'agir, permise et créée par les relations de subordination dans un contexte historique déterminé. C'est-à-dire, qu'il n'est possible de saisir le sens et la signification de l'agentivité d'une population qu'après avoir fait un travail ethnographique. On doit étudier le lieu occupé par le consensus des subalternes –et pas seulement l'oppression– dans la légitimation des structures du pouvoir en tant que hégémonie (cf. Gramsci, 1971; Stølen, 2004). Il est donc important de penser pour ce cas, et dans un contexte historique spécifique, quels consensus se construisent et déterminent une légitimité du *care*. En plus, il est souhaitable de comprendre la capacité d'agentivité comme celle ayant la possibilité d'atteindre une continuité et une stabilité, et se présente dans la vie des femmes dont

<sup>5</sup> Avant l'indépendance de l'Argentine, le trope est présent là où il s'oppose et où se présente une "scission" entre un certain "intérieur" "barbare" et la "civilisation" de la ville de Buenos Aires (Brenna, 2015). Avec l'auteur, je précise que si je pars de cette construction qui élabore le terme controversé d'"intérieur" - qui ne contient pas nécessairement des mondes homogènes ou univoques - ce n'est pas pour exercer un jugement de valeur mais pour rendre compte d'une structure de sens assez puissante pour perdurer dans l'imaginaire collectif (149). D'autre part, depuis la fin du XIXe siècle, face aux crises successives comme celle de 1890 et la vague d'immigration européenne qui a suivi, concentrée principalement à Buenos Aires, l'intelligentsia a commencé à identifier l'intérieur aux valeurs les plus pures de l'Argentine, tandis que la métropole était caractérisée par un «cosmopolitisme diluant». "Ainsi, l'idée des deux Argentines dans leur incarnation territoriale a suscité toute une série d'oppositions telles que pays réel vs faux pays, l'Argentine invisible et visible, le superficiel opposé à la profondeur, l'original vs l'exotique" (Brenna, 2015: 156). Avec le péronisme, à Buenos Aires le "provincial" de l'intérieur incarne la place de l'autre, celui qui est "emprunté" et bénéficie des avantages de la grande ville. Ils reçoivent ainsi les appellations péjoratives et racialisées de "petites têtes noires" et de "d'alluvion zoologique" (Brenna, 2015: 161). Cette thèse montre comment, pour certaines classes moyennes métropolitaines ou locales qui ont vécu dans la métropole et sont rentrées ou qui ont été déplacées par la socialisation à la périphérie de l'agro-ville, l'intérieur est redevenu le lieu de la rédemption naturelle, du "vrai" et du "réel", réactualisant de manière hétérogène, comme je le montrerai, les répertoires de la fin du XIXe siècle.



l'univers est construit dans des communautés non-nettement libérales (Mahmood, 2001).

Au-delà de l'agentivité particulière des femmes, et à un niveau plus large, Giddens (1976, 1981) et Sewell (1992) expliquent que l'agencéité ne s'oppose pas à la structure sociale mais la constitue plutôt. La structure sociale façonne les pratiques des personnes et, en retour, les pratiques des personnes constituent et reproduisent ces structures. Il est donc nécessaire d'en finir avec notre fantaisie occidentale de l'agent libre et autonome. À savoir, dans le cadre de cette thèse, que l'agent (les femmes rurales) ne s'oppose pas aux structures patriarcales, car sa capacité d'agentivité est fruit de son immersion *dans* ces structures patriarcales avec toutes les limites et les possibilités qui s'y associent. Le *pouvoir du care* n'est intelligible que dans ce cadre structurel, avec les conditions et les champs de possibilité qui le rendent possible (Grimson, 2011: 172). Il est agencé par les sujets politiques que produisent les relations de pouvoir inhérentes à ce cadre.

Cette ethnographie interroge, en suivant la pensée de Mahmood (2001 et 2011) et celle d'autres féministes postcoloniaux, l'universalité de la pensée progressiste à propos de certaines définitions normatives et provinciales (Chakrabarty, 2000) des idées de «liberté», de «résistance» et d'«autonomie individuelle». Il faut être très attentif aux contradictions, aux paradoxes et aux ambiguïtés des subjectivités et aux positions des dominés par rapport au pouvoir, ainsi qu'aux transformations que ceux-ci souffrent, selon les contextes et les processus historiques dans lesquels ils se situent (Abeles y Badaro, 2015). On ne peut comprendre le pouvoir du *care* sans réfléchir à la matérialité de la monoculture du soja, aux déplacements que celle-ci a entraîné, aux problèmes de logement des populations migrantes, aux politiques publiques et d'intervention sociale, comme celles que l'on étudie ici, et aux sens historiquement construits de la maternité et de la féminisation du soin/*care*.

## RÉSUMÉ DES DIFFÉRENTS CHAPITRES DE LA THÈSE

### Chapitre 1. «La promotion de l'horticulture agroécologique à La Laguna»

Ce premier chapitre décrit et analyse du point de vue ethnographique l'agentivité des femmes à partir des pratiques de soin/*care* relatives à la promotion de l'horticulture. Pour ce faire, je présente le déploiement de l'agentivité morale des coordinatrices et des participantes à partir de cinq situations différentes examinées sous l'angle du *care*: 1) l'appel à participer à l'activité ; b) le contrôle et la certification sociale ; c) la vente sur le marché; d) la formation en agroécologie et; e) les réunions de coordination. J'explique comment la proposition morale de promotion agro-écologique est considérée comme une source d'agentivité féminine. Puis je décris comment la dynamique du groupe met en question les modes de production et de consommation agricoles, ce qui a pour effet de construire des sujets moraux qui, justement à partir de leur participation collective, développent de nouvelles valeurs, relatives à ce qui est «bon», «mauvais», «sain» ou «dangereux». Cela tient à ce que la pratique quotidienne de l'horticulture agro-écologique va de pair avec une évaluation et une discussion quotidiennes des peurs et des risques induits par la production hégémonique: et cela revalorise les «anciennes» manières des travaux agricoles –sans pesticides– qu'il s'agit alors de reprendre.

L'activité ethnographiée dans ce chapitre concerne la production d'aliments bénéfiques pour la santé, sans intrants chimiques. Pour cette raison, je détaille les conditions générales de production agricole hégémonique à La Laguna. Là-bas, ainsi que partout en Argentine (troisième pays producteur de cultures biotechnologiques dans le monde), l'agriculture se base sur l'utilisation des semences transgéniques, des semis direct –c'est-à-dire une culture sans retournement de la terre, ni décompactage, ni préparation du lit de semence– et l'usage d'herbicides. Ces derniers représentent un risque, éprouvé par la population, car ils sont classés comme cancérigènes, et sont souvent à la base d'allergies, de dommage génétique, d'autres affections sérieuses.

Durant les années 1990, dans le cadre des politiques néolibérales du pays<sup>6</sup> et de toute la région, le processus de transformation agricole commence à se définir: c'est alors que commencent les exploitations agricoles sous forme de *pools* de culture (grands réseaux de production) qui en intensifiant l'usage agricole de la terre avancent sur les surfaces destinées à l'élevage bovin. Ce modèle de production bénéficie énormément aux *pools* qui commencent à contrôler la terre sans en être les propriétaires (Gras, 2008). Face à cette situation, les petits propriétaires vendent leurs terres ou bien les louent aux *pools* et s'installent ensuite dans la ville chef-lieu du district ou à Buenos Aires. Les grands propriétaires qui habitent, eux, à Buenos Aires ou à l'étranger, ne contribuent plus à la dynamisation de l'économie locale comme ils le faisaient auparavant. C'est dans ce contexte que commence à s'installer l'agro-business (Gras et al, 2009; Gras & Hernández, 2013), ce modèle de production agricole caractérisé par le rôle déterminant du capital financier. Organisé par un système entrepreneurial (anonyme et étranger au territoire), ce modèle impacte l'ensemble de l'économie de la population là où il s'établit. L'agro-business détient de cette sorte le contrôle de presque toute la production agricole, à travers la location de grandes surfaces de terre, la sous-traitance, la location des machines d'ensemencement, de fumigation, de récolte et de transport qui visent à générer des économies d'échelle et un profit majeur. Dans ce régime de production qui fait partie de la division internationale du travail, les «entrepreneurs» (Hernández, 2007) articulent deux univers symboliques qui étaient préalablement séparés: la «campagne» d'un côté –qui est liée à une image romantique et au retard économique–, et le monde des finances, de la bourse, de l'économie globale –qui est, lui, perçu comme lié au «progrès». Le producteur agricole, le gérant ou le sous-traitant deviennent des «innovateurs» qui financiarisent l'agriculture, utilisent des drones et ont besoin de moins de main-d'œuvre.

<sup>6</sup> Au cours de cette période, le gouvernement national a mis en oeuvre les politiques promues par le Fonds monétaire international et la Banque mondiale, et suivi un vaste programme de privatisation et de déréglementation de la main-d'œuvre. Il a éliminé les droits de douane et appliqué une politique monétaire assimilant le peso argentin au dollar américain. Dans le secteur agricole, ces politiques ont impliqué: l'élimination des mesures de régulation (réglementations relatives au contrôle des prix et à la commercialisation des céréales, de la viande, du coton, du sucre, etc.); la levée des droits de douane sur les fournitures agricoles (semences, produits agrochimiques, machines); la promotion des produits destinés à l'exportation (Teubal, Domínguez et Sabatino, 2005). "Ce climat des affaires "a attiré en Argentine les sociétés transnationales (par exemple, Monsanto) et a encouragé leur expansion (par exemple, Cargill)" (Lapegna, 2018).

Pendant ces dernières vingt-cinq années, ce profil productif a eu un fort impact sur les dynamiques familiales et de genre. La Laguna a, par exemple, accueilli les mères provenant de la campagne, confrontées à la fermeture des écoles rurales et qui cherchaient où scolariser leurs enfants. Bien souvent, les hommes – journaliers, sous-traitants, petits et moyens producteurs –, suivent les femmes, si bien que le champ n'est devenu un lieu de travail que pour l'homme de famille et un lieu de vie seulement pour un petit nombre de journaliers et de familles d'ouvriers agricoles.

C'est dans le cadre spécifique de la *sojización* de l'agriculture argentine que je tente de comprendre la portée et les effets de l'agro-écologie en tant que projet d'alternative morale mise en œuvre par les femmes de La Laguna. Ce projet d'alternative morale se présente comme une combinaison des «anciennes» obligations morales (Durkheim, 1906) relatives aux responsabilités, aux idéaux, aux obligations et à la désirabilité de ce qui est «féminin» (liés au soin/*care*). Mais, dans la perspective de cette thèse, ces obligations morales sont aussi une source d'agentivité et pas seulement d'oppression. En ce sens, le projet d'alternative morale analysé ici présente de manière simultanée les obligations et les raisonnements moraux. C'est-à-dire que la mise en discussion morale –ainsi que la pratique– induite par le modèle de production hégémonique dans la pampa argentine ne produisent pas seulement des règles imposées, des *devoirs-être* et une peur à la punition, elle produit aussi des raisonnements et des subjectivités particulières face à divers problèmes moraux.

À partir de cette ligne d'interprétation située, j'observe que la promotion de l'horticulture agro-écologique à La Laguna met en question le modèle de production hégémonique que sa mise en œuvre transforme en problème moral. Cette force s'établit sur le sens du féminin en relation avec le *care* dans la vision des interlocuteurs et des interlocutrices de cette thèse, qui place les femmes dans la position d'êtres vertueux bénéficiant d'un statut supérieur (comme dans le cas décrit par Abu-Lughod, 2013). Pourtant, le maintien de ce statut passe par la réactualisation et le respect du code d'honneur local, c'est à dire par les obligations –et les possibilités émanant de ce statut– du *care*. En tant que sujets et objets des taxonomies morales (Herzfeld, 2013), les coordinatrices et les horticultrices du groupe de promotion agro-écologique sont classées (en même temps qu'elles se

classent elles-mêmes) d'après une série de critères moraux d'évaluation publique des comportements, qui leur accordent ou leur refusent différents niveaux de conformité au regard du code des obligations et des opportunités que véhicule le *care*.

## **Chapitre 2. «Agency d'un groupe de théâtre *comunitario* à partir du *care*»**

Ce chapitre décrit et analyse du point de vue ethnographique l'agentivité des femmes à partir des pratiques d'un groupe de théâtre communautaire. Sans entrer dans le détail, je peux affirmer que ce groupe de théâtre a pour objectif de faire connaître les «quartiers» (*barrios*) - aussi bien dedans que hors ses limites physiques - pour montrer ou plutôt «récupérer» (ainsi que l'expriment les personnes du groupe) «l'identité positive du *barrio*». Les sens politiques de cette «récupération» identitaire visent de manière assez explicite à discuter la stigmatisation de la population. De même, et cela est particulièrement vrai du discours des coordinatrices, le groupe cherche à «éveiller la conscience» des participants pour réfléchir sur différents sujets, par exemple: «la discrimination dont souffrent» les personnes des *barrios* ou les problèmes relatifs au genre, au système éducatif ou encore à l'influence des médias sur la vie quotidienne des habitants. Les pièces de théâtre estompent les limites entre réalité et fiction, jouent avec cela, et les actrices-amateurs investissent en général leur propre rôle ou évoquent des personnages très semblables à leurs voisins.

Un principe définit l'organisation du groupe: aucun acteur, aucune actrice n'est protagoniste; Cette absence de hiérarchie s'exprime et se renforce du fait très concret que les chants et les scènes de groupe sont au cœur des mises en scène, en vue de communiquer collectivement les idées principales de la pièce de théâtre. À partir de cette activité de groupe, les participantes deviennent des sujets politiques en acquérant de nouvelles valeurs relatives à ce qui est «*comunitario*», concernant l'«identité positive» du *barrio*, le «savoir partager», «la non-violence», «l'énergie», le «naturel». Elles contribuent de la sorte à une émotionnalisation et à une spiritualisation du *care* et du *care de soi* féminin.

À La Laguna, le communautaire renvoie au plan émique d'abord à l'idée d'*éveiller* les autres, pour s'assurer que la voie ferrée<sup>7</sup> ne «sépare» plus le *barrio* de la ville, et pour pratiquer une forme d'autogestion des ressources, entre autres aspects. Dans l'échelle des valeurs du communautaire, la notion de collectif et d'*être organisé*, dans un sens politique est plus importante que la notion d'individualité: *partager* et parvenir à un *changement* sont appréciés; on méprise la violence comme moyen de résolution des conflits; le «passé» est compris comme un espace précieux contenant des faits, des relations et des idées qui se sont perdus et qu'il faut «récupérer» à partir de ce qu'ils dénomment des rituels.

Lors des répétitions, il est habituel de proposer différents jeux qui s'inspirent des techniques d'éducation populaire et du théâtre de l'opprimé (Boal, 2013). Un petit débat de groupe lance le jeu, qui évoque des souvenirs de soi-même ou des voisins. Puis on se lance dans une improvisation spontanée, jouée sans guère de réflexion préalable. Enfin on élabore des récits en tenant compte des souvenirs évoqués pendant l'improvisation et des sentiments qu'ils ont suscités, rappelant par exemple des situations de discrimination ou bien inspirés des mémoires des personnes arrivées précédemment dans les quartiers (*barrios*), ce que je décris comme des *self-talk*. En établissant les lignes et les sujets de travaux, la coordination est généralement en charge des moments d'improvisation comme de la dramaturgie.

Pour tenter de comprendre l'agentivité, à partir du *care* dans ce groupe de théâtre, j'ai dû revenir sur les origines de Nueva Ciudad (nom fictif inspiré du nom réel du *barrio*), de l'ensemble des *barrios* et des quartiers à la périphérie du chef-lieu de district. C'est à Nueva Ciudad que les membres de troupe se retrouvent pour répéter. Depuis les dernières vingt-cinq années, le modèle de *sojización* (qui nourrit le chômage et le déracinement des ouvriers agricoles) ainsi que le déplacement de la population en périphérie à cause des inondations des premières années du 21<sup>ème</sup> siècle ont entraîné une augmentation de la population de Nueva Ciudad. La situation marginale du *barrio* dans l'imaginaire collectif a un effet direct sur la sociabilité des habitants, en projetant un sens négatif sur l'identité de ceux qui habitent le *barrio* «derrière la voie». Les femmes vivent avec cette stigmatisation et, à partir de la

<sup>7</sup> La voie ferrée sert de limite socio-symbolique: la ville est le centre économique et urbain (où se situent les banques, les hôpitaux, les administrations publiques, les pharmacies, etc.) ; les environs sont conçus comme "la terre de personne".

troupe de théâtre, «mettent en paroles» et «font face à tout» en jouant et en chantant en groupe. Les répétitions représentent pour ces femmes un moyen de prendre soin d'elles-mêmes. De manière similaire, à partir de la production quotidienne des pièces de théâtre, les coordinatrices ont le sentiment de prendre soin du *barrio*.

Tout ce potentiel d'agentivité se voit limité, en même temps qu'il est rendu possible, par le contexte conservateur de La Laguna dont le trait essentiel est l'anti-anonymat. Cela a une incidence sur le manque de protestations sociales dans le district. Les pratiques du groupe de théâtre entraînent une exposition publique (se rendre aux répétitions, faire des représentations publiques, voyager) qui contribuent à développer l'expression, l'intériorité et l'écoute (de soi-même et des autres) comme autant de pratiques de *care*. Ensemble ces pratiques soutiennent et stimulent la construction des femmes comme sujets politiques, en leur permettant de défier les limites locales de l'anomalie sociale présente dans ces pratiques.

À propos de la construction de l'altérité, à La Laguna, les habitants du chef-lieu du district ont l'habitude de stigmatiser ceux qui habitent la banlieue. Ils disent par exemple que «ils ne font pas partie du *village*» pourtant il n'y a que quelques kilomètres de distance entre le centre et la périphérie et certains habitent cette zone depuis plus de vingt ans.

Les régimes de pouvoir, les économies de la marginalisation et les modes de socialisation définissent la cartographie de ce qui est intelligible, ce qui peut être dit et aussi écouté. La troupe de théâtre tente précisément de modifier ces cartographies en exerçant une agentivité depuis les structures patriarcales du *care*. À partir du *self-talk*, les femmes se chargent du *care* en «faisant parler», ce sont elles en fait «qui parlent», ou qui peuvent parler puisqu'elles ont du «temps pour des sottises» (comme par exemple parler). En même temps, l'agentivité de la prise de parole est structurellement contrainte par le fait que ces femmes ne sont pas habituées au *self-talk* individuel (qui bien qu'individuel continue d'être social) et par une sociabilité locale très contrôlée et non coutumière des dispositifs de réclamation. Ces pratiques collaborent, sans nul doute à la construction d'un «univers intérieur» et à son développement associé au plan émique au féminin. Ce *travail* genré sur le «parler» (les émotions et les souvenirs) expulse pratiquement toutes les identités masculines. Ainsi, le groupe de théâtre communautaire construit-il un espace privilégié, inédit et alternatif distinct des espaces classiques d'homosociabilité féminine à La Laguna,

qui expulse les hommes sauf ceux qui sont «un peu pédé». Dans le regard hégémonique/dominant, la pratique de «mettre en mots » est «un truc de femmes». Cela donne aux participantes-actrices une marge d'agentivité «sans suspicion», un espace de «politicité» qui les rend inoffensives face au regard de la majorité.

### **Chapitre 3. «Programme des Médecins Comunitarias à La Laguna»**

Ce chapitre décrit et analyse l'agentivité des femmes à partir d'une activité de *Salud en Movimiento*, développée par les femmes-médecins du Programme national des médecins communautaires. Cette activité est pensée comme un outil pour encourager les femmes du *barrio* à faire de l'exercice et à participer aux ateliers de santé et de prévention sanitaire.

Ce chapitre examine de surcroît la manière dont certaines politiques publiques énoncent le développement de leurs activités en tant que prévues *pour les femmes*. À partir de cette caractéristique de genre, j'ai enquêté sur les notions émiques de «mère» et de «femme», en observant les mécanismes discursifs et matériels par lesquels les coordinatrices (qui mettent en œuvre les politiques publiques et possèdent un bagage «progressiste» important) tentent de «dé-maternaliser» les participantes. Face à cette tentative, les participantes répondent «en se maternalisant elles-mêmes», en essayant d'équilibrer les exigences du contexte émique normatif. L'analyse de ces pratiques et des poids spécifiques qu'elles véhiculent –ce que signifie «bouger», «travailler», «être seule»– vise à rendre compte de la superposition existante entre les valeurs traditionnelles et locales de la maternité et les valeurs métropolitaine-centriques de l'«empouvoirement» et de l'«autonomie».

Du point de vue de la coordination du groupe de gymnastique, la manière d'appeler les personnes du *barrio* à participer aux activités du groupe se distingue par son caractère plus «discret» comparativement aux modalités plus «idéologiques» des autres deux groupes. Le groupe est aussi étudié en tant qu'espace d'homosociabilité féminin qui a une incidence sur le *pouvoir du care* des femmes.

Les activités de *Salud en Movimiento* se tiennent les lundis, mercredis et vendredis à 14h00. Cet horaire se révèle tacitement un moyen d'expulser les hommes étant donné que, à cette heure-là, ils travaillent dans les champs ou dans les chantiers



ou sont à la maison à se reposer durant la pause qu'impose le rituel de la sieste, dans le *village* comme au *barrio*. Puisque toutes les coordinatrices et participantes sont des femmes, cela construit un espace de sociabilité féminine. Cette homogénéité constitue un autre facteur d'expulsion ou, comme le dirait Scott (1985 et 1990), serait une espèce de scénario caché (*hidden transcript*) de la politique destinée aux *femmes*. En raison des exigences de la masculinité («*mandato de masculinidad*» selon Segato, 2016), de l'obligation quotidienne de se différencier publiquement des femmes, de la pression sociale pour atteindre une hyper-masculinisation, de la surcompensation masculine et de l'exigence qui oblige les hommes à constamment mettre leur virilité à l'épreuve, les hommes ne peuvent pas participer aux espaces féminins sans perdre toute estime sociale.

En suivant la pensée de Perrot (1997), avec la distance du temps et de la culture, on peut penser que les espaces publics –comme la salle de gymnastique (tout comme la rivière où laver le linge, pour la française) – ne sont pas un simple lieu de reproduction mais un lieu d'action politique, d'entraide, de confrontation, de plaisir et de fête féminine. Selon Segato (2012), les liens exclusifs des femmes qui se tournaient vers la réciprocité et la collaboration solidaire –aussi bien dans le rituel que pour les tâches productives et reproductives–ont été mis en pièce par le processus d'encapsulation de la domesticité en tant que «vie privée» (Segato, 2012). L'espace Salud en Movimiento, «entre femmes» «décapsule» la domesticité en politisant l'espace privé et en bousculant la distinction du privé et du public.

Les coordinatrices m'expliquent que les voisines sont motivées à l'idée de l'exercice. Comme elles me le précisèrent, «elles voulaient avoir des fesses bombées». De la sorte, sont mis au défi les canons de l'«*empowerment*» et du «politiquement correct» pour une politique publique qui devient de la sorte politique et agentive. Ce type de *care à large spectre* possède un double sens: en premier lieu, il indique un *care* / soin de soi; en deuxième lieu, il s'agit d'une sorte de *care* global qui conçoit comme légitime un besoin que les coordinatrices considéraient auparavant comme relevant de la pensée hégémonique et, de ce fait, non valable pour une politique publique de développement.

Salud en Movimiento conduit également une politique genrée comme on l'observe dans la manière de convoquer les voisines participantes. Aucun objectif n'est explicitement fixé, mais ce sont les femmes qui viennent au centre de santé, soit

comme mères des patients soit comme patientes elles-mêmes, qui sont «recrutées» comme c'est le cas pour d'autres politiques argentines qui maternalisent les femmes. Pourtant, en tension avec ce que je viens d'affirmer et dans une forme d'ambivalence qui n'est qu'apparente, Salud en Movimiento vise à dé-maternaliser les femmes: c'est-à-dire que le programme s'efforce que, dans cet espace, elles parviennent à ne pas «être mère s» pour un moment, qu'elles deviennent «autonomes» en ayant «du temps pour elles-mêmes». Cet objectif peut se caractériser comme étant normatif, puisqu'il fait partie du paradigme d'un certain sens commun de la notion de *pouvoir*, présent dans de nombreuses politiques publiques non nécessairement féministes. «Dé-maternaliser» conduit à créer un espace où l'identité «d'être mère» s'interrompt ou se place derrière l'identité de «femme». Selon le cas, et à un plus ou moins grand degré, cette identité de «femme» peut se comprendre, dans un sens très normatif, en relation avec la notion d'autonomie.

Car malgré les objectifs explicites valorisant «l'autonomie» des activités, les participantes emmènent leurs filles et leurs fils aux classes de gymnastique (surtout les enfants les plus petits), notamment parce qu'il n'existe presque pas de maternelles à La Laguna et que les mères n'arrivent pas à se concevoir séparées d'eux. C'est pour cela que je propose d'appeler ce type de réponse «auto-maternalisation», cette capacité d'agentivité qu'exercent les femmes malgré les propositions dé-maternalisantes des coordinatrices.

Lors de nos discussions et parce que je posais des questions sur ce sujet, les coordinatrices me disaient qu'elles «toléraient» les enfants dans cet espace, même si leur présence «n'avait pas été planifiée»: elles avaient fini par les «accepter». Cette acceptation des conditions d'autonomie possibles prouve soit que les professionnelles se montraient flexibles à l'heure de négocier et de s'adapter aux idées émiques relatives à ce que cela signifie d'être «femme» (femme-mère-soignante), soit qu'elles ne maîtrisaient ni la matérialité des pratiques de *care* des voisines-participantes ni la valeur symbolique socialement construite que les femmes attribuent à la maternité, ou encore les deux choses simultanément.

Les politiques publiques argentines ont toujours maternalisé les femmes. C'est-à-dire que l'État a accompli le rôle de producteur actif de «mères». Salud en Movimiento «produit» aussi des mères malgré leurs efforts explicites pour faire autrement. Le programme vise à «dé-maternaliser les femmes» en leur proposant

que, dans cet espace, elles ne soient pas «mères» et arrivent à obtenir «de l'autonomie» par rapport à leur famille en prenant du «temps pour elles». Tout cela s'inscrit dans un contexte national où l'agenda politique et médiatique concerne un concept de «genre» presque toujours compris comme «genre féminin». Ce contexte dépeint les femmes comme des sujets ayant besoin d'«autonomie», d'«*empowerment*», d'«estime de soi», de «confiance en soi» et d'une «conscience de genre». En ce sens «être femme» est devenu un critère de mérite dans les mécanismes d'attribution de politiques de l'État (Fassin, 2016).

#### **Chapitre 4. «Ce sont les femmes qui “n’ont plus honte”»**

Ce chapitre se centre sur la notion émiqne de «ne plus avoir honte» et explique comment et pourquoi; à La Laguna, les femmes sont les sujets capables d'accomplir cet acte. Pour le cas présenté ici, avoir «honte» de participer aux activités publiques extraordinaires est un impératif moral attendu: craindre le regard d'autrui est des plus habituels dans le district étudié. La «honte» se présente donc comme un impératif moral et n'est pas une simple réaction à l'idée d'être perçu comme «anormal» ou au fait de ne pas respecter les attentes sociales. «Ne plus avoir honte» mettrait les personnes dans une situation de relative immoralité ou d'anomie ou, du moins, leur permettrait de ne pas suivre d'une façon si stricte les attentes sociales de ce district qui possède un haut degré de contrôle social.

Je décris comment la honte «disparaît» dans le cadre d'un processus d'agentivité qui se déploie au sein des dynamiques collectives étudiées. Cette perspective va à l'encontre d'un grand nombre de travaux ethnographiques qui soutiennent que la honte devrait être jalousement gardée par les femmes sur qui pèse le poids socio-culturel de devoir vivre leurs vies «à la maison», dans l'espace domestique et avec une moindre exposition publique que les hommes.

D'un autre côté, les hommes qui tentent de «ne plus avoir honte» dans le cadre des activités ethnographiées, sont placés en dehors des hiérarchies établies, en étant classés comme «un peu pédé», «ceux qui rendent service» ou comme «des proxénètes». C'est pour cela que je décris et analyse ces types de masculinité subalternes (Connell, 1997), celles des hommes qui participent aux activités étudiées. Il existerait de la sorte une division sexuelle du travail émotionnel, social et moral.

Cette raison me pousse à arguer que, à La Laguna, la honte est une émotion genrée qui affecte les identifications et les constructions de la masculinité tout autant que celles de la féminité. À propos de la masculinité, il est habituel de penser que la plupart des hommes «ne font que travailler»: les hommes craignent d'être associés aux activités étudiées; on peut les percevoir comme plus «passifs» face aux difficultés et ne cherchant pas d'alternatives ni solutions. Il est donc compréhensible, du point de vue émique, qu'il soit plus difficile pour eux de «s'en sortir» ; ils ont «peur des moqueries» et du qu'en dira-t-on. C'est pourquoi la majorité des hommes ne participent pas aux activités ethnographiées et réalisent une surcompensation masculine: ils réagissent au sentiment d'insécurité qui concernent leur masculinité en démontrant celle-ci de manière plus extrême (Willer, Rogalin, Conlon, & Wojnowicz, 2013: 106) et en anticipant de la sorte ce qu'ils perçoivent comme menaçant (vrai ou non) leur statut viril. La peur d'éveiller des soupçons de masculinité «inadéquate» est quotidienne et omniprésente parmi les hommes (Willer, Rogalin, Conlon, & Wojnowicz, 2013: 108). Selon ces auteurs, la surcompensation est plus élevée dans les contextes où la définition de la masculinité est plus strictement définie, là où ses idéaux sont plus hors d'atteinte et où elle est plus valorisée que la féminité (2013: 120), comme c'est le cas à La Laguna. On pourrait lire aussi le manque de participation masculine comme une stratégie d'hyper-masculinisation. Selon Burstyn (1999), l'hyper-masculinisation implique un idéal de virilité, lié au rôle du guerrier (1999: 4), qui ferait ressortir les traits de la domination, de la violence, de la force physique et d'une hétérosexualité obligatoire par opposition aux formes de la féminité. L'hyper-masculinité serait de la sorte une hyper-non-féminité qui doit être continuellement déclamée de manière décidée et obligatoire (Kimmel, Aronson & Kaler, 2008: XIV). Dans cette perspective, les pratiques qui empêchent l'exercice de la force, de la domination et de la violence – comme celles étudiées dans cette thèse— sont comprises comme des activités interdisant la reproduction de la masculinité.

Selon Connell (2003), les masculinités ne constitueraient pas des identités, des essences ou des formes de personnalités mais plutôt des positions dans le réseau des rapports de genre et de pouvoir, toujours diversifiées. Ces positions de masculinité présentent donc une dimension inter-genre (entre hommes et femmes) et intra-genre (entre hommes), toutes deux configurées toujours de manière

contextuelle et multiple, en étant traversées par diverses structures d'inégalités (Morcillo *et al.*, à paraître).

Par rapport à cette catégorie de «un peu pédé», la première catégorie émique des formes de masculinités subalternes analysées: il convient de préciser que, en Argentine, il est habituel d'employer le mot «*puto*» (pédé) pour désigner péjorativement un homme homosexuel: dans ce cas, le terme «pédé» ne renvoie pas à la sexualité mais plutôt à un comportement social et à la condition d'homme dominé. «Un peu pédé» est alors une idée qui condense à la fois une accusation ou le soupçon de ne pas être entièrement «viril». L'expression brouille les limites symboliques entre le féminin et le masculin. Les «un peu pédé» de cette ethnographie sont catalogués comme une déviation de la masculinité légitime même s'ils continuent à être des «hommes».

La deuxième catégorie analysée en rapport avec les masculinités subalternes est «ceux qui aident». Alors même que l'horticulture suppose un circuit économique de vente et d'achat, elle n'est pas considérée comme un «travail» mais comme une tâche domestique féminine. En milieu rural, d'après la division sexuelle traditionnelle du travail, l'homme «travaille» et la femme «aide». La promotion de l'horticulture agro-écologique inverse –ou tente de renverser cette division— en montrant publiquement que les femmes «travaillent» et que les hommes «aident». C'est une manière d'exposer ce qui est toujours caché: l'«arrière-scène» typique où les femmes «aident» toujours se voit ainsi mis en cause «devant tout le monde», dans la rue. La rigidité de la division sexuelle du travail devient exagérée et nulle, en mettant en évidence l'inversion des rôles traditionnels qui se produit au marché et dans tout le système d'organisation qui l'entoure. On dirait que cette inversion des rôles accorde aux femmes plus de flexibilité: elles reçoivent l'autorisation de travailler et cette autorisation est probablement la raison pour laquelle cette activité au potager ne relève pas de la catégorie du «travail». Pour les hommes, nul besoin d'autorisation: si un homme ose «aider» au marché ou au potager il s'expose au ridicule et à l'humiliation.

La troisième catégorie émique de masculinités subalternes est celle de «proxénète». Elle inclut les hommes qui accompagnent ou qui aident les femmes mais de «loin», en essayant que personne ne les voit. Pour cette raison, une horticultrice me dit une fois que son mari était un proxénète. Il n'aime pas qu'on le

voit là. Raison pour laquelle il fait des tours sur la place pendant que sa femme vend ses produits au marché, comme s'il voulait protéger sa virilité. Je trouve intéressant de penser cette position comme une position de masculinité subalterne parce que cette attitude de «faire des tours» sur la place centrale diffère de ce que pourrait être une absence totale ou un refus d'*autoriser* sa femme à participer au marché. Tôt ou tard quelqu'un pourrait découvrir le «proxénète» en train de décharger des cagettes de légumes de sa camionnette: le risque social d'être associé à l'activité féminisante est toujours présent, cet homme en est conscient, donc il se cache.

Compte tenu de ce qui précède, on comprend que les activités étudiées diminuent la puissance masculine: a) une puissance morale – car dans une communauté ayant des visions de genre très dichotomiques, ces activités qui féminisent les hommes modifient la hiérarchie ; b) une puissance économique – car dans ces activités, les travailleurs reçoivent moins d'argent que les ouvriers (agricoles, ou maçons) ou que les gérants de l'*agro-business* ; c) une puissance physique – car dans l'imaginaire social faire de l'horticulture ou pratiquer l'aérobic sont considérées comme des activités féminines non associées à l'effort physique, même si les pratiquer implique, ou pourrait impliquer un tel effort ; d) une puissance politique – car les participants sont perçus comme «ceux qui simplement se plaignent» à travers le théâtre ou comme des «écologistes» qui n'ont pas le sens du «réel», les «vrais politiques» étant ceux qui «gèrent» et sont «cadres» dans les pouvoirs exécutif, judiciaire ou législatif locaux, provinciaux ou nationaux et finalement; e) une puissance intellectuelle – car les activités du théâtre et celles de l'agro-écologie renvoient au débordement d'émotions voire à la «folie». On prend pour fous ceux qui ont des discours et des pratiques agro-écologiques, et ne tiennent pas compte de ce que «la campagne [l'agriculture conventionnelle] donne à manger au pays», ainsi que le disent régulièrement les moyens et les grands acteurs de l'*agro-business*.

Les hommes ainsi décrits, avec qui j'ai passé du temps lors de ce travail ethnographique, sont victimes des exigences de la masculinité (Segato, 2016): ils ne sont pas autorisés à prendre soin de eux-mêmes, ni à prendre soin d'autrui sauf à supporter de gros coûts sociaux («la mort virile» à laquelle fait référence Segato). Ils devraient faire un «spectacle» de leur masculinité pour ne pas perdre leur prestige mais ils ne le font pas. D'après Segato (2018a), l'exigence de masculinité est quelque

chose qui investit ces personnes qui portent un corps masculin et en même temps, cette même exigence de masculinité (Segato, 2016) alimente la pression sociale de l'hyper-masculinisation (Schroeder, 2004), la surcompensation masculine exigée (Willer et al, 2013) et, finalement, l'exigence de prouver constamment sa virilité (Garriga, 2005). Pour cela, ceux qui osent se rapprocher des espaces connus localement comme étant féminins souffriront sans nul doute de conséquences négatives sur leur réputation. Dans cette communauté, s'approcher de ces espaces rend féminins, et d'après ce qu'on vient de décrire, ce qui est féminisé et le féminin ont, en général, tous les deux, une valence inférieure à celle du masculin (Héritier, 1996). En revanche, les femmes sont traitées de «folles» mais puisqu'elles sont déjà des «femmes» elles ont une valence inférieure. En plus, elles sont socialement excusées parce qu'elles sont «des femmes soignantes».

Scott (1996) soutient que le genre est le champ primaire dans lequel ou à partir duquel s'articule le pouvoir. D'après Bellier (1991), il n'existe pas un monde des femmes à côté de celui des hommes: l'information portant sur les femmes concerne nécessairement les hommes. Ainsi, les modes toujours genrés, à partir desquels les hommes et les femmes peuvent ou non «ne plus avoir honte», «se décider», «prendre les choses en main» et faire partie des espaces, rendent compte de plusieurs sens traversant les relations sociales, les pratiques genrées de classification et la plus ou moins grande capacité de participer à l'espace public.

Par ailleurs, il est intéressant de souligner la perception émique d'une absence des hommes (à la maison et dans les *barrios*) en tant que «chefs de famille», qui a pour conséquence partielle que les femmes finissent par prendre «seules» la direction de la famille, étant celles qui «assument toutes les responsabilités» et «paient de leur personne». Les deux actions sont donc toujours genrées. «Il n'y a pas d'hommes», dit-on habituellement à La Laguna, ce qui veut dire «il n'y a pas de maris-fournisseurs». C'est-à-dire qu'on ne tient pas compte des liens de parenté où les hommes ne sont pas dominants. L'homme «absent» se présente comme argument pour que la femme prenne ou puisse prendre la direction de la famille, puisqu'elle a l'obligation d'«assumer toutes les responsabilités», de «prendre les choses en main» et de «ne plus avoir honte». Les hommes reviennent ainsi sur le devant de la scène (même si, ou parce qu'ils sont absents) et les femmes sans hommes se présentent comme une moitié incomplète ayant «l'obligation» de prendre le pouvoir. «Ne plus

avoir honte», soit de faire du théâtre soit de «faire des sottises au marché ou dans la salle de gymnastique» mais aussi de chercher des aliments, de solliciter des subventions ou de protester, constitue une extension des responsabilités, des charges et de l'agentivité, ces actions étant toutes développées par la prise en charge de la famille. Pourtant ni ces responsabilités ni le flot de travail dont les femmes sont capables ne sont reconnus. Et on ne reconnaît pas non plus que «l'absence» masculine est généralement due à des situations économiques structurelles –telles que l'impact de la *sojización* sur les familles: du point de vue émique, la situation relève de supposées carences morales du côté masculin.

Malgré tout, les femmes qui réussissent à «ne plus avoir honte» doivent supporter tout type d'accusations en étant montrées du doigt –elles sont «folles» par exemple– mais le pouvoir du *care* dont elles sont capables les libère d'une ségrégation significative, comme celle dont souffrent les hommes. L'extraordinaire des participantes (c'est-à-dire la dé-normalisation) issue de leur implication dans les pratiques analysées fait des femmes des sujets politiques inclassables selon les normes locales: elles sont des «*outsiders très insiders*». Même si elles sont montrées du doigt (et subissent donc une stigmatisation et toutes ses conséquences), elles demeurent à l'intérieur des marges de la communauté. Les responsabilités de soin/*care* relatives à leur condition de genre (prises parfois comme des conditions oppressives par un grand nombre d'analystes et certains féminismes) légitiment leur caractère exceptionnel en tant que sujets politiques. Un sens de fierté se développe à partir de cette situation d'exception collective, qui se dévoile comme l'autre face de s'être défait de la honte. .

On est en condition d'affirmer qu'il serait très difficile pour les femmes de «ne plus avoir honte» dans une série de situations: a) sans le contexte normatif de La Laguna qui met en relief ces expériences différentes des vies «normales» et des «manières socialement correctes de vivre» (Becker, 2009:12) ; b) sans cet interstice qui rend possible le développement de l'agentivité à partir de ce qui est «féminin» pour sortir du cours de ce qui est «attendu» et; c) sans aucun de ces trois dispositifs de travail communautaire étudiés dans cette thèse. Pour cette raison, je soutiens que ces groupes travaillent à partir de la dé-normalisation, en promouvant des processus «d'extraordinarisation» des personnes. Ils produisent et reproduisent des sujets politiques *queer*, non dans le sens de dissidence sexuelle mais plutôt dans le sens



originel de ce mot en anglais: ce qui est bizarre, ou «pas normal». Ils produisent des sujets «bizarres», «étranges», *outsiders* (Becker, 2009), déviants et stigmatisés.

Pourtant, les sujets politiques stigmatisés, bizarres ou déviants se révèlent être des sujets ambigus pour la communauté puisqu'à partir de leur genre et du *pouvoir du care* dont ils font preuve, ils atteignent différents degrés de légitimation sociale. On pourrait penser à une hyper-identité «féminine», une hyperbolisation identitaire vis à vis du féminin (femme-mère-soignante) non dans le but de déstabiliser le normatif, comme le voudrait Sutherland, mais dans un but de légitimation. Si pour Goffman (1970: 15) celui qui porte un stigmate n'est pas une personne entièrement humaine, alors les femmes ici étudiées ne sont pas humaines et elles sont, en même temps, super-humaines grâce à la valeur morale du *pouvoir du care*.

Cette attitude «ne plus avoir honte», permet d'accepter que d'autres soient «normaux», en même temps qu'elle permet d'hyperboliser et de performer la féminité du *care* dans sa condition normative. Les femmes ici étudiées sont dans ce sens à la fois antisociales à la Becker (2009: 12) et hypersociales: ce sont *des outsiders très insiders*.

Becker (2009: 33) explique que le caractère déviant ou non d'un acte dépend, en partie, de la nature de l'acte lui-même (s'il transgresse ou non les normes). Par ailleurs, le caractère déviant d'un acte dépend aussi de la manière dont l'autre personne réagit, c'est-à-dire que le même comportement peut dans un moment et dans un contexte déterminé transgresser la norme et dans un autre contexte et un moment différent ne plus être transgressif ; ou alors l'acte peut devenir transgression selon la personne qui l'accomplit.

De toutes manières, on ne doit pas comprendre l'analyse que je propose comme si la *déviance-avec-pouvoir-du-care* était une stratégie consciente de légitimation dans l'espace public: ce sont les conditions matérielles d'inégalités structurelles qui obligent, par exemple, les participantes de s'occuper de leurs enfants pendant qu'elles mènent les activités communautaires. Ces conditions matérielles d'inégalité qui obligent les femmes à dévier de la norme sociale en soignant relèvent de plusieurs facteurs. En premier lieu, il n'y a presque pas de crèches dans la zone et lorsque les femmes ont un partenaire, celui-ci ne s'occupe pas des enfants. En deuxième lieu, la distribution des tâches du *care* est inégale et ce sont les femmes qui sont en charge de l'alimentation des enfants. Par ailleurs, en Argentine, la

féménisation du travail social est réelle et aussi celle de ses destinataires, si bien qu'une importante valeur symbolique est attribuée au féminin lorsqu'il est «maternel». D'ailleurs, les femmes obtiennent un permis social pour «prendre soin d'elles-mêmes» et profiter de leur temps libre dans les espaces ici étudiés.

L'histoire récente de l'Argentine offre un historique des répertoires fondés sur la figure de la femme-mère-soignante, la caractérisant comme un horizon possible -et désirable dans bien des cas- dans les logiques des femmes et de leurs concitoyens. Cela me permet de conclure qu'être perçue comme «bizarre» et en même temps être une hyper-femme implique un travail performatif de genre, la circulation de certaines formes citationnelles de langage («une femme prend soin»), et l'itérabilité de ces performances pour interpellier les normes et les «normaux» (Butler, 2005: 317). C'est-à-dire que le travail de femme-mère-soignante est assujéti aux pratiques sociales de marquage et de classification mais pas seulement: participer aux activités du care et «ne plus avoir honte» —ces deux attitudes dont ces activités ont besoin— ne permettent pas seulement de reproduire les femmes en tant que telles, elles permettent de les produire.

Par ailleurs, le besoin d'approbation du «regard d'autrui» est nécessaire pour être «fier» de soi. Il faut d'abord s'exposer —collectivement— et après l'épreuve, celui ou celle qui «n'a plus honte» éprouve de la «fierté». On peut ainsi apprécier deux contrepoints sémantiques et deux valeurs morales avec d'un côté «la honte» et «la fierté» et de l'autre «ne plus avoir honte» et «craindre le déshonneur».

## **Chapitre 5. «Pratiques et travail de care à *large spectre*»**

Ce chapitre décrit en détail les pratiques et les travaux de *care à large spectre* menés à bien par les femmes ici étudiées. En principe, l'historiographie de l'intervention sociale en Argentine a conduit à la caractériser comme une pratique de soins traditionnellement assumée par des femmes, c'est-à-dire une pratique historiquement genrée et considérée comme une "affaire de femmes", une extension des activités "domestiques" et "non dangereuses"; non considérée comme du "travail". Cette invisibilisation entraîne, comme on pouvait s'y attendre, divers préjugés qui touchent les personnes qui effectuent les tâches d'intervention ou d'assistance sociale (à savoir, les coordinatrices des groupes).

Ce chapitre présente les idées entourant le travail et les pratiques de *care* à *large spectre* en développant quatre types de *care* stimulant l'agentivité des femmes en question: a) les pratiques et le travail de soin relatif aux enfants ; b) les pratiques et le travail de *care* global ; c) les pratiques et le travail de *care vert* et; d) les pratiques et le travail de *care* (de soi) paradoxal.

Le premier type de *care*<sup>8</sup> relatif aux enfants, a à voir avec le pouvoir relatif des femmes d'améliorer la nutrition des filles et des fils et renvoie à un *care* sous-jacent de sens plus large: fournir aux enfants une éducation solide dont ils auront besoin pour construire un avenir meilleur et alternatif. Les pratiques que l'on croit domestiques sont en réalité des pratiques publiques et politiques au sens large: les femmes fournissent une alimentation saine à leurs enfants et à d'autres personnes et, à partir de leurs jardins ou de leurs terrains, forment leurs familles. La culture des légumes constitue ainsi une capacité d'agir qui lutte contre l'inégalité alimentaire, professionnelle et laborieuse induite par le modèle de production du soja duquel ne tirent profit qu'un petit nombre de personnes.

Chargé de sens collectif, le potager «personnel» est aussi un potager politique, public même si –ou plutôt parce que– il est, dans les termes de Segato, en dehors du «totalitarisme de la sphère publique». Les femmes tentent de soigner ce qui est déjà endommagé et font face à la vulnérabilité en prévenant et en contrôlant les risques. Ainsi, affleurent les rôles classiques de la femme protectrice mais, encore une fois, ces rôles sont ceux qui vont permettre aux femmes d'exercer leur capacité d'agir à partir du *care*.

Les pratiques et le travail associés au deuxième type de *care*, le *care global*, revêtent un pouvoir de transformation sociale de l'espace territorial des *barrios* périphériques, des champs du district et de leurs populations marginalisées qui, par l'intermédiaire du *care* reçoivent une attention publique et politique.

Par leurs pratiques et le travail du *care global*, les coordinatrices créent des «espaces» dans des zones marginalisées du district et tentent de les valoriser en tant

<sup>8</sup> En guise de clarification générale, il convient de préciser que la prise en charge des enfants et les trois autres types de pratiques de prise en charge qui vont être décrits ne sont pas les seules logiques auxquelles les interlocuteurs de cette thèse se réfèrent pour expliquer leurs activités communautaires et leur soucis. Ce sont néanmoins, dans chaque cas, les pratiques les plus importantes et les plus prépondérantes

que lieu de résidence, de production artistique, d'écoute et aussi comme source de travail alternative pour les femmes.

La notion d'«engagement» devient centrale à l'heure de comprendre les notions émiques du *care global* en tant que *care agentif*. La paire travail/engagement met en évidence la relation entre l'engagement moral et les soins. Par ailleurs, les attentes de genre associées à ce qu'il y a de «naturellement féminin» les ennoblissent en tant que sujets qui fondent leurs actions sur des principes que l'on croit désintéressés.

Il est important de considérer l'inutilité d'établir une division catégorique entre des univers publics et privés puisque l'argent, le temps, et même les maisons des coordinatrices font partie de leurs travaux de *care global*.

L'une des manières par lesquelles les coordinatrices accomplissent des pratiques agentives de *care global* est la création de ce qu'on appelle des «espaces», à Nueva Ciudad et sur la place centrale de La Laguna. Par exemple, en partant de l'idée que chacun peut devenir artiste s'il le désire, y compris les habitants de Nueva Ciudad, elles s'efforcent de faire grandir cet espace en contribuant au développement d'une identité positive du *barrio* (voire, en «créant» cette identité). D'une autre manière, elles «éveillent» les habitants de Nueva Ciudad et de la ville pour qu'ils s'éloignent d'une vie basée sur «la consommation et le travail» et qu'ils «se rappellent de rêver». Toutes ces activités appartiennent au *care global agentif*. Une autre activité est, par exemple, la création d'un «espace» sur la place centrale du chef-lieu de La Laguna. Elles sont parvenues à ce que s'y tienne tous les quinze jours le marché des hortultrices. Une autre action agentive du *care global* est d'avoir expliqué au Secrétaire de la production municipale les normes qui définissent le travail d'un petit potager agro-écologique: cet effort vise à prendre soin des travailleurs et des travailleuses ruraux.

Par ailleurs, ce *care global agentif* inclut aussi bien des pratiques liées à l'action telles que créer, acheter, chercher, que d'autres pratiques visant à éviter les actions d'autrui, à la recherche d'une certaine éthique dans l'intervention sociale. Elles veulent que, par le biais de la promotion de l'horticulture, les familles demeurent en milieu rural en se confrontant au modèle de la *sojización* qui les expulse. Pour ce faire, elles estiment que la «volonté» d'action des femmes est cruciale car, d'après les coordinatrices, ce sont les femmes qui enracinent l'unité

domestique en milieu rural, c'est-à-dire que la femme y accroche la famille pour des raisons affectives, culturelles et économiques. Dans de nombreux cas, et du point de vue émique, on croit que les familles ont décidé de déménager à la périphérie du chef-lieu à cause du manque de volonté et de ténacité de la femme-mère du groupe familial et non à cause du modèle socio-économique de l'agro-business. Le soja ne porte ni promesses économiques ni perspectives d'amélioration pour les familles; à cause de lui les écoles rurales ferment et bien sont sujettes à des fumigations. Protagoniste d'un modèle productif, le soja fait que les ouvriers finissent par vivre seuls dans le champ, à l'écart de leurs familles ou (dans le cas où ils habitent avec leur famille) qu'ils soient obligés de se déplacer quotidiennement de la périphérie urbaine jusqu'au lieu de travail. D'après les coordinatrices, dans ce contexte c'est la «volonté» des femmes qui compte à l'heure de choisir la résidence familiale. Dans cette situation, le *care* implique d'éviter le déménagement de la famille (et la séparation résidentielle qui en résulte) et tenterait, autant que possible, d'obtenir des terrains pour les familles rurales (jusqu'à présent, sans succès).

La promotion et la production de ce que les coordinatrices appellent «des revenus légitimes» pour les femmes sont d'autres manières d'apprécier *le care global*. La véritable condition de travail des jardinières est précieuse pour les coordinatrices car il s'agit d'un travail porteur d'autonomie. Une autre forme du *care global agentif* est en rapport avec ce que l'on pourrait percevoir comme une inactivité: l'écoute, à partir de la circulation non-symétrique d'informations privées. L'écoute, proposée dans les espaces communautaires, est en général unidirectionnelle, requiert de garder le secret et d'utiliser l'information de manière «discrète»: les coordinatrices acquièrent la position de «femmes-mères-confesseurs» des gens. Cette «écoute» est partie intégrante de leur position de femmes-mères-soignantes. En dehors du *self-talk* public, organisé dans le cadre des trois activités observées, l'écoute à laquelle je fais référence suppose des conversations «privées» avant ou après une activité, entre une participante et la coordinatrice. Dans un lieu où se confesser auprès du curé n'est plus si important et que parler avec un thérapeute ou psychanalyste n'est guère habituel —sachant combien cela compte dans d'autres lieux de l'Argentine— le fait de parler avec la coordinatrice signifie partager de «l'intime» avec quelqu'un qui n'est ni membre de la famille ni proche ami(e). Les coordinatrices s'affirment de la sorte dans un espace de proximité distanciée. Ce rôle

confère aux coordinatrices le pouvoir de convoquer à leurs activités: les participantes ont le sentiment d'être «en dette» en même temps qu'elles se sentent proches. Écouter, un lieu féminin très classique, donne aussi du pouvoir, le pouvoir du *care*.

Pour comprendre comment ces types de *care global agentif* sont promus, il faut revenir sur la notion du «temps. La conception chronologique et andro-centrique du temps ne permet pas d'apprécier la complexité du travail du *care*, l'interrelation des temps publics et privés, la mobilisation des dimensions subjectives et morales de l'activité professionnelle et la capacité de s'engager professionnellement ou collectivement en surveillant ce qui relève du «domestique». Dans l'expérience temporelle des femmes, le public et le privé s'interpénètrent et interfèrent l'un avec l'autre. Il est important de déployer une deuxième dimension temporelle pour mettre en évidence une conception kairologique du temps: un temps plus pragmatique d'interaction, d'anticipation et de jugement, qui permet de comprendre l'action en train de se développer dans toutes les dimensions qualitatives (Bessin, 2014 et 2009). Le *care* en tant qu'agentivité suppose de l'engagement et celui-ci implique du *kairos*, un temps comportant des dimensions morales. Suivant l'hypothèse centrale de cette thèse, je propose de comprendre ce temps kairologique non comme un temps d'oppression pour celles qui prennent soin mais plutôt comme un temps fournisseur de puissance agentive. Je ne nie pas la lecture possible de certaines situations de précarisation et flexibilisation touchant les coordinatrices mais je tente de nuancer ces types de lectures qui empêchent de considérer l'agentivité potentielle des situations d'«engagement» et de disponibilité. Lire cette disponibilité tout simplement comme une oppression des «obligations féminines» empêche de comprendre les temporalités particulières du *pouvoir du care*.

Le troisième type de *care* étudié concerne les pratiques et le travail du *care «vert»*. Celui-ci offre un pouvoir de transformation et de soin environnemental par le biais d'une production horticole sans intrants toxiques et de la circulation de savoirs sur le sujet. Cette partie décrit deux types de *care vert*: le premier, pragmatico-affectif, est accompli par ceux qui travaillent la terre, suppose une praxis quotidienne et les relations humaines et non-humaines qui leur sont associées. Le deuxième type, idéologico-intensif, est accompli par ceux qui organisent et promeuvent des activités informatives et de sensibilisation mais qui ne mettent pas personnellement «leurs mains dans la terre». Ici je voudrais être très claire, il n'y a aucune dévalorisation

dans ce que je présente: avoir une position pragmatico-affective vis-à-vis du modèle de production dominant n'est pas moins que produire une critique que j'appelle idéologique de cette manière de produire. Bien que la division occidentale corps/esprit nous fasse d'abord penser qu'il existe une hiérarchie majeure entre ce qui est idéologique et ce qui est pragmatico-affectif, cette thèse invite justement à surmonter une telle dichotomie, déjà caractérisée comme ridicule (Ingold, 1998).

En relation avec les sentiments pragmatico-affectifs du *care vert*, je décris aussi la manière dont les professeurs et les conférenciers transmettent les contenus aux jardinières et à leurs compagnons producteurs lors des formations qui leurs sont dispensées. Par leurs pratiques, les jardinières rendent humain ce qui est non-humain: les professeurs utilisent le même langage, en mettant de l'affect dans le langage de l'horticulture. Les légumes sont ainsi des «petites filles» et des «adolescentes» ayant besoin d'être «soignées», «cajolées» et «habillées chaudement», elles ont besoin d'aliments et d'espace et peuvent être «malmenées» si l'on ne prend bien pas soin d'elles. Les formations établissent des rapprochements ontologiques spécifiques entre les êtres humains et les produits anthropomorphisés de la terre. *A contrario*, les constructions des identités et des pratiques masculines hégémoniques appartiennent à l'univers de l'agro-business: l'utilisation d'intrants chimiques (agro-toxiques) ont à voir avec la «science» et le «progrès». Par contre, la construction de certaines féminités alternatives est signée par une charge émotionnelle qui emprunte au récit d'un «retour vers le passé», aux modes de l'agriculture traditionnelle. Organisées par les coordinatrices, les formations alimentent des réflexions sur ces sujets et viennent différencier le genre des perceptions: elles donnent une plus grande valeur au «naturel» et au «sauvage» qu'à ce qui est rationalisé et contrôlé par la science et par les multinationales de bio-technologies. Il est dit aussi qu'il existe des «mauvaises herbes» et «des bonnes herbes», des «bestioles méchantes» et des «bestioles gentilles». En d'autres termes, le *care vert* de l'horticulture tente d'apprendre à produire sans utiliser des agrochimiques et en éduquant somatiquement l'attention des agriculteurs familiaux pour qu'ils sachent identifier et travailler avec les «bonnes herbes» et les «bestioles gentilles». De la sorte, les «inconvenients» de travailler la terre deviennent également sources de soin. Grâce aux formations, c'est le glyphosate qui est classé comme «dangereux», ce qui inverse les axes danger/*care*. L'agentivité du *care vert* donne lieu à d'autres manières de produire et à d'autres

rapports entre humain et non-humain, même s'il continue de se fonder sur des répertoires essentialistes en termes de genre. Ainsi, l'exercice de ces types de soins/*care* comprendra-t-il toujours un ensemble des pratiques matériellement hétérogènes, intégrées par des humains et non-humains. Elles offrent un pouvoir de transformation ou, du moins, nourrissent une volonté de changement vis-à-vis de l'environnement à La Laguna. Les pratiques pragmatico-affectives-intensives ou idéologico-intensives (voire les deux ensembles de pratiques) établissent des plans d'action et des répertoires qui naturalisent, légitiment ou «pardonnent» certaines pratiques du *care* en tant que *care* «féminin» (à partir de la figure professeur-mère promue par le *normalismo*<sup>9</sup>) applicables du soin des enfants au soin des plantes et du soin des étudiants au soin de l'entourage quotidien où habitent les étudiants.

À la différence des autres organisations sociales de femmes d'Amérique latine –dont la plupart ont à leur tête une femme autochtone– les protagonistes de cette ethnographie ne dialoguent pas ni se voient identifiées avec les langages de l'éco-féminisme (Mies y Shiva, 1993; Plumwood 1993), un langage qui, *grosso modo*, met en rapport l'oppression de genre dont souffrent les femmes et l'oppression de la nature. Elles ne s'identifient pas plus avec d'autres mouvements de lutte pour la terre tels que ceux qui font face à l'extractivisme capitaliste (Ulloa, 2016; Gutiérrez Aguilar dans Gago, 2016; Federici dans Navarro et Linsalata, 2014).

Le quatrième type de *care* concerne les pratiques et travail du *care de soi paradoxal*. Il s'agit pour les femmes d'une manière de trouver un «espace pour elles-mêmes». Dédiée spécialement à «elles-mêmes», cette pratique «soulage» les femmes en tant que mères, épouses et citoyennes épuisées par leurs responsabilités et leurs travaux quotidiens. Je considère ce quatrième type de *care* comme paradoxal parce que tout en se présentant comme un *care* centré sur le soin d'«elles-mêmes» (les femmes participantes), il s'agit en réalité d'un miroir inversé de leurs «responsabilités» et de leurs obligations sociales quotidiennes – «maternelles»–, qui demeurent incontestables pour elles. Les participantes rejoignent ces espaces en tant que mères épuisées qui ont vraiment besoin d'un espace «pour elles-mêmes». Les femmes prennent soin d'elles-mêmes en même temps qu'elles prennent soin d'autrui

<sup>9</sup> Les écoles normales ont pour mission la formation massive des maitresses. Quand elles ont été créés à la fin du XIXème elles proposaient que l'enseignement soit scientifique et positiviste et, à la fois, elles associaient la figure de la maitresse et celle de la mère.



et elles y sont socialement autorisées en tant que mères épuisées, victimes de l'inégalité de la distribution des pratiques de soins. Dans ce cas-là, le soin de soi est en rapport avec l'oubli: «se délasser» en oubliant ses responsabilités, c'est prendre soin de soi-même et se reposer.

En observant les pratiques des groupes communautaires, à La Laguna, il est possible d'affirmer que «prendre soin de soi-même» et «prendre soin» d'autrui ne sont pas des pratiques exclusives comme le veulent les visions essentialistes relatives au «féminin sacrificiel» et les visions individualistes du féminisme blanc libéral. Cependant il convient d'éclairer le fait que les sensibilités impliquées dans ce «ne pas faire attention» supposent, au moins pendant un moment, que certaines oppressions de genre ne sont pas accomplies ni assimilées d'une manière «naturelle» ou automatique. Prendre conscience de cela induit des processus de socialisation qui impliquent, par exemple, des dispositifs d'intervention sociale –comme ceux analysés dans cette thèse– et leurs projets civilisateurs envers les femmes rurales et leurs descendants.

Avec Sointu y Woodhead (2008) j'affirme que si la plupart du temps les participantes sont des exemples d'abnégation personnelle (*selfless*), leur participation aux activités les encouragent à développer une individualité expressive (*expressive selfhood*). Dans cette dernière, le temps «pour soi» devient plus précieux car il a la capacité de rompre avec la monotonie, la routine: c'est du temps extra-ordinaire. La cohabitation entre l'abnégation personnelle ou désintéressée et l'individualité expressive met en questions le dilemme entre vivre pour les autres ou vivre «pour soi»: c'est ce que j'appelle le pouvoir du *care paradoxal*. Même si les participantes expérimentent un processus d'autonomisation en participant au groupe de théâtre ou de gymnastique, leur relationnalité aux enfants n'est pas annulée. En fait, elles jouent ou font de la gymnastique soit avec leurs enfants, soit les enfants tout près qui «virevoltent» autour d'elles.

La solution pour arriver à «avoir du temps pour soi-même» est d'en prendre simultanément au temps «pour les autres». Il s'agit de faire coexister les tâches de *care* des enfants et les pratiques de *care de soi* ou *care paradoxal*. Très loin des situations idéales imaginées par les féministes blanches et urbaines (concentrées sur l'idée émancipatrice de la femme, qui sépare la femme de ses enfants de différentes manières), les circonstances du *care paradoxal* qui habitent les participantes, leur

permettent de devenir «d'autres personnes» et de se transformer en développant des individualités expressives tout en continuant à «être des mères». Le *care paradoxal* agentif est possible précisément parce que les limites entre les espaces domestiques et les espaces publics sont floues. Autrement, il serait complètement impossible pour un grand nombre de femmes d'y participer.

Chacun de ces soins véhicule des capacités d'agentivité spécifiques qui s'exercent dans un contexte situé, celui de la Laguna. En raison de la nature profondément inachevée et en constante transformation de ces soins, ces femmes parviennent à se transformer, en termes d'intensité et d'objet, *durant* la pratique. Je soutiens dès lors que le pouvoir du *care* féminin est porteur d'une puissance disruptive de l'ordre hégémonique parce qu'il implique une interdépendance, une intimité et une valorisation mutuelle ; des expériences qui sont toutes promues par les groupes communautaires ici étudiés. Les femmes, à travers ces pratiques, gagnent en agentivité en travaillant sur leur «personne», sur leur famille et sur l'espace public, dans le chef-lieu, dans le *barrio* et dans les champs. On peut ainsi apprécier qu'il n'existe pas une définition monolithique du «*care*». C'est pourquoi je travaille sur les pratiques et le travail du *care à large spectre*.

## **Chapitre 6. «Accords et désaccords entre les coordinatrices et les participantes»**

Le dernier chapitre de la thèse analyse les différents types de tensions, majeures ou mineures, qui peuvent apparaître lors des pratiques de *care* ainsi que les différentes stratégies («discrètes» et «radicales») que mobilisent les coordinatrices des espaces pour susciter la participation et des débats. La première stratégie vise à accompagner les demandes, même si elles sont «de nature hégémonique», des femmes du *barrio*, en ayant comme objectif de les amener vers les activités. La deuxième, est le déploiement de stratégies ouvertement critiques pour que les participantes, même si elles sont peu nombreuses, soient convaincues. Cela entraîne l'expulsion tacite de nombreuses personnes.

Pour comprendre de quelle manière les participantes s'approprient des initiatives ici étudiées, j'ai eu recours à la description des savoirs et des technologies proposées par les coordinatrices, qui véhiculent des moralités de genre spécifiques. Les niveaux

d'appropriation se régulent en fonction non seulement des rapports de force dans lesquels se situent les sujets mais aussi des conditions qui se réactualisent lors de la rencontre ; à savoir, les propriétés de sédimentation historique et contingente, mais durable, qui réinterprètent la «nouveau» (Semán, 2006: 24). Le *pouvoir du care*, ses significations et les pratiques associées résultent d'une sédimentation historique et à partir de ce *pouvoir du care* déjà construit chez les participantes, sont réinterprétées les activités «inédites» que proposent les coordinatrices. Le fait que les coordinatrices aient connu des expériences métropolitaines ne les empêche pas de comprendre leurs propositions comme étant aussi porteuses du *care*. C'est ainsi que l'on ne se retrouve pas *simplement* face à des reproductions patriarcales de pratiques genrées.

Par ailleurs, en me basant sur des études *queer* réalisées en milieu rural, j'analyse les tensions existant entre le fait de «se faire remarquer» issu de la participation dans les espaces communautaires et le fait d'«être égal à» qui est présent dans les morales hégémoniques locales. Le *care* et son exaltation d'un côté, l'hyper-féminisation et la maternalisation de soi-même de l'autre, sont les réponses que les participantes offrent face au risque social que la «différenciation» en public et l'exposition publique impliquent (Douglas 1986 et 1992), un risque particulièrement menaçant pour les habitants des zones périphériques et stigmatisées. En plus, je souligne le moyen dont le statut, entendu comme mécanisme de classement social, participe de ce jeu du risque social: posséder un diplôme, détenir un poste de la fonction publique d'État de technicienne ou de professeur, ou encore être de «bonne famille» tout cela permet aux coordinatrices des activités dissidentes d'assumer les pratiques ou les discours du *care* qui sont l'objet d'une bruyante médiatisation. Pour cette raison et pour comprendre comment le fait de participer dans les espaces communautaires a un effet sur les participantes et les coordinatrices, je propose une approche théorico-analytique qui part du féminisme inter-sectionnel et postcolonial. Celui-ci permet de mettre en question le sujet politique «femme» (et son agentivité) en tant que sujet total et univoque (comme le décrit le féminisme occidental, un sujet blanc, hétérosexuel, européen et de classe moyenne), pour être capable d'établir des différences entre les femmes. Cela permet de reprendre la réflexion sur les approches et les pratiques de soin/*care* à La Laguna: des femmes (les coordinatrices) tentent de «dé-maternaliser» d'autres femmes (les participantes) qui, face à la «pression»

(censée les rendre plus «autonome») réagissent en «se maternalisant elles-mêmes» comme forme particulière de légitimer leurs pratiques extra-ordinaires. La perspective du féminisme inter-sectionnel collabore ainsi à la construction de nouvelles perspectives épistémologiques pour penser l'oppression (les oppressions) des femmes et leurs possibilités situées d'agir et d'agencer le *care*.

Par la suite, je reviens d'une part sur les propositions de visibilité publique et sur les politiques publiques promues, en grande partie, par les coordinatrices et, d'autre part, sur les pratiques d'effacement de soi avec lesquelles répondent les participantes. En analysant les notions de «*careta*», de «figurer», de «prendre les choses en main» et de «se décider», je décris et j'étudie les normes de visibilité publique et parviens à la conclusion que le sens de la visibilité, dans les activités ici étudiées, répond aux sens normatifs métropolitains et globaux, sans valeur universelle. Cela crée certains conflits au regard des paramètres locaux. Les participantes des espaces communautaires veulent garder la discrétion exigée par la communauté, et de ce fait elles sont très souvent incomprises par les coordinatrices et les fonctionnaires *porteños* en charge des politiques publiques d'assistance et d'intervention sociale. Le *pouvoir du care* des participantes est une réponse située à ce désir et besoin de discrétion qui les caractérise comme des *outsiders\_très-insiders*. Cette visibilité normative, qui est métronomie et globale, s'oppose «à l'abstention du regard» (Bretin 2016: 53): perspective hégémonique de La Laguna où les personnes ont l'habitude de se masquer pour se protéger (sachant que les «*caretas*» masquent le vrai visage), «en s'écartant pour se protéger» (Goffman, 1970: 28) et en s'effaçant elles-mêmes. Au fil de cette thèse, j'affirme justement ce que mes interlocutrices m'ont appris: elles discutent, à partir de leurs pratiques, la métronomie-globale hégémonique qui impose d'être «visible» de manières *radicalement* différentes pour être reconnues en tant que sujets politiques ayant une capacité d'agentivité.

En ce qui concerne la notion de personne, j'observe une opposition entre les cosmovisions des coordinatrices et celles des participantes. Les premières ont généralement des notions de personne individualistes-psychologisantes, cohérentes avec la production et la création de pratiques d'expressions émotionnelles, extraordinaires et de visibilité fortes, qui suivent les normes métropolitaines. Elles travaillent avec l'hypothèse selon laquelle il existe un système d'affiliations individuelles aux politiques publiques ou aux activités qu'elles organisent. De leur

côté, les autres personnes, les participantes, les gens du *barrio* et des champs, les non-participants disposent d'une vision de la personne non individualiste mais relationnelle, chargée de sentiments d'obligation morale et des tentatives quotidiennes d'effacement de soi au regard d'autrui.

Le *pouvoir du care* est le résultat d'un processus historique qui associe les procédés de visibilisation métro-normative (à partir des activités d'exposition) aux pratiques de *care* localement normées en termes de genre qui, en étant ancrées dans la capacité d'agentivité relationnelle neutralisent *l'excès d'attraction du regard d'autrui* et apaisent l'exaltation du moi individuel, tout en soulignant les relations asymétriques de réciprocité (vis à vis de leurs enfants, du *barrio*, et de la nature).

De cette manière, les pratiques de visibilisation, les notions d'autonomisation de la personne et d'autres pratiques proposées par les activités communautaires peuvent être pensées comme des circonstances de la pratique –«des altérations» à la Sahlins–, en étroite relation avec une structure de positions de type patriarcale, des positions de genre historiquement et socialement construites à partir des notions de personne relationnelle, dans une organisation sociale qui attribue des rôles, des valeurs et des pratiques de *care* «classiques» ou stéréotypées –la «continuité» qu'évoque Sahlins– dans un contexte moderne.

Après avoir analysé un cas d'«enracinement au champ» qui a échoué (ce qui permet de démontrer que les pratiques des femmes ne sont pas indéfectiblement garantes de la «tradition»), je décris le caractère normatif de l'«*empowerment*», un terme qui doit être compris dans son contexte historique, ayant, peut-être, un trait potentiellement néolibéral et donc non universel. Si l'on suit Chakrabarty, il faut «provincialiser» les perspectives afin de considérer à chaque fois la spécificité des concepts («femme», «genre», «gymnastique» ou «maison»), et leurs significations situées: chaque mot dans sa pratique renvoie à une chose différente, qu'on ne doit pas égaliser à la signification du même mot dans un autre lieu et dans un autre moment.

Revenir sur les éléments du féminisme inter-sectionnel et de la théorie postcoloniale nous permet d'évaluer la capacité d'agentivité des femmes tout en éliminant les biais déterministes et binaires qui confrontent de manière mécanique les notions d'«oppression» et de «résistance», dépeignant ainsi les femmes et leurs identités comme si elles étaient «emprisonnées» dans une «fausse conscience», obligées de «s'autonomiser». Avec Segato, j'assume la dimension politique de l'univers

considéré comme «domestique» et du savoir accumulé dans les «technologies de sociabilité» des communautés en Amérique latine, afin d'apprécier la capacité d'agentivité déployée dans les pratiques de *care* dans des contextes comme celui de La Laguna. On a l'impression que les femmes et les hommes qui habitent à La Laguna prouvent, à partir de leur expérience générale et, en considérant que ceux qui font partie des espaces communautaires étudiés constituent des exceptions extraordinaires, que les différentes options possibles du *care* et du vécu sont bien plus nombreuses que celles habituellement proposées par les discours, les universitaires et les politiques métropolitain-centriques.

En dernier lieu, et en rapport avec tout ce qui précède, j'aborde la friction entre les notions d'agentivité féminine individuelle et «autonome» et les notions d'agentivité féminine relationnelle, en observant que cette dernière est porteuse d'un sens plus pertinent à l'heure de penser le terrain ethnographique de cette thèse ; même dans les cas où à première vue les notions de «collectif» sembleraient avoir une moindre valeur sociale.

Cette thèse a une dynamique, parfois triangulaire, mais qui semble se présenter comme purement dichotomique. D'un côté, se trouvent les tentatives du paradigme hypermoderne de l'agrobusiness qui causent le déplacement de ceux qui habitent les champs. De l'autre, se situe le paradigme alter-moderne de plusieurs coordinatrices *hippies* dont le désir est que les déplacés deviennent des écologistes, des féministes et soient en bonne santé. Mais, il y a un troisième sommet, le paradigme des désirs, des logiques et des possibilités des habitants qui ont rejoint les *barrios*. Il y a des points communs, des zones grises, des articulations entre les trois perspectives ; mais il s'agit, en définitive, d'une dispute entre des manières de vivre diverses. Les alternatives des résidents et des résidentes de Nueva Ciudad semblent impliquer d'autres positions, au-delà de ces dichotomies que la classe «conservatrice» ou «progressiste» locale ont l'habitude de soutenir.

Le fait d'identifier de manière analytique ces trois sommets du triangle de La Laguna, ne peut pas nous faire oublier le noyau politique de cette société qui vit entourée du soja. Dans ce sens, le pouvoir d'agentivité du *care* est en conflit avec le pouvoir de l'agrobusiness.

De la sorte, cette thèse démontre que la forme apparente de reproduction et de statut (le soin réalisé par les femmes et les sujets féminisés, n'est pas en contradiction avec

le changement social, bien que celui-ci ne soit pas un changement subversif, révolutionnaire ou structurel. Le temps *pour* que les femmes fassent de la gymnastique ou du théâtre, leurs enfants autour d'elles, est du temps gagné «pour elles-mêmes»: il n'élimine aucune exigence, ni ne remet quoi que ce soit en question, mais il crée des sensibilités nouvelles et des formes d'agentivité. Pendant ce temps, les participantes et les coordinatrices ressentent l'obligation morale de faire quelque chose «*pour autrui*», d'exercer une agentivité relationnelle, caractéristiques des sociétés à hiérarchie. C'est pour cela qu'il faut prêter attention aux contradictions, aux paradoxes, aux ambiguïtés et aux positions des dominés dans les relations de pouvoir.

Dans sa critique de l'anti-relativisme, Geertz (1996) écrit cette phrase si ingénieuse qui exprime que si l'on voulait des vérités de chez soi, il fallait rester chez soi. Si moi-même, en tant qu'ethnographe, je voulais réaffirmer la pertinence d'un certain type d'agentivité et des notions d'autonomie individuelle pour *toutes* les femmes, ou bien si je voulais confirmer que les pratiques de *care* sont toujours oppressives, je n'aurais pas voyagé pendant tant des semaines dans un minibus pour aller de Buenos Aires à La Laguna. La contribution de cette ethnographie, est à mon avis, d'avoir identifié l'importance de l'agentivité relationnelle à partir des pratiques de *care à large spectre*. Et ces soins sont pratiqués aussi bien par les coordinatrices que par les participantes des groupes communautaires de La Laguna: des femmes de la province de Buenos Aires, du milieu rural du soja qui, dans un contexte de complexes transformations historiques et socio-productives, «n'ont plus honte» et prouvent leur capacité agentive à partir du *care*.

J'ai ainsi réussi à interroger et à repenser les perspectives analytiques de l'agentivité humaine, en discutant avec les regards métropolitains-centriques et avec les préoccupations académiques et politiques des féminismes eurocentrés.

Pour finir, les conclusions de cette recherche, rassemblent les résultats et les principales contributions de la thèse. J'esquisse les lignes de futures recherches et de futures politiques publiques. J'avance des réflexions analytiques sur le *pouvoir du care*.

# INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es describir y analizar etnográficamente la agencia de las mujeres a partir de diversas prácticas y relaciones de cuidado en un distrito estructurado en torno a la siembra y comercialización de soja del interior rural de la provincia de Buenos Aires. El estudio se basa en trabajo de campo etnográfico realizado entre 2014 y 2017, en el que se siguió a coordinadoras y participantes de tres espacios de intervención social y disidencia<sup>10</sup>: un grupo de teatro comunitario, otro de medicina comunitaria y un tercero de promoción de la horticultura familiar agroecológica.

Mi hipótesis principal es que para las mujeres estudiadas cuidar implica una forma de agencia que, si bien no busca intencionalmente subvertir las relaciones de género ni alcanzar una autonomía individualizada, se constituye como una forma de agencia relacional, que es producida como resultado de relaciones con los otros. El lenguaje de ciertas lógicas y éticas del cuidado de las mujeres-madres-cuidadoras se enmarca en perspectivas émicas dicotómicas de género. Así, se entiende la agencia como capacidad para la acción que las relaciones de subordinación históricamente específicas permiten y crean. Lejos de equiparar agentividad con “resistencia”, se propone comprender la capacidad agentiva como aquella que, entre otras posibilidades, va en dirección de la continuidad y la estabilidad y puede estar presente, en muchos casos, en la vida de mujeres cuyos deseos, afectos y voluntades han sido moldeados por tradiciones no liberales (Mahmood, 2001).

## **Construcción de la pregunta de investigación y acceso al campo**

Como es de esperarse, no llegué a campo buscando lo que finalmente encontré. Inicialmente quería estudiar el “arte” como paradigma generador de

<sup>10</sup> Siguiendo a Gabriela González Ortuño (2016), usaré “disidencia” desde la acepción de “disidir”, no de “disentir”. Como explica la autora, disidir es separarse de la común doctrina, creencia o conducta. Esto implica tomar distancia de lo establecido para buscar construir relaciones diversas. Si bien el término es usado para referirse al universo de lo sexo-genérico, a partir de la teoría *queer*, aquí lo utilizaré para señalar –de modo más general– políticas de la disidencia, es decir, políticas que señalan o construyen posibilidades de habitar cierta coyuntura más allá de las normativas, aun cuando en este caso particular la disidencia se ejerza desde prácticas supuestamente normativas, como las del cuidado llevado a cabo por identidades feminizadas.



“inclusión social”. Buscaba etnografiar organizaciones que le atribuyeran a la “cultura” el poder de transformar la realidad en Argentina. Comencé entonces a frecuentar un colectivo nacional que nucleaba varias organizaciones y a etnografiar sus encuentros en 2013. Advertí que siempre se discutía acerca de lo que la música, el teatro, la murga<sup>11</sup> o las radios comunitarias podían hacer en los *barrios*<sup>12</sup>, y me decepcionó no pisar concretamente uno ni ver la apropiación territorial de esas ideas de manera situada. Quizás esto se debiera a que las reuniones del colectivo eran presenciadas, sobre todo, por gente que coordinaba o “lideraba” las organizaciones, lo que las convertía en reuniones más bien teóricas y de planificación. Así fue como me acerqué a una directora de un grupo de teatro comunitario de una zona rural del interior de Buenos Aires –llamada en esta tesis “Cronopia”– y le propuse viajar a su distrito para continuar mi investigación. Ella aceptó encantada. Más tarde me daría cuenta de que por su perfil personal –y, sobre todo, sociológico, que presentaré en los capítulos 1 y 2– solía recibir a invitados extranjeros o capitalinos, como yo, con mucha frecuencia en su casa y en las actividades que organiza.

Así fue que empecé a hacer trabajo de campo para esta etnografía en La Laguna. Era la primera vez que iba a allí. Aunque La Laguna se sitúa y se define como mi unidad de estudio, no debe ser entendida como unidad en el sentido clásico (como un mundo coherente y cerrado), sino incorporando las vinculaciones de ese espacio social con regiones vecinas, y con el contexto nacional y global. Afirmando la condición relacional de mi unidad de estudio, consideré útil no utilizar nombres “verdaderos”. La Laguna es el nombre ficticio que le di a un distrito localizado a 260 km de la capital argentina, dedicado mayoritariamente a la actividad agroexportadora, ubicado en el noroeste del interior de la provincia de Buenos Aires. Como indica Claudia Fonseca (2008), no hay por qué revelar nombres y lugares verificables adonde hemos trabajado para volverlos datos más sólidos. “La verdadera ofensa contra la moralidad es juzgar sin comprender” y consignar nombres “verdaderos” no contribuye en nada en la realización de este trabajo (2008: 51). La

<sup>11</sup> La murga es un género músico-teatral desarrollado en distintos países de América Latina. A su vez, el término *murga* designa a las agrupaciones que practican este género. Los grupos de murga se presentan generalmente durante alguna festividad como el carnaval, fiestas patronales, efemérides de ciudades o eventos deportivos. Las murgas son muy populares en la ciudad de Buenos Aires y en su área metropolitana, donde hay alrededor de una o más murgas por barrio.

<sup>12</sup> Por el momento, sólo aclararé que *barrio* es una categoría nativa o émica para referirse a un área o zona marginalizada y estigmatizada.

descripción pormenorizada de la vida social es lo que debe realzar la veracidad del relato (Fonseca, 2008: 44). Como dice Fonseca, es muy cuestionable pretender neutralidad en las investigaciones realizadas en escenarios actuales, porque éstas implican que quienes investigan actúen, a la vez, como investigadores y conciudadanos de sus informantes. Con todas estas ideas decidí que los nombres de los lugares y personas que aparecen en esta tesis fueran ficticios. Esta decisión, además, me permite preservar la identidad de quienes me confiaron su palabra.

Antes de conocer La Laguna, quería dormir en el *barrio* donde se realizan las actividades de teatro comunitario, pero entonces no imaginaba que allí –en lotes de 7,5 metros de frente y 18 metros de fondo– hay casas de 42 m<sup>2</sup> que fueron construidas por los planes de vivienda social a mediados de los años noventa, en donde llegan a residir hasta ocho personas de tres generaciones distintas. Cronopia intentó explicármelo como pudo, advertirme sobre la dificultad de dormir en el *barrio*. Como ella vivía en una casa más o menos grande en lo que se conoce como *pueblo* (y que designa al centro hegemónico de la ciudad), y dado que en ese momento sus hijos estudiaban en universidades de Buenos Aires y La Plata<sup>13</sup>, me ofreció quedarme a dormir en el cuarto de ellos los días que fuera a trabajar al distrito. Así fue como residí en casa de Cronopia en gran parte de mis estadías entre 2014 y 2017.

Así, yo dormía en el *pueblo* y me acercaba al *barrio* a la hora de participar de las actividades del grupo de teatro comunitario. En el primer evento del grupo al que asistí me encontré de casualidad con quien había sido mi profesor de *clown* hacía algunas temporadas en la ciudad de Buenos Aires. Nunca me dediqué de manera intensiva al *clown*, sino como una actividad temporal que me permitía descansar de las exigencias del mundo académico. A pesar de esto, una de las primeras maneras en que me nombraron en campo fue “coní-clown”, término que mezcla las palabras “*clown*” y “CONICET” –sigla del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, que es el principal organismo estatal financiador de la ciencia argentina, donde yo era becaria–. Esta categorización implicó una suerte de acercamiento y

<sup>13</sup> La Plata es la capital de la provincia de Buenos Aires y está habitada, entre su ciudad y su área metropolitana, por un millón y medio de personas. Está localizada a unos 60 km de la capital argentina, la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, que tiene casi 3 millones de habitantes en la ciudad y alrededor de 10 millones en su región metropolitana.

alejamiento simultáneos respecto de mis interlocutores de campo. Cronopia me presentó ante el grupo diciendo “Johana va a estar... estando”. Probablemente una de las mejores definiciones de observación participante etnográfica que haya escuchado.

Durante las primeras dos semanas deambulaba por el lugar, los integrantes del grupo de teatro me pedían que les sacara fotos para subir a las redes sociales y que los ayudara a preparar la merienda que les sirven a los más chicos; hasta que un día me invitaron –o, casi, me obligaron– a actuar y ensayar con ellos. No había, según me dijeron, mejor manera de entender lo que hacían que haciendo lo mismo que ellos.

Siguiendo esa sintonía, y luego de un año de investigar allí, en 2015 comencé a hacer entrevistas a otra gente del lugar junto al grupo. En ese momento ellos preparaban una obra de teatro sobre los pobladores del barrio y, como solían hacer, construían la dramaturgia en base a sus propias historias de vida o las de sus vecinos. Empezaron a hacer entrevistas en el *barrio* y yo emprendí un segundo año de campo acompañándolos, asomándome a las historias de otras personas por fuera del grupo. Así fui descubriendo la importancia del proceso de sojización<sup>14</sup> en La Laguna y los consecuentes desplazamientos poblacionales y los cambios en las dinámicas familiares, urbanísticas y hasta de políticas públicas que la sojización implicaba (y que se describen en los capítulos 1, 2 y 3 de esta tesis). Entender lo que hacía el grupo de teatro y, especialmente, dónde lo hacía, me obligó a preguntarme por las transformaciones productivas de la pampa húmeda argentina<sup>15</sup> en los últimos treinta años y por los efectos sobre la población que estas transformaciones acarrearón.

Por otro lado, caí en la cuenta de que la mayoría de las personas adultas del grupo eran mujeres o varones vistos como feminizados desde las miradas hegemónicas locales. Sumado a esto, noté que en el grupo de teatro participaban

<sup>14</sup> Sojización: por el momento, sólo adelantaré que desde mediados de los años 90 se desarrolló de manera intensiva el monocultivo de la soja transgénica en la pampa húmeda argentina con su consiguiente incorporación de tecnologías (mecánicas, agroquímicas, entre otras) y que disminuyó la demanda de mano obra rural, induciendo procesos de migración campo/ciudad. Cf. Capítulo 1, sección 2.1.

<sup>15</sup> La pampa húmeda argentina abarca la casi totalidad de la provincia de Buenos Aires, el centro y el sur de la provincia de Santa Fe, los sectores meridional y centro-oriental de la provincia de Córdoba, y el tercio oriental de la provincia de La Pampa. Es uno de los territorios más aptos del mundo para la agricultura intensiva, especialmente de cereales; por eso la región recibe el apelativo de “Granero del Mundo” ya que sus productos desde el siglo XIX han servido y sirven para alimentar a parte de la población humana y animal mundial (hasta los 1980/90: Europa Occidental; desde los 1990 también a China, entre otros países).

muchas menos personas del *barrio* de lo que el grupo decía: la mayoría de las personas vivían en el *pueblo* (o centro del distrito) y/o eran amigas de Cronopia, y pertenecían a las capas medias. ¿Por qué la gente del *barrio* casi no participaba del único centro comunitario público y gratuito del área? ¿Por qué, especialmente, no participaban varones? ¿Cómo eran vistas las mujeres que sí participaban? ¿Por qué lo hacían las que lo hacían? ¿A partir de qué repertorios sociopolíticos ellas o sus vecinos entendían sus acciones? Algunas de las respuestas a estas preguntas iban a estar relacionadas, finalmente, con ideas en torno al *poder* agentivo *del cuidado* de las mujeres.

Intentando encontrar los “rastros de las asociaciones” (Latour, 2005) de las actrices y actores del grupo, noté que las coordinadoras y algunas participantes habían colaborado o participado en actividades de medicina comunitaria que se llevaban a cabo en el mismo centro integrador comunitario (CIC) donde funcionaba el teatro –aunque institucionalmente el teatro no dependía del CIC–. Con fines comparativos comencé a asistir a las actividades y a realizar ejercicios aeróbicos y coreografías a la hora de la siesta varias veces por semana junto a vecinas y médicas. Las profesionales participaban “como una más” de las clases de gimnasia planificadas para atraer “mujeres del barrio” al centro comunitario. Luego de los ejercicios coordinaban talleres sobre todo para prevenir enfermedades cardiovasculares, hablar de temas como violencia de género o drogodependencia. Vi que en estas actividades, al igual que en las de teatro, las participantes y las que las organizaban eran todas mujeres.

Por otro lado, residiendo en la casa de Cronopia asistía cotidianamente a reuniones que allí mantenía con pequeños productores agrícolas. El trabajo formal de Cronopia era como responsable regional de la Secretaría de Agricultura Familiar, dependiente del Ministerio nacional de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación (con sede central en la ciudad de Buenos Aires). A pesar de desempeñar esta función pública, Cronopia trabajaba con los pequeños productores muchas veces *en su casa*, con sus propios medios y bajo su esfuerzo y responsabilidad. Conseguía herramientas e invernáculos para las familias campesinas que aún no se habían visto obligadas a mudarse a la ciudad por la falta de empleo en los campos, organizaba

capacitaciones en agroecología<sup>16</sup> para ellos y ayudaba a montar una feria de venta de productos cada quince días en la plaza central de La Laguna, a sólo cinco cuadras de su casa. Como no tenía oficina oficial, en su hogar recibía, a horas bien tempranas y con mate<sup>17</sup> en mano, a personas llegadas de los campos que tenían dificultades impositivas, productivas y personales. Muchas veces sin siquiera levantarme de “mi” cama escuchaba estas situaciones. Decidí entonces también comenzar a seguir etnográficamente a este grupo de productores y a sus coordinadoras.

En un principio pareció casual que gran parte de los pequeños productores hortícolas fueran mujeres (así como las coordinadoras que trabajan en esta actividad junto con Cronopia). Comencé a preguntarme por qué eran todas mujeres en las tres actividades que venía observando. Para comprenderlo tuve que rastrear los orígenes de la feminización del trabajo en las iniciativas de apoyo social y la maternalización de las destinatarias provocada por las políticas sociales en Argentina (cuestiones que se trabajan en los capítulos 5 y 3 de esta tesis respectivamente).

Seguir etnográficamente al grupo de promoción de la horticultura agroecológica me permitía rastrear los cambios productivos en los campos del distrito y pensar cómo se reconfiguraban las relaciones de género y agencia de las mujeres a partir de las nuevas dinámicas. El grupo de teatro comunitario me ayudó a mapear las dinámicas de heterogeneización de zonas urbanas y periurbanas del distrito, adonde residen la mayoría de las personas desplazadas de los campos o sus descendientes. Por último, el grupo de medicina comunitaria y su descripción etnográfica me sirvió para pensar la feminización de las intervenciones sociales en Argentina, las dinámicas de maternalización y “desmaternalización” de las participantes que promueven las políticas sociales en el país y la relación de estas dinámicas con la agencia y los cuidados. Los tres grupos permitieron reconocer diferentes tipos de cuidados que en esta tesis llamo de “amplio espectro”.

Con los tres grupos estudiados he realizado más de cien entrevistas cualitativas en profundidad, concertadas con anterioridad y utilizando en casi todos los casos un dispositivo digital para grabar. Se han registrado, a su vez, charlas

<sup>16</sup> La agroecología es un sistema de prácticas y saberes que promueve la producción de alimentos implementando una mirada integral acerca del ecosistema, evitando el uso de insumos químicos. Así, produce alimentos mucho más saludables que los que produce la agricultura convencional.

<sup>17</sup> Recipiente donde se toma la infusión de yerba mate típica de la zona, hecho de una calabaza pequeña o de otra materia.

informales con las coordinadoras y participantes de los tres grupos; generalmente durante los ensayos, en almuerzos, o mientras comentábamos algún asunto relativo a nuestros hijos e hijas. Estos contextos informales, en que las mujeres se abrían para contarme alguna historia o perspectiva propia, me resultaron muy significativos.

En el marco de la investigación y como parte de la observación participante, he sido invitada a actuar con el grupo de teatro comunitario; he viajado con ellos a diferentes partes del país (Tandil y Córdoba); he participado de eventos nacionales, negociaciones con funcionarios locales, presentaciones en público y ensayos, entre otras cosas. Con el grupo de apoyo a la agricultura familiar, he presenciado durante dos años sus ferias quincenales en la plaza central y también he realizado observación participante en un curso de capacitación que recibieron por parte del Ministerio bonaerense de Agroindustria que duró un año. Con el grupo de gimnasia y socialización de medicina comunitaria he ejercitado durante un año, haciendo observación participante. He seguido las interacciones de los tres grupos por redes sociales, en posts públicos y grupos cerrados. He participado de la vida social cotidiana de las coordinadoras, especialmente, acompañándolas en sus casas, en sus trabajos, durante intercambios con diferentes actores sociales y en una variedad de eventos. También he entrevistado a actores que se relacionan de diversas maneras con las coordinadoras o participantes de los grupos; como políticos, gobernantes, trabajadores sociales, sindicalistas, docentes, habitantes de áreas periféricas no participantes de los grupos, etc.

Durante 2015, ocurrió un hecho personal en mi vida que se convirtió en puerta y ventana desde el que re-arrojarme a campo y comprenderlo de maneras insospechadas. Siendo mi segundo año de trabajo de campo quedé embarazada de mi primer hijo y estuve trabajando en La Laguna hasta los ocho meses de gestación. Curiosamente para mí, y naturalmente para mis interlocutoras de campo, me transformé. Dejé de ser una rara porteña<sup>18</sup> universitaria –“la chica de capital que hace un trabajo”–, con 34 años y sin hijos, cuyo marido “la dejaba viajar”, y pasé a ser una madre en potencia y, luego de nacido mi hijo, una madre más, como tantas vecinas y coordinadoras. Antes de estar embarazada, una de las adolescentes del grupo de teatro, de 13 años de edad, me había intentado explicar en la cocina fría del

<sup>18</sup> “Porteño” y “porteña” derivan de la palabra *puerto*, y son los gentilicios que designan a quienes nacen o residen en la ciudad de Buenos Aires, capital argentina.

centro comunitario cómo tener un hijo. No podía creer que a mi edad no tuviera. “Abrís las piernas y ya”, me dijo. Un año después, se convirtió en la madrina simbólica de mi hijo en el *barrio*. Mi posición de madre me “normalizó” ante los ojos locales; pasé a ser también una mujer-madre-cuidadora, hecho que habilitaba a que las mujeres se empezaran a relacionar de manera más abierta conmigo y con un sentido distinto al que se relacionaban con mi *yo* antes de tener un hijo.

Algunos podrían decir que este hecho “personal” es irrelevante para un trabajo científico. Sin embargo, mantengo la defensa feminista de los saberes situados (Donna Haraway, 1988), aunque choque con el ideal de la generalidad abstracta del discurso científico (patriarcal). Con Haraway (1988) sostengo que la única manera coherente de hacer acotaciones teóricas generales consiste en tomar conciencia de que uno está realmente localizado en un lugar específico, reconociendo el contexto histórico y social desde donde se percibe la realidad y se desarrolla el trabajo intelectual. Me niego a que mi cuerpo de investigadora sea soslayado o acabe autoinvisibilizado en pos de construir un supuesto criterio de objetividad. Especialmente cuando una experiencia personal como la mencionada no sólo se convirtió en una llave que me permitió ingresar de manera más profunda al trabajo etnográfico, sino que fue una condición que me permitió movilizar preguntas y respuestas frente a lo que miraba, escuchaba y escribía, como decía Roberto Cardoso de Oliveira (2004). Como indica Alejandro Grimson (2011: 99) hay que reconocer que la intersubjetividad es constitutiva del proceso de conocimiento y que por ello mismo debe ser objetivada.

Cuando mi hijo cumplió un año retomé mi trabajo de campo con él —en general—, viajando semanalmente o por temporadas, 250 km de ida y 250 de vuelta desde la capital argentina hasta La Laguna. Así actuaba, “estaba estando”, entrevistaba y etnografiaba a actrices *amateurs*, vecinas que hacían gimnasia con las médicas y a horticultoras (entre otra gente) en compañía de mi hijo, quien hizo amistades con hijos e hijas de vecinas y coordinadoras, y gateaba y caminaba por los pisos de tierra del *barrio*, aprendiendo a amar a los animales de los campos y a dormir y correr con ritmo de “niño rural”<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Como se verá más adelante, problematizo la definición de “rural”. Es decir, cuestiono la existencia de una especificidad de lo “rural” aplicada como adjetivo a territorios y también a personas. Aquí, por eso, lo menciono entrecomillado. En casos subsiguientes lo escribiré sin comillas pero eso será sólo a

De esa manera, tan simple y tan compleja al mismo tiempo, me percaté de que tanto las coordinadoras como las participantes vivían rodeadas de sus hijas e hijos, y junto con ellos realizaban todas sus actividades. Mis preconcepciones porteñas, basadas en ciertas ideas metropolitanas, feministas, liberales e individualistas, me inclinaban a pensar que la mujer necesitaba *sus* espacios, *su* tiempo y *su* autonomía individual. Empecé a cuestionar todas estas ideas. ¿Cuál era el límite en La Laguna entre lo público y lo privado? ¿Y entre lo propio y lo ajeno? ¿Cuáles eran los límites entre el trabajo, el compromiso, el cuidado y la familia? ¿Qué mecanismos “purificadores” (Bruno Latour, 2005) del feminismo urbano y porteño (Mónica Tarducci, 2013; Catalina Trebisacce, 2013) ocluían la posibilidad de entender la agencia de las mujeres rurales? En relación con todo esto se planteó la pregunta acerca de si, para “empoderarse”, era necesario desmaternalizarse, como se proponía tácitamente desde la coordinación de algunos de los espacios que seguía. ¿Qué nociones de temporalidad generizada proponían las prácticas de cuidado estudiadas?

Comenzó un diálogo acerca de estos temas con las interlocutoras de campo y se llegó a advertir la centralidad que tenía para ellas su posición como madres a la hora de pensarse y accionar pública y privadamente. Los conocimientos porteños sobre feminismo y las nociones de persona (*personhood*) que guiaban esta tesis debieron ser revisadas a la luz de todo este acercamiento. Era un conocimiento que en La Laguna no me servía de mucho. A partir de una inédita y no planificada condición personal (y del lugar desde donde se construía esta condición en campo) se transformó mi propia subjetividad. Y los cambios y cuestionamientos que me surgían como investigadora –y como mujer, y como mujer madre– me llevaron a alterar las preguntas de mi investigación. Lo personal, parece, es político siempre. Por suerte pude empezar a dialogar con el feminismo poscolonial (en el cual me apoyo, especialmente, en el capítulo 6), a historizar los repertorios políticos basados en la figura de la mujer-madre-cuidadora en Argentina (que trabajo en el capítulo 3) y a pensar las teorías y estudios de los cuidados a partir de las visiones émicas de mis interlocutoras. Si bien muchas de las teorías y estudios sobre los cuidados en las ciencias sociales se centran en los espacios domésticos y señalan la opresión y la desigualdad que sufren las mujeres al existir una división sexual del trabajo, en

---

finde simplificar la redacción. El sentido del término, sin embargo, no será tomado como natural, literal o incuestionable.



campo encontré una situación diferente. Aunque es imposible negar la desigualdad estructural entre mujeres y varones, es necesario constatar y describir espacios intersticiales donde las mujeres desarrollan su capacidad de agencia y se lanzan a una vida pública extra-ordinaria *a partir* de la legitimación de los repertorios sociopolíticos de su comunidad, aun cuando estos reproducen visiones émicas dicotómicas de género. Luego de realizar trabajo de campo siguiendo diferentes actividades, arribé a la conclusión de que cuidar –a las hijas e hijos, a los barrios, al ambiente y hasta a sí mismas– es lo que otorga poder a las mujeres dentro de ese escenario tan conservador en términos de género.

La etnografía evidencia que el ejercicio, las formas y los efectos del poder desbordan constantemente las visiones dualistas: en las prácticas y maneras de relación cotidianas es donde irrumpen las paradojas, las contradicciones y los deslizamientos de sentidos políticos en apariencia estancos. Lo que me resultaba familiar, es decir, la mirada de las coordinadoras de los grupos –cercana a mis propias visiones, por factores culturales, etarios y de género y a su contacto con paradigmas feministas metropolitanos– debí transformarlo en exótico, para reconstruir el punto de vista de las coordinadoras de los grupos, como interlocutoras específicas de campo. Al mismo tiempo, debía convertir lo exótico en familiar (Roberto Da Matta, 1999), para comprender la mirada de las participantes de los grupos, con vidas y visiones más alejadas de la mía. Este esfuerzo científico implicó intentar desprenderme de mi rol en la sociedad como ciudadana –que apoya muchas causas de feminismos metropolitanos, por ejemplo– para tratar de observar las relaciones entre los elementos relevantes en campo (Norbert Elías, 1998). En el sentido en que lo explica Faye Ginsburg (1999), fui una “vecina de mis nativos”, hice trabajo de campo en Argentina siendo yo argentina. Explicar el *poder del cuidado* de las mujeres rurales a algunos lectores europeos o porteños (influidos por las mismas ideas de feminismo individualista que yo tenía antes de comenzar a investigar) fue y sigue siendo para mí un gran desafío para desarrollar la imaginación antropológica ajena.

Por otro lado, fue curioso ver la reacción de mis colegas de doctorado y hasta de mis profesores ante el hecho de que hiciera etnografía lejos de casa, embarazada y, luego, acompañada de un pequeño lactante. Mi experiencia contrastaba con la imagen –claramente androcéntrica– del investigador aislado del mundo, en camino

solitario a encontrarse con alteridades radicales, acompañado –a lo sumo– por *su* mujer que está lista para cuidarlo. En mi caso yo ejercía tareas de cuidado y crianza al tiempo que etnografiaba, en un malabarismo a lo Eleonor Faur (2014). Trabajar en estas condiciones, mezclando lo “público” y lo “doméstico”, me acercaba a mis interlocutoras de campo: “daba la teta” mientras hacía una entrevista. Ellas, mientras planificaban talleres de cepillado bucal para escuelas del distrito, hacían la cena de sus familias. Otras hacían gimnasia o iban a las clases de teatro para tener un “tiempo para ellas”, mientras sus hijos correteaban alrededor.

Inicialmente pensé que tenía suerte por haber elegido un campo que me “permitiera” llevar a mi hijo y concebirme y ser concebida como un sujeto relacional y no autónomo<sup>20</sup>, al igual que mis interlocutoras. Luego comprendí que, dadas las circunstancias, estaba casi “obligada” a llevar a mi hijo a campo, por el peso sociosimbólico local de la figura de la madre. Las veces que no viajaba con él me hacían sentir en falta y eso me degradaba ante la mirada ajena. Era imposible tener conversaciones donde no me preguntaran por su persona y no me posicionaran, desde afuera, como madre y madre-cuidadora.

También fue interesante y significativo escuchar las reflexiones de las mujeres acerca del comportamiento de mi compañero y padre de mi hijo cuando me visitaba en campo. En los espacios que frecuentaba en La Laguna, espacios de gran homosociabilidad femenina, se decía que “lo tenía bien entrenado” porque, por ejemplo, él “ayudaba” a pelar papas para un guiso en una comida colectiva. Así, advertí que las parejas masculinas no tienen mucha participación en las tareas domésticas de los hogares. Cuando mi compañero venía a La Laguna era habitual que los matrimonios que residen en los campos nos invitaran a almorzar. El hombre de la pareja siempre se dirigía a mi compañero y él, como conocía bien mis intereses de investigación, indagaba “naturalmente” sobre ellos, convirtiéndose en un co-etnógrafo de tiempo parcial –una “alteridad significativa”, como diría Richard Handler (2004) –. Esto me facilitaba el acceso a ciertas personas, situaciones o informaciones que, sin su compañía, me eran vedadas debido a mi género y a mi

<sup>20</sup> Como seres sociales que somos, la autonomía de la que gozamos siempre es relativa, precaria y temporaria, pero visiblemente los períodos de gestación y crianza de la pequeña infancia hacen estallar por el aire cualquier *ficción* de autonomía que pretendamos contar o contarnos.

condición de “mujer sola”, dada la distancia que me separaba de mi casa y mi compañero, en la ciudad de Buenos Aires.

A continuación dedicaré un espacio para comentar algunos de los conceptos que indagan los estudios feministas del cuidado y la teoría social de la agencia, de los que me serví para enriquecer esta tesis.

## **La perspectiva analítica: cuidado y agencia**

Las organizaciones y pensamientos feministas en Argentina han sido estudiados en numerosas ocasiones (Marcela Nari, 1996 y 2004; María Luisa Femenías y Adrián Ferrero, 2006; Graciela Di Marco, 2006 y 2010; Laura Masson, 2007; Dora Barrancos, 2008; Karina Felitti, 2010; Mónica Tarducci y Déborah Rifkin, 2010; Trebisacce, 2013; Julia Burton, 2013), así como también fueron abordados los movimientos emancipatorios de los últimos tres años a favor de la despenalización y legalización del aborto y el movimiento heterogéneo Ni Una Menos, contra los feminicidios y la violencia de género (Felitti, 2015; María Belén Rosales, 2016; Santiago Morcillo y Karina Felitti, 2017; Verónica Gago, 2018; Silvana Sciortino, 2018; Vanesa Vázquez Laba y Laura Masson, 2018), ambos en Argentina. Los dos movimientos están y estuvieron –sobre todo, pero no de manera uniforme– basados en tradiciones liberales fundamentadas en la autonomía de la mujer. Por ejemplo, en el caso del movimiento por la despenalización y legalización del aborto, la fundamentación principal de la causa se erige en torno a la soberanía de los cuerpos de las mujeres y las personas con capacidad de gestar. Ambos movimientos tienen conexión y vínculos con movimientos globales que les son o les han sido contemporáneos, tal como VivasNosQueremos o #MeToo, en México y Estados Unidos principalmente. En Argentina estas “mareas” feministas conviven con repertorios y retóricas políticas neoconservadoras de intensidad creciente en América Latina, como las que están en contra de la llamada “ideología de género”, que intenta oponerse, entre otras cosas, a la aplicación de la ley de Educación Sexual Integral (ESI) en las escuelas y que trató de evitar la sanción de la Ley del matrimonio entre personas del mismo sexo en 2010 (Marcos Carbonelli, Mariela Mosqueira y Karina Felitti, 2011; Faur, 2018) en Argentina.

Más allá de estos antecedentes puntuales, cuando se piensa en las organizaciones y la agencia de las mujeres en Argentina, se puede observar que existe una enorme paleta de colores políticos que van desde la emancipación al neoconservadurismo. Es importante remarcar, también, que la diversidad de dinámicas políticas se vuelve evidente al registrar las diferencias que existen entre las organizaciones del llamado “interior”<sup>21</sup> y las de áreas más metropolitanas del país. Teniendo en cuenta esto, y partiendo del diálogo heurístico con las teorías y prácticas de mis interlocutoras de campo que justificaban sus prácticas en términos de cuidados, decidí dialogar con los estudios feministas del cuidado para dar cuenta de algunos repertorios de acción sociopolítica no explícitamente “emancipatorios” como el Ni Una Menos, pero, sin embargo, con fuerte presencia en los sentidos de muchos y muchas lagunenses. Las teorías y prácticas émicas me han permitido matizar, cuestionar y desafiar analíticamente algunos de los estudios feministas del cuidado y las visiones que igual agencia con resistencia ya que sostengo que el poder agentivo del cuidado brinda capacidad de agencia no necesariamente entendida como “emancipatoria” o anti-patriarcal. Sin embargo es una capacidad de agencia válida en el contexto etnográfico estudiado y por eso merece ser analizada. Sobre todo porque matiza algunos planteos de ciertas teorías feministas del cuidado y de la agencia humana sólo entendida como resistencia.

Una parte importante de los estudios feministas del cuidado se encarga de problematizar la división sexual y desigual del “trabajo doméstico”, que destina a los

<sup>21</sup> Desde antes de la independencia argentina está presente el tropo donde se opone y se presenta una “escisión” entre cierto “interior” “bárbaro” y la “civilización” de la ciudad de Buenos Aires (Julieta Brenna, 2015). Con la autora, aclaro que si parto de esta construcción que sostiene el término polémico de “interior” –que no encierra necesariamente mundos homogéneos ni unívocos- no es para ejercer un juicio de valor acerca de él sino para dar cuenta de una estructura de sentido lo suficientemente poderosa para perdurar en el imaginario colectivo (149). Por otro lado, desde fines de siglo XIX, frente a sucesivas crisis como la de 1890 y la posterior ola inmigratoria proveniente de Europa y concentrada principalmente en Buenos Aires, el interior comenzó a ser identificado por la intelectualidad con los valores más puros de la argentinidad, mientras la metrópolis era caracterizada por un cosmopolitismo disolvente. “Así, la idea de *las dos Argentinas* en su encarnación territorial dio lugar a todo un juego de oposiciones tales como país real vs. país falso, la Argentina invisible y la visible, lo superficial contra lo profundo, lo originario vs. lo exótico” (Brenna, 2015:156). Con el peronismo, en Buenos Aires el “provinciano” del interior encarna el lugar del otro, el que está “de prestado”, gozando de los beneficios de la gran ciudad. Reciben así los apelativos peyorativos y racializados de “*cabecita negra*” y “*aluvión zoológico*” (Brenna, 2015: 161). En esta tesis se ve cómo para ciertas clases medias metropolitanas o locales que han vivido en las metrópolis y regresado así como para desplazados por la sojización a periferias de la agrocuidad, el interior vuelve a ser el lugar de la redención natural, de lo “verdadero” y “real”, reactualizando de maneras heterogéneas, como mostraré, repertorios de finales de siglo XIX.

varones como actores prioritarios de las esferas públicas y a las mujeres (e identidades feminizadas) de las privadas. En esta tesis, sin embargo, se desarrollará una perspectiva y descripción de lo que se llamará *cuidados de amplio espectro*. En este sentido, el enfoque teórico construido otorga un rol importante a los datos empíricos para considerar dimensiones y para realizar clasificaciones. El espectro es “amplio” porque pretende, en su análisis, ir “más allá del hogar”, es decir, exceder los escenarios que típicamente se designan como escenarios de cuidados.

Es habitual que los estudios feministas del cuidado señalen la invisibilización y opresión que las mujeres sufren por estar encargadas de tareas “inocuas”, o poco valoradas socialmente, como el cuidado (Silvia Federici, 2018). El aporte a esta perspectiva que realiza esta tesis sostiene que es justamente esa supuesta inocuidad del cuidado lo que les otorga capacidad agentiva a las mujeres, en un contexto social conservador que las define en tanto mujeres-madres-cuidadoras, con determinados valores y ética. Cuidar es “cosa de mujeres”, no es muy valorizado socialmente pero justifica acciones extra-ordinarias por parte de las mujeres participantes de las actividades que seguí en un contexto conservador y donde es valorada la “discreción”. Mostrarse como “diferente” no siempre es la mejor opción para los nativos de esta tesis que valoran ser “iguales” al resto de la “comunidad”. La exaltación del cuidado es una respuesta agentiva de las participantes a estas tensiones que las mimetiza con el resto de las mujeres al tiempo que realizan prácticas extra-ordinarias.

En 1982, Carol Gilligan, psicóloga feminista estadounidense, postuló una “ética del cuidado” esencialmente femenina. Desafiaba así la tradición fundada por Jean Piaget y refinada por Lawrence Kohlberg de inspiración evolucionista y racionalista que mantiene, de acuerdo con la autora, un patrón normativo masculino y un sesgo masculinista. Para Kohlberg el acceso a la madurez se identifica con la adquisición de principios ligados a un universalismo igualitarista, a frías racionalizaciones y al valor de la autonomía y a mediaciones jurídicas o utilitaristas (Gilligan, 2004). Esto llevaría de manera equivocada a concluir que hay un retraso en la moralidad tal como la entienden las mujeres (Stéphane Haber, 2004). Sin embargo, para Gilligan (2004) las mujeres comprenden como morales las disposiciones y las conductas que contribuyen a perpetuar y reforzar los vínculos particularmente fuertes teñidos de afectividad y eso se expresa en su manera de resolver dilemas de la vida

cotidiana. De acuerdo con sus datos empíricos, varones y mujeres desarrollan dos ideologías morales diferentes, no jerárquicas, sino complementarias: una masculina, justificada por una “ética de la justicia” universal y abstracta, y otra femenina, una “ética de los cuidados”, sostenida por la resolución práctica de problemas morales concretos, asociada con el sentido de responsabilidad de la mujer por la preservación de las relaciones interpersonales. Para la autora, la ética del *care* es una ética *femenina* desinteresada (*selfless*) y altruista como son las “buenas” mujeres. Este punto analítico será central para pensar y problematizar las tensiones que las coordinadoras de las actividades que seguí expresan al respecto de lo que llamo “cuidado global” en el capítulo 5. Para Haber (2004), la perspectiva de Gilligan (sobre todo la de sus trabajos más antiguos) tiene un tinte esencialista pero para transgredir la neutralidad axiológica que la precedió. En la misma línea, Sara Ruddick (1989) presenta su idea del “pensamiento maternal” que también subraya una supuesta orientación ética y política específica de las mujeres, con unos valores asociados que habría que reconocer y universalizar. En sintonía con los planteos de las autoras está la mirada émica de la población de La Laguna que reproduce las dicotomías y esencialismos patriarcales, igualando “mujer” con “madre” y “madre” con “cuidados”, construyendo una mujer “hiperreal” (Alcida Ramos, 1994). Dicha igualación se refuerza al montarse sobre el fuerte valor simbólico que tiene la maternidad en Argentina y en América Latina en general.

Frente a la idea del cuidado ligado a lo maternal o amoroso de Gilligan, Joan Tronto define al cuidado como un conjunto de actividades sociales que incluyen todo lo que hacemos para conservar, continuar o reparar el mundo, en vista de vivir lo mejor posible, incluyendo el cuidado del propio cuerpo, el propio *self*, así como del ambiente (Tronto, 1993: 103). Esta perspectiva dialoga con el análisis de esta tesis acerca de las prácticas de *cuidado de amplio espectro*. Para Tronto, en la constitución occidental del estado social la práctica del cuidado por fuera de la familia se desarrolló fijando y replicando roles sexuales tradicionales dentro de instituciones como la escuela, el hospital y en instituciones cerradas y disciplinarias. Se espera que dentro de las instituciones el agente profesionalizado tuviera disposiciones sacrificiales (Haber, 2004: 203), tal como se mostrará que tienen las coordinadoras a cargo del que denomino cuidado global. Sociológicamente, lo descrito por Tronto adopta la forma de un familismo de Estado (Rémi Lenoir, 2003) y feminiza (proyecta

características “femeninas” sobre) las profesiones destinadas al ejercicio asalariado del cuidado. Estamos frente a herencias de rutinas patriarcales que se reinscriben, de maneras más o menos evidentes, en los programas implícitos de las organizaciones y las instituciones que funcionan bajo el derecho moderno (Haber, 2004: 203). En esta tesis se intentará describir de qué manera, desde la coordinación de los grupos analizados que tienen relaciones disímiles pero siempre cercanas con el universo de lo institucional y estatal, se replican o no los roles sexogénicos y las figuras de docilidad y sacrificio.

Pascale Molinier (2013) resalta la importancia del cuidado como trabajo. Considerándolo un trabajo, el cuidado contribuye directamente a la preservación de la vida del otro, brinda una respuesta adecuada y discreta a una necesidad (Moliner, 2013: 75) y manifiesta una preocupación que suele requerir constancia (Moliner, 2013: 74). El trabajo de cuidado sería un “trabajo sucio”; es decir, condicionado por una división del trabajo que es técnica, social, y que es también moral y psicológica. Según Molinier (2004), el cuidado denota una dimensión propiamente afectiva, ya que moviliza e impone (en algunas actividades más que en otras) ser realizado con “ternura” o “simpatía” (Moliner, 2004: 342). Además del trabajo doméstico de cuidado –que se realiza gratuitamente en la esfera de lo “privado”<sup>22</sup>–, existe el trabajo de cuidado asalariado. En ambos casos el cuidado se invisibiliza y se confunde y se asocia con la femineidad (“la mujer buena para lo relacional”), o con las masculinidades “femeninas”. Es percibido como *don de sí*, y no como un saber-hacer que se adquiere mediante la experiencia y los procesos de socialización (familiares, patriarcales). Esto hace que se vincule con “cualidades morales” que son, a un tiempo, “cualidades de género” y que no se codifican ni se remuneran (2004: 344 y 345). Esta perspectiva resulta vital para entender lo que llamo cuidado global, una de las categorías analíticas que presento en tanto *cuidados de amplio espectro*.

Perspectivas como las de Folbre (2006), Esquivel, Eleonor Faur y Elizabeth Jelin (2012), Faur y Francisca Pereyra (2018) y Corina Rodríguez Enríquez (2015)

<sup>22</sup> Federici indica que el capitalismo explota el trabajo doméstico y reproductivo femenino en pos de la acumulación de riqueza que se expresa como fuerza de trabajo (Federici, 2018). El “patriarcado del salario” planteado por la primera autora es una forma de dominación por la que una mujer y un hombre trabajan por un salario único que recibe el varón. El hombre, como delegado del Estado y del capitalismo, controla, según esa visión, el trabajo reproductivo femenino: el cuidado de la futura fuerza de trabajo.

estudian en Argentina el cuidado como una forma o práctica de organización social que permite “dar cuenta de las instituciones que involucra, las relaciones de género que implica y las desigualdades sociales que recrea” (Faur y Pereyra, 2018: 528). La perspectiva del *poder del cuidado* sostenida desde este trabajo también resalta una organización material, social y sexual del cuidado que brinda, sin embargo, capacidad agentiva y no sólo opresiva a quienes lo llevan a cabo.

Finalmente, desde esta tesis me acerco a perspectivas como las de Sandra Boyd y Judith Treas, (1989) que señalan para su caso que las mujeres que cuidan a sus familiares adultos mayores, a sus nietos y, que muchas veces también tienen un empleo remunerado, encuentran fuentes de satisfacción en esos múltiples roles. Ellos denuncian entonces que al concentrarse exclusivamente en el estrés de la entrega de cuidados, los investigadores suelen ignorar la resiliencia y las capacidades de adaptación de las mujeres. Es decir, cuidar es fuente aquí también de agencia y no sólo de opresión. Cerri y Alamillo-Martínez (2012) explican, por su parte, que para ellas el cuidado no es exclusivo del ámbito familiar o doméstico, sino que se configura como una necesidad de todas las personas, por naturaleza interdependientes, en línea también con lo planteado en esta tesis sobre cuidados de *amplio espectro*. Asimismo, Torralbo *et al* (2019: 160) siguen etnográficamente a mujeres de la tercera edad que realizan un taller de tejido en Santiago de Chile y concluyen que si bien éstas no logran desprenderse totalmente de sus obligaciones morales derivadas de sus posiciones de género y parentesco –ser abuela, ser madre, ser cónyuge–, consiguen expresar sus visiones y deseos en el taller *más allá* de ellas. En este sentido, las autoras plantean que puede haber agencia *más allá* de la opresión que sufren las mujeres, tal como hago en este trabajo. Por último, Guizardi *et al.* (2019), etnografían a migrantes peruanas en el norte de Chile y concluyen que la maternidad se constituye, en el marco de la vida fronteriza de estas mujeres, como una experiencia de radical liminalidad: de entrada y salida de condiciones de empoderamiento y subalternidad; de agencia y sumisión.

Esto empuja a las mujeres a una condición de “libertad” que nos hace acordar la ironía con que Marx (2005: 1867) trata el concepto en su clásico capítulo sobre el proceso de expropiación de las tierras en Europa (...) las mujeres son libres puesto que se ven radicalmente desposeídas de alternativas económicas (...y) a partir de una violencia de abandono de las responsabilidades reproductivas por parte de los hombres en el marco de las familias nucleares: En este argumento, el acto fundador



de la “libertad” de los trabajadores en el capitalismo habría sido, en realidad, una violencia de desposesión. (Guizardi *et al.*, 2019: 283).

Así, como las mujeres de esta tesis, las mujeres peruanas están subordinadas, pero tienen agencia, en una simultaneidad “dialéctica”, como lo llaman Guizardi *et al.* Con los autores subrayo la necesidad y urgencia de sensibilidad analítica hacia los matices de la relación entre agencia y estructura que demandan perspectivas atentas a los detalles de la acción cotidiana de la gente que, de forma inesperada, puede dar origen a transformaciones. El *poder del cuidado* de este trabajo es esa “libertad tras la desposesión” de la que habla Marx. Si el mandato manda a cuidar, aquí se ve cómo el cuidado entonces puede ser fuente de libertad para cuidar, capacidad de agencia y cambio, aun cuando, en este caso, esa transformación no sea radical y esté siempre envuelta en la “simultaneidad dialéctica” a la que se refieren los autores.

Por otro lado, la capacidad de agencia de las mujeres en tanto mujeres-madres-cuidadoras, tanto en ámbitos rurales como urbanos de Argentina, ha sido poco estudiada y sistematizada. La agencia de las mujeres es, a menudo, estudiada en su condición de resistencia desde perspectivas que historizan los movimientos feministas locales o desde perspectivas históricas demasiado abarcativas, comúnmente bajo miradas “metropolitanocéntricas”. Éstas soslayan las grandes diferencias que existen, en cuanto a temas de género y agencia, por ejemplo, entre la capital argentina (o alguna de las otras grandes urbes nacionales) y el resto de las provincias; localmente conocidas como el “interior”, como ya se mencionó. En ese “interior” se localiza la población estudiada en esta tesis.

En diálogo con las teorías nativas de esta tesis, propongo una definición de la agencia de las mujeres que no es sinónimo de resistencia. Para las mujeres estudiadas, cuidar es una forma de agencia productiva, que no busca intencionalmente subvertir las relaciones de género ni el marco de lo normativo, ni pretende alcanzar una autonomía individualizada: se trata de una agencia relacional, vinculada inherentemente a sus relaciones con otros, e intersticial, donde la capacidad de acción se cuele por los vericuetos de lo posible en contextos situados. Se entiende la agencia como capacidad para la acción que las relaciones de subordinación permiten y crean en determinado contexto histórico. Es decir, los significados y sentidos de la agencia de determinada población no pueden ser definidos antes de realizar el trabajo etnográfico. Se debe estudiar el lugar que ocupa

el consenso de los subalternos –y no sólo su opresión– en la legitimación de las estructuras del poder entendido como hegemonía<sup>23</sup>. Es importante pensar, entonces, dentro de un contexto histórico específico, qué consensos se construyen y permiten determinada legitimidad del cuidado, en este caso. Además, es deseable comprender la capacidad agentiva como la que también puede moverse en dirección de la continuidad y la estabilidad, y que está presente en la vida de mujeres cuyo universo se ha construido en comunidades no marcadamente liberales (Saba Mahmood, 2001).

Más allá de la agencia particular de las mujeres, a un nivel más general, Anthony Giddens (1976 y 1981) y William Sewell Jr. (1992) explican que la agencia no se opone a la estructura social sino que la constituye. La estructura social moldea las prácticas de las personas y, a la vez, las prácticas de las personas constituyen y reproducen las estructuras. Por lo tanto, es necesario terminar con la fantasía occidental del agente libre y autónomo. Es decir, para el caso de esta tesis, el agente (las mujeres rurales) no se opone necesariamente a las estructuras patriarcales, porque su capacidad agentiva es fruto de su inmersión *en* las estructuras patriarcales, con sus límites y posibilidades asociadas. El *poder del cuidado* es inteligible solamente dentro de ese marco estructural, con las condiciones y campos de posibilidad<sup>24</sup> (Grimson, 2011: 172) particulares que lo habilitan, y es agenciado por los sujetos políticos producidos por las relaciones de poder de ese mismo marco. Para comprender esto es clave la noción de configuración cultural de Grimson: como articulaciones complejas de heterogeneidad, fronteras de lo posible, lógicas de interrelación, trama simbólica común y marco compartido sedimentado históricamente por actores enfrentados o distintos (Grimson 2011: 172; 2011: 177). En el mismo sentido, Mahmood (2001 y 2011) propone que hay que desacoplar la noción de agencia de los proyectos feministas liberales, porque al priorizar la agencia de las mujeres en tanto subversión de las normas de género termina resultando políticamente prescriptivo, e invisibiliza el total de sus posibilidades de acción. En esta tesis por ejemplo se muestra cómo potencialmente cuidar puede darles *poder* a las mujeres en el marco de relaciones desiguales y asimétricas.

<sup>23</sup> Cf. Antonio Gramsci, 1971; Kristie Stølen, 2004.

<sup>24</sup> Son campos de posibilidad porque los grupos pueden identificarse públicamente de cierto modo (y no de otros) para presentar sus demandas y porque el conflicto social (que es inherente a toda configuración cultural) se despliega en ciertas modalidades mientras en otras permanece obturado (Grimson, 2011: 173).

No se trata de pensar el cuidado como un caso de infrapolítica a la James Scott (1987 y 1990) porque en esta tesis se evita hablar en términos de resistencia, pero sí es rescatable su enfoque, ya que permite considerar otras maneras de entender la política y la politicidad cotidiana de los subalternos. A su vez, Sherry Ortner (1995) observó que a mucha de la literatura sobre prácticas de resistencia le falta “densidad”. Por su parte, Lila Abu-Lughod (1990) y Matthew Gutmann (2012) advirtieron sobre los riesgos de romantizar el término resistencia, en tanto implica un reduccionismo de las teorías del poder, promueve una esperanza poco consistente respecto de las fallas de los sistemas de opresión, y exalta a los “héroes resistentes”. Marshall Sahlins (2002) indicó que “resistencia” expresa sobre todo los valores de la posición de quien habla, es decir, del analista. Daniel Míguez y Pablo Semán (2006) se explayaron en el mismo sentido, y señalaron que la visión que propone a la rebelión como único destino *genuino* de la representación popular está filtrada por miradas socio y etnocéntricas.

Esta tesis se considera alineada con la propuesta de agencia de John y Jean Comaroff (1991 y 1997) que explican que una posibilidad políticamente productiva es la “aceptación ambivalente” de categorías y prácticas dominantes, pero que son cambiadas al momento de ponerse en práctica. En esta tesis se mostrará, por ejemplo, como ante propuestas explícitas de *desmaternalización* de las coordinadoras de las iniciativas estudiadas, las participantes se *automaternalizan*. Como describe Ortner (2016), los individuos buscan lograr objetivos que les resulten valiosos en cuanto a sus propias categorías dentro del marco de asimetrías de poder en el que están inmersos. Para el marco de valores de las mujeres que se sigue en esta tesis, el cuidado es un valor importante y la capacidad agentiva de cuidado que son o puedan ser capaces de construir y desarrollar debe entenderse dentro de ese marco. No es interesante evaluar su capacidad agentiva desde perspectivas deterministas, binarias y simplistas –que piensan en términos de opresión versus resistencia–, ni desde el señalamiento de las mujeres como identidades atrapadas en una supuesta “falsa conciencia”, que simplemente han internalizado las normas patriarcales y por eso deben “descubrir” la necesidad reprimida de “empoderarse”. Los deseos de las mujeres estudiadas, y de las personas en general, emergen de diferencias sociales y de conceptos diferenciales de poder definidos estructuralmente. Eso, sin embargo, no significa que cuidar sea *meramente* un mandato. Esta etnografía justamente

complejiza ese tipo de miradas prescriptivas, intentando cuestionar la universalidad del pensamiento progresista respecto de ciertas definiciones normativas y provinciales (Dipesh Chakrabarty, 2000) sobre las ideas de “libertad”, “resistencia” y “autonomía individual”, en línea con Mahmood (2001 y 2011) y otras feministas poscoloniales. Hay que prestar atención a las contradicciones, paradojas y ambigüedades de las subjetividades y a las posiciones de los dominados en las relaciones de poder, así como a las transformaciones que estos sufren de acuerdo a los contextos y procesos históricos en los que se sitúan (Marc Abélès y Máximo Badaró, 2015). No es posible comprender el *poder del cuidado* sin reflexionar acerca de la materialidad del monocultivo de la soja, los desplazamientos que ocasionó, los consecuentes problemas habitacionales de las poblaciones migrantes, las políticas públicas y de intervención como las que aquí se estudian, y los sentidos históricamente sedimentados acerca de maternidad y feminización del cuidado.

## **Nominaciones, sentidos y negociaciones en algunas clasificaciones nativas y analíticas**

Esta sección se encargará de presentar muy brevemente algunas clasificaciones nativas que permitirán abordar las relaciones sociales estudiadas en la tesis. Si bien cada una puede asociarse a una cantidad de sentidos heterogéneos (se trata de categorías polisémicas, imprecisas y, la mayoría de las veces, ambiguas) en general cada clasificación es reformulada por parte de actores situados. Por lo tanto, la descripción de los significados es a título general e introductorio, y cada término se analizará situacionalmente en los capítulos que siguen.

*Mujer.* Para el punto de vista nativo de muchas de las protagonistas de esta tesis el término “mujer” implica identidad opuesta al “hombre”. Así “la mujer” es presentada como una identidad esencial, fija y ahistórica, y “mujeres” como una identidad colectiva que no precisa mayores explicitaciones, bajo una perspectiva esencialista que presenta las categorías de sexo-género como “verdades”. Las mujeres “cuidarían” porque esta práctica es parte de su esencia o naturaleza. Por eso acuño la categoría “mujeres-madres-cuidadoras”, para dar cuenta de esta noción nativa que asocia estas tres ideas fuerza. Esta visión se enmarca en una clasificación de jerarquías sexogenéricas heterocispatriarcal: “hetero”, porque estigmatiza las

relaciones homosexuales (en tanto distintas de las heterosexuales, que constituyen la norma); “cis”, porque estigmatiza las identidades y los cuerpos transgénero que desafían la norma (Judith Butler, 2007), naturalizando la cissexualidad (la coincidencia entre la identidad sexogenérica y la asignación de sexo al momento de nacimiento); y “patriarcal”, porque naturaliza y acepta las relaciones de poder impuestos en la sociedad de acuerdo a un sistema hegemónico de sexo-género. En general, cuando se hable de “mujeres” en este trabajo se estará haciendo referencia a identidades designadas a través de este punto de vista, fuente de auto y hetero-identificaciones. Esto no significa que en La Laguna no existan otras ideas en torno a las posibilidades y sentidos de “ser mujer”, pero los sentidos de la perspectiva heterocispatriarcal son los hegemónicos. Lo mismo vale para los términos que se describen a continuación.

*Medio puto.* Comúnmente en Argentina se designa denigratoriamente como “puto” al varón homosexual. Con la expresión émica “medio puto” el señalamiento no remite a la sexualidad de la persona señalada sino a su comportamiento social, designando su “poca jerarquía” dentro de las relaciones de dominación del grupo en el que la acusación se expresa. “Medio puto” condensa una acusación o una sospecha de no poseer hombría “completa”. El término intenta denunciar un supuesto borramiento de los límites sexogenéricos y simbólicos del varón “medio puto” (está *medio-cerca* del universo femenino). “Medio puto” pretende designar una corporalidad feminizada (que no sobrecompensa la masculinidad) que, aunque no asuma una identidad ni prácticas homosexuales, hace cosas “raras” que “los hombres de verdad no hacen” (como participar de las actividades que en esta tesis se estudian, y/o no trabajar “lo suficiente”). Según la perspectiva de quien acusa, el “medio puto” no es un “hombre de verdad”.

*Participante.* Persona que, con cierta regularidad, forma parte de las actividades y grupos estudiados en este trabajo.

*Técnica o coordinadora.* Persona con cierta jerarquía y responsabilidades a cargo (en mayor o menor medida) de las actividades estudiadas. Las técnicas o coordinadoras que analizamos en esta tesis reciben en general un reconocimiento económico, social y simbólico por su trabajo.

*Jipi.* Castellanización de la palabra en inglés “hippie”. De uso generalmente despectivo, “jipi” designa émicamente a quien no trabaja o no trabaja “lo suficiente”,

o es acusado de tener apariencia de vago, de sucio o de comportarse de manera contraria a lo que establecen el orden y la moral hegemónica del distrito. Suelen llamar “jipis” a quienes participan del grupo de teatro comunitario o a quienes promueven la agroecología a partir de diferentes programas estatales (sobre todo a las coordinadoras provenientes de las zonas céntricas de la ciudad).

*Pueblo.* Casco central y hegemónico urbano de La Laguna, nombre ficticio del distrito donde se realizó el trabajo de campo de esta tesis. La Laguna, que comparte nombre con el distrito al que pertenece, es una ciudad cuya antigüedad data de mediados de siglo XIX.

*Barrio.* Término generalmente despectivo que designa el área del distrito que no es ni el casco urbano antiguo (el “pueblo”) ni la zona rural (los campos del distrito). Está localizado “detrás” de las vías del ferrocarril y, como conjunto, es llamado oficialmente “Nueva Ciudad”. Muchas coordinadoras y residentes en el *barrio*, sin embargo, utilizan el concepto de forma positiva. Como una contraestrategia –no consciente, en general– que intenta intervenir en la representación, trans-codificando imágenes negativas con significados nuevos. Esto implica que es posible una lucha sobre el significado que continúa y no está nunca terminada: existen políticas de representación alternativas (Stuart Hall, 2010b: 443)

*Municipalidad:* Un municipio es una entidad administrativa que puede agrupar una sola localidad o varias y que puede hacer referencia a una ciudad o un pueblo. En este caso la intendencia o Municipalidad de La Laguna incluye a la ciudad cabecera del distrito y a los pueblos que también lo componen.

*Distrito:* Las divisiones territoriales de segundo orden en la Argentina son las subdivisiones de sus provincias y de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Se denominan departamentos en las provincias con excepción de la provincia de Buenos Aires, donde por razones históricas se las llama partidos. Habitualmente, dentro de sus límites se encuentra una localidad o ciudad denominada cabecera, que sirve de asiento a las dependencias de administración del mismo o de las delegaciones provinciales. En esta tesis, a fines de simplificar la lectura, llamo distrito al partido de La Laguna.

*Ciudad cabecera:* es un término genérico utilizado para una localidad en donde se concentran las autoridades administrativas de un distrito.

*Provincia:* Demarcación territorial administrativa. En Argentina se denomina provincia a cada uno de los 23 estados federados con autonomía plena que forman parte de la Nación. La Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA) no es una provincia ni pertenece a alguna de ellas. Perteneció hasta 1880 a la provincia de Buenos Aires, año en que fue federalizada (nacionalizada) para servir de capital federal, ampliando su territorio en 1887. Posee un régimen de "gobierno autónomo" con facultades propias legislativas y jurisdiccionales, de rango constitucional. CABA es, junto a las 23 provincias, uno de las 24 jurisdicciones de primer orden que conforman el país. La Laguna se encuentra al noroeste de la provincia de Buenos Aires.

*Maternalizar.* Acción que implica reducir o subrayar especialmente que una persona sexogenerizada como “mujer” en su condición material o potencial de “ser madre”.

*Desmaternalizar.* Acción que promueve un movimiento en sentido contrario a “maternalizar”, ya que intenta trabajar o concientizar acerca de la diversidad de opciones identitarias que tiene una “mujer”, más allá de “ser madre”.

*Poder.* En tanto categoría analítica, en esta tesis se hará referencia fundamentalmente a la capacidad del “poder” como “poder del cuidado”. Así, “poder” se refiere a la capacidad de acción que impulsa a las mujeres estudiadas a intentar o lograr transformaciones en el medio ambiente en el que residen, en la educación de sus hijos, en su propia persona y en el espacio público y político de las áreas marginalizadas donde convive la población.

Por otra parte, es importante aclarar que, con el fin de facilitar y agilizar la lectura, decidí no utilizar lenguaje inclusivo en este trabajo. Eso no implica que no sostenga que el lenguaje tiene un fuerte poder condicionante.

## **Sobre el contenido de esta tesis**

En el capítulo 1 de esta tesis se describirán y analizarán las prácticas del grupo de promoción de horticultura agroecológica, así como los perfiles de algunas de las coordinadoras y participantes. Se estudiará esta actividad como constructora de sujetos morales que, justamente a partir de su participación en este grupo, desarrollan nuevos valores acerca de lo “bueno” y lo “malo”, y lo “sano” y lo

“peligroso”. Intentando esbozar un marco socioeconómico, se presentará el perfil productivo del distrito (cuyo modelo de producción es hegemónico, y se opone al modelo que la horticultura agroecológica propone). Se describirán los cambios que el nuevo perfil productivo generó en el distrito en los últimos veinticinco años y la incidencia de este perfil en las nuevas dinámicas familiares y de género. Tanto el contexto productivo hegemónico como los nuevos valores promovidos por el grupo de horticultura agroecológica tendrán incidencia en el *poder del cuidado* de las mujeres estudiadas.

En el capítulo 2 de esta tesis se describirán y analizarán las prácticas relativas a un grupo de teatro comunitario que se emplaza en el área periurbana marginalizada de la ciudad cabecera de distrito (el *barrio*), así como los perfiles de algunas de las coordinadoras y participantes. Se estudiará esta actividad grupal como constructora de sujetos políticos que, a partir de su participación en el grupo de teatro, adquieren nuevos valores acerca de lo “comunitario”, la “identidad positiva” del barrio, el “compartir”, la “no violencia”, la “energía”, y nuevos valores en torno a lo “natural”. Como marco sociocultural, se presentarán los espacios hegemónicos y periféricos estigmatizados en la ciudad cabecera del distrito. Se describirá el distrito como un espacio con sociabilidad “conservadora”, sin protestas, y el modo en que los valores generados por el grupo de teatro comunitario inciden en el *poder del cuidado* de las mujeres.

En el capítulo 3 de esta tesis se describirán y analizarán las prácticas relativas a un grupo de medicina comunitaria que trabaja en La Laguna, en el mismo centro integrador que el grupo de teatro. Se estudiará esta actividad como constructora de políticas generizadas. Serán presentados antecedentes históricos relacionados con la maternalización de las destinatarias de políticas sociales en Argentina, y serán evaluados a la luz de las prácticas del grupo de medicina de La Laguna, comprendido como un contexto donde persisten los valores tradicionales y los roles tradicionales de género en convivencia con intentos de desmaternalización de las destinatarias de algunas políticas de intervención social. Por último, se estudiará el grupo de medicina como un espacio de homosociabilidad femenino que influye también en el *poder del cuidado* de las mujeres.

En el capítulo 4 se desarrollará la idea nativa de que las mujeres son las que pueden “perder la vergüenza” y cómo esta emoción –y la pérdida de esta emoción,



especialmente— se transforma en fuente de agencia en relación con las actividades observadas. Se verá cómo estas iniciativas extraordinarizan a las personas al tiempo que ejercen cuidados normativos: las hacen *outsiders-muy insiders*. Por otro lado, se reflexionará acerca de los sentidos que las nativas le otorgan a la idea de “poner el cuerpo”, como dicen. Y, a continuación, se describirán varios tipos de masculinidades subalternas (Raewyn Connell, 1997) presentes en las iniciativas: los “medio putos”, los “proxenetas” y los que “ayudan”. Asimismo, se analizará el pasaje de la “vergüenza” al “orgullo” y el “orgullo” como construcción colectiva.

En el capítulo 5, se presentarán ideas en torno a las prácticas y trabajo de *cuidado de amplio espectro*, desarrollando cuatro tipos de cuidado relativos a la agencia de las mujeres en las actividades estudiadas: prácticas y trabajo de cuidado de las hijas y los hijos, prácticas y trabajo de cuidado global, prácticas y trabajo de cuidado verde, y prácticas y trabajo de cuidado paradójico. Se estudiará la división sexual del trabajo productivo, reproductivo (cuidado) y moral; las distintas formas de la temporalidad en relación al género; y se desarrollará la historia reciente de la agencia de las mujeres basada en la figura de la mujer-madre-cuidadora en Argentina.

Por último, en el capítulo 6, se estudiarán las tensiones, los encuentros y desencuentros entre coordinadoras y participantes de las tres actividades, a partir de diferentes nociones de agencia provenientes de la teoría social y el feminismo poscolonial. En ese sentido sigo a Grimson (2011: 105) cuando subraya la importancia de comprender las dinámicas de las heterogeneidades situacionalmente relevantes y cuando indica que nuestra mejor contribución hacia los actores con los que estamos comprometidos es construir conocimientos intersubjetivos que, para ser potentes, no necesiten negar las tensiones de lo real.

Finalmente, en las conclusiones de la investigación, se recopilan los resultados y aportes principales de esta tesis, al tiempo que se esbozan líneas de trabajo futuro para investigaciones académicas y para políticas públicas y se arriesgan reflexiones analíticas vinculadas al *poder del cuidado*.

# CAPÍTULO 1: LA PROMOCIÓN DE LA HORTICULTURA AGROECOLÓGICA EN LA LAGUNA

El objetivo de este capítulo es describir y analizar etnográficamente la agencia de las mujeres a partir de una práctica que implica cuidados de varios tipos: la promoción de la horticultura agroecológica en La Laguna, un distrito sojero del interior rural de la provincia de Buenos Aires. Se presentarán las actividades de las coordinadoras y participantes en cinco momentos distintos: la convocatoria a la actividad, el control y certificación social, la venta en la feria, la capacitación en agroecología y las reuniones de coordinación. Analizando estas situaciones se analizará de qué modos se van constituyendo, a través de la socialización del grupo de horticultura, nuevos sujetos morales.

En línea con la hipótesis central de este trabajo, las mujeres, en tanto sujetos morales, potencian su capacidad de agencia a través de prácticas del cuidado que están orientadas, principalmente, a modificar su comunidad (lo que se manifiesta de diferentes formas, como se verá en el capítulo 5). Para intentar comprender la dimensión real de las prácticas agroecológicas<sup>25</sup>, que se basan en la producción de alimentos saludables sin utilizar insumos químicos, será central entender las condiciones generales de la producción agrícola hegemónica en La Laguna. Allí, al igual que en toda la Argentina (tercer país productor de cultivos biotecnológicos del mundo), la forma de producción agrícola se sustenta principalmente en el uso de

<sup>25</sup> La agricultura orgánica es un sistema de producción que trata de utilizar al máximo los recursos del campo, dándole énfasis a la fertilidad del suelo y la actividad biológica, al mismo tiempo que minimiza el uso de los recursos no renovables y al no utilizar agroquímicos para proteger el medio ambiente y la salud humana. Existen requisitos específicos para certificar la producción orgánica de la mayoría de los cultivos, animales, cría de peces, cría de abejas, actividades forestales y cosecha de productos silvestres. Las reglas para la producción orgánica contienen requisitos relacionados con el período de transición. Este es el tiempo que el campo - huerta debe utilizar métodos de producción orgánicos antes de que pueda certificarse, que es generalmente de 2 a 3 años. Las normas para la agricultura orgánica son creadas principalmente por agencias certificadoras privadas, pero también muchos países han creado normas nacionales. Por otra parte, la agricultura agroecológica forma parte de un sistema de producción agrario que también proporciona alimentos sin residuos de agroquímicos pero su certificación es “social” –como nuestro en este capítulo-; es decir no hay agencias certificadoras privadas o públicas con estándares fijos, sino son personas que trabajan “junto a” y no son “externos de” la comunidad quienes certifican.

semillas transgénicas, siembra directa<sup>26</sup> –es decir, sin arado– y la utilización de herbicidas<sup>27</sup>. Estos últimos representan un peligro probado para la población ya que propician la aparición de cáncer, alergias, daño genético y otras afecciones graves.

Luego de introducir la forma de producción agrícola dominante, se pondrá en relación la promoción de la horticultura agroecológica con la promoción de la agricultura familiar en Argentina en los últimos quince años. Reflexionar acerca de los cuidados como fuente de agencia de las mujeres permite pensar las identidades, las prácticas generizadas y la relación que establecen con los modos globales extractivos de producción y con los paradigmas alternativos a ellos.

Advirtiendo que pocas familias en La Laguna tenían huerta propia (y menos aún para fines que no fueran de autoconsumo) se creó en 2013 una feria de venta de verduras y frutas agroecológicas en la plaza central del casco histórico del distrito. La propuesta para la creación y puesta en marcha de la feria partió de un grupo de trabajadoras sociales locales, junto a coordinadoras técnicas del Ministerio de Agricultura y a docentes de la escuela rural de alternancia.

La pedagogía de alternancia es una praxis educativa creada en Francia a mediados de 1930 que, entre otros aspectos, apunta a articular la educación con el trabajo. La idea principal es integrar a las familias al proceso educativo para que éste se estructure en períodos alternados entre la escuela y el hogar. En La Laguna específicamente trabajé junto a las docentes promotoras de la horticultura agroecológica en un Centro Educativo para la Producción Total (CEPT) que es un tipo de escuela agraria que adoptó la pedagogía de la alternancia y articula educación y desarrollo rural. Es una escuela pública, gratuita y oficial de nivel medio de la

<sup>26</sup> Con la siembra tradicional se deja descansar la tierra haciendo un barbecho mecánico entre que se cosecha un cultivo y se siembra el otro. Para este “descanso” se hace una pasada con un disco por la tierra y con ese proceso se semi-entierran malezas y rastrojos que pudieran haber y estos se degradan y se incorporan a la tierra. Un tiempo después se pasa un disco por segunda vez a fin de terminar de preparar la llamada cama de siembra. El suelo así queda desnudo y ante la lluvia o el viento queda más expuesto a la erosión. La siembra directa supuestamente compensa ese riesgo y por eso sus defensores sostienen que es menos degradante para el medio ambiente que la siembra tradicional. En la directa para que “descanse” el suelo se realiza un barbecho químico con una máquina que aplica al suelo un herbicida, generalmente glifosato, que mata las malezas. El suelo tiene siempre cierta cobertura de materiales y si viene el viento o lluvia fuerte no lo erosiona. Luego se aplica nuevamente otra pasada de glifosato antes de sembrar y se siembra directamente sin remover ninguna capa del suelo. Sin embargo el control químico de las malezas implica la utilización de muchísimos litros de herbicidas. Con la siembra tradicional se hacen barbechos mecánicos y no químicos.

<sup>27</sup> Los herbicidas, insecticidas y fungicidas son diferentes tipos de plaguicidas o pesticidas utilizados en agricultura; es decir, productos químicos que intentan destruir o controlar las plagas (Ongley, 1997).

Provincia de Buenos Aires. Hoy existen más de 35 centros similares en la región bonaerense. A continuación se presentará cómo fueron los comienzos de la feria a través de lo que cuentan Marina, una docente de la escuela rural de alternancia, y Estelita, ex alumna de esa institución devenida huertera agroecológica.

## 1.1 La convocatoria

Estelita tiene 30 años y está en la escuela secundaria rural de alternancia emplazada en el medio de un paraje rural en el distrito de La Laguna. Se egresó de ahí hace once años. Su marido la llevó hasta allí para ofrecer tomates ya que en su propia huerta habían sacado tantos que no llegaban a comerlos, hacerlos salsa para el invierno ni a regalarlos.

Marina, una docente, le dijo:

– ¿Por qué no los llevas a la feria?

– ¿A qué feria? –preguntó Estelita.

Estelita vive literalmente en el medio del campo, en tierras que pertenecen a los patrones de su marido, que trabaja como parquero<sup>28</sup>. Ni ella ni su marido habían escuchado nunca que en la plaza principal de la ciudad cabecera del distrito se vendía verduras cada quince días.

–Verduras agroecológicas como las que vos hacés –le aclaró Marina.

Estelita no veía gran ciencia en su manera de producir. Para ella era sencillo trabajar sin “remedios”<sup>29</sup> (herbicidas). Su familia nunca había tenido dinero para comprarlos –siempre fueron caros, importados, con precios dolarizados para la venta– así que se acostumbró a cultivar sin ellos su “quinta”<sup>30</sup>, que les alcanzaba para cosechar lo que su marido, su hijo y ella comían.

La situación de Pablo, su primo, era distinta. Él trabajaba como peón rural en la misma estancia donde vivía Estelita pero, a diferencia de su prima, no paraba de fumigar los cientos de hectáreas con soja usando los herbicidas que le mandaba a comprar el ingeniero administrador. Pablo era un muchacho que de adolescente era

<sup>28</sup> Parquero: similar a jardinero. Trabaja alrededor de la casa que corresponde o correspondía a los dueños del campo.

<sup>29</sup> Remedios es un recurso que se emplea para solucionar un problema o curar una enfermedad, generalmente humana. Sin embargo, en la pampa húmeda se usa ese término émicamente para referirse a herbicidas. Tal denominación le quita semánticamente toda sospecha de peligrosidad.

<sup>30</sup> Quinta: Parte de un jardín o terreno rural destinado al cultivo de productos agrícolas.

fuerte y prometía ser el futuro goleador del equipo local de fútbol. Dejó la escuela alrededor de los quince años, en el tercer año de la escuela secundaria<sup>31</sup>, porque iba a ser papá por primera vez y consiguió trabajo como empleado rural para empezar a ganar dinero y mantener a su familia. Desde entonces, su brío pareció apagarse: tenía algo que parecía asma y constantes erupciones en la piel. Su hijo en camino nunca llegó, porque su novia, que ya vivía con él en la estancia, perdió el embarazo a los cinco meses. A pesar de esto, ninguno de los dos regresó a la escuela. Varios años después, Estelita iba a entender estas historias de su primo desde otra perspectiva. Pero el día en que se enteró de la existencia de la feria, aún no sospechaba nada acerca de los efectos del uso de herbicidas en la salud.

Finalmente, Estelita regaló varias decenas de kilos de tomates a la que había sido su escuela y en la camioneta, de vuelta a la estancia, le comentó a Eugenio, su marido, la sugerencia de Marina de acercarse a la feria. Él no era un hombre de muchas palabras y sólo atinó a levantar los hombros como todo comentario.

Hoy, en 2019, algunos más tarde, Estelita es una de las principales referentes de organización de la feria de La Laguna. Cuenta que le encanta que los clientes valoren sus esfuerzos y que quiere generarle a su hijo “fanatismo” por el campo. Ella planifica qué sembrar y qué vender y hasta produce sus propias semillas, “de mejor calidad, más resistentes” que las que entrega el gobierno a través de Prohuerta<sup>32</sup>. Escuchó que hay una planta de hoja verde que se vende mucho llamada “rúcula”, entonces produce y lleva varios paquetes a la feria, cada quince días. Siempre hay más demanda de productos que oferta, pero ella no tiene tierra propia y no puede cultivar más de lo que ya cultiva. Produce en la parte de atrás de la casa que el patrón

<sup>31</sup> En Argentina la educación pública se organiza en tres niveles básicos y obligatorios: Nivel inicial (dos años de cursada destinadas a niñas y niños de 4 a 5 años), Nivel primario (siete años de cursada destinadas a niñas y niños de 6 a 12 años) y Nivel secundario (cinco años de cursada destinadas a adolescentes de 13 a 17 años).

<sup>32</sup> El 3 de agosto de 1990 se inició el Prohuerta, programa dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación y el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA). Su objetivo inicial refirió al aporte de técnicos para que los sectores más “vulnerables” tuviesen acceso a una alimentación adecuada, produciendo sus propios alimentos. Hoy en día forma parte de más de 400 ferias agroecológicas, como la estudiada en esta tesis. Realiza entregas de kits de semillas a población destinataria del programa a través de las agencias de extensión rural. La entrega se organiza en dos campañas anuales: “otoño-invierno” y “primavera-verano” en función a la estacionalidad de las diferentes especies incluidas. Cada kit está compuesto por 14 variedades no híbridas, para el desarrollo de una huerta familiar con una superficie de 100 m<sup>2</sup>, contemplando los requerimientos de consumo de hortalizas frescas para una familia de 5 integrantes.

de su marido les da, en un terreno pequeño rodeado de campos de soja. “Una noche soñé que teníamos soja hasta adentro del baño”, dice. La frontera agrícola se corre cada vez más hacia límites insospechados: las banquinas de las rutas, casi hasta las puertas de los hogares y las escuelas rurales. Desde mediados de los años noventa todos los campos siembran soja y cada vez más soja. Con la llegada de esta oleaginosa se fueron las vacas con los tambos. Muchos amigos se tuvieron que ir a vivir a la ciudad cabecera de distrito, porque la producción de soja emplea menos gente que la ganadería. La madre de Estelita trabajaba como empleada doméstica de los dueños de la estancia donde su padre era peón. La estancia fue vendida a una empresa sojera, propiedad de desconocidos que vivían en Buenos Aires y en el exterior. La compañía ocupó la estancia y alquiló también otras tierras para producir soja a gran escala y exportarla. Con los años fue tanta la gente que se quedó sin trabajo y se fue a residir a la ciudad cabecera de distrito que la escuela primaria rural a la que había asistido Estelita cerró.

Estelita no pudo trabajar de doméstica como su mamá, tal como siempre había imaginado, porque no había patrones a los que atender. La empresa que había comprado la estancia estaba lejos. Cada tanto venía un ingeniero, solo, que daba órdenes y controlaba. Su escuela secundaria de alternancia aún resistía, cada vez con menos alumnos, pero aliándose con otros actores sociales para llevar a cabo acciones de desarrollo rural e intentar evitar un éxodo total. Las docentes creían que las mujeres eran responsables del arraigo de las familias en los campos y por eso comenzaron a implementar iniciativas como la feria de huerteras, junto con otros actores sociales, para que las mujeres tuvieran qué hacer en el ámbito rural. Así llegamos a Marina, la docente, y su historia.

Marina es hija de un chacarero que forma parte de la poderosa sociedad rural<sup>33</sup> local y que fumiga y siembra de manera convencional (al igual que el *pool* dueño de los terrenos donde vive Estelita). Marina aclara a menudo, como queriendo limpiar su nombre y “haciéndose cargo” de su genealogía familiar en simultáneo, que

---

<sup>33</sup> Cuando a mediados de siglo XIX Argentina se incorpora a la división internacional del trabajo y se especializa en la producción y exportación de bienes primarios, la actividad agropecuaria se convirtió en la más significativa de la economía local, Así emergió una rica y poderosa clase terrateniente que se constituyó en una importante parte de la burguesía local. Este sector gozó de gran prestigio social. Su expresión la encarnó la Sociedad Rural Argentina (SRA), centro de confluencia de la elite económica, política y social del país (Marcelo Panero, 2013: 326).

“no nació de un repollo agroecológico”. Fue madre a los 40 años, una edad que se considera muy tardía e infrecuente para los parámetros locales. Se formó como ingeniera agrónoma en la universidad de La Plata y, desde hace casi veinte años, trabaja como docente en la escuela secundaria rural de alternancia. Como no hay universidades en La Laguna ni en otras ciudades cercanas, los jóvenes de clases medias y altas suelen migrar a Buenos Aires o La Plata a los 18 años, para estudiar y residir temporal o definitivamente. Luego de estudiar, la gran mayoría no vuelve más a vivir allí. En la universidad de La Plata, en una cátedra nueva y con poca afluencia de estudiantes en ese entonces, Marina se formó en temas de agroecología. La perspectiva agroecológica no es la hegemónica en la universidad, y tampoco entre sus colegas de la escuela rural, que son quienes forman a las hijas e hijos de los pocos empleados y peones rurales que aún quedan en los campos. Sus compañeros de la escuela la miran mal, como si tuvieran algo personal en su contra. Creen que a Marina no le gusta trabajar ni enseñar a los estudiantes “a trabajar de verdad en los campos”. Muchos piensan que “eso de la agroecología es una locura de Marina y sus amigos *jipis*”.

La escuela es una escuela de alternancias entonces, como parte de sus obligaciones laborales, una vez por semana Marina debe quedarse a dormir allí con sus alumnas y alumnos. Ellos tienen clases durante la mañana y la tarde y luego un momento de esparcimiento. Después cenan y, en un cuarto todos los varones con los profesores de guardia y en otro las chicas con las docentes correspondientes, duermen hasta el día siguiente. Se levantan, dan de comer a los animales y hacen tareas en huertas y campo de la escuela y comienzan su jornada escolar tras desayunar. Esta rutina se repite una semana cada tres. Las otras dos residen en sus casas con sus padres y los docentes los visitan para hacer un seguimiento de sus aprendizajes situados. Ven cómo cultivan y cuidan los animales en los campos donde residen y, generalmente, también trabajan sus padres. Las docentes también así tienen acceso a conocer las realidades y problemáticas cotidianas y domésticas de sus alumnos y familias, especialmente complicados por las consecuencias sociales, laborales y ambientales que trajo la sojización.

Te cansa ir contra viento y marea. Anoche estuve leyendo el capítulo de Damián Verzeñassi del libro *La Patria sojera*. Acto seguido soñé que me raptaba una empresa que trabajaba con productos radioactivos y que no había forma de

escaparme. Después de escuchar a los chicos que los fumigan a 20 metros de su casa y leer que necesitás estar a 1.000 metros de los herbicidas para que no te perjudiquen... De ahí sale que no hay posibilidad de escapar.

Eso me dijo Marina una vez entre mate y mate en la sala de profesores. Marina tiene muchas dudas acerca de cómo transmitir el paradigma agroecológico a personas que son muy explotadas y que, según ella, sus condiciones de subsistencia están al límite. Sin embargo, o tal vez como parte de su búsqueda por cuidar y colaborar con la población, terminó participando de la feria de huerteras. Además de dar clases como cualquier profesor regular, dormir algunas veces por mes junto a sus alumnos y visitarlos en sus casas, debe llevar a cabo un proyecto de desarrollo rural como parte de sus obligaciones de docente de la escuela de alternancia. Su participación como una de las coordinadoras de la feria de huerteras agroecológicas se enmarca en esta última función. Aunque no fue originalmente su idea.

En 2013, Leila y María, dos trabajadoras sociales de la Municipalidad de La Laguna tuvieron la idea de hacer una feria de venta de verduras agroecológicas en la plaza central de la ciudad cabecera del distrito también llamado La Laguna. Ambas eran propietarias de terrenos en pequeños pueblos del distrito, sembraban para autoconsumo y siempre tenían excedentes de su producción. Sabían que Cronopia, era la responsable en La Laguna de la Subsecretaría de Agricultura Familiar del Ministerio Nacional de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación y la convocaron a crear la feria con ellas para que las ayudara a que las flamantes huerteras consiguieran herramientas, invernáculos, capacitación y asesoría legal e impositiva. Y también convocaron a Marina y otras docentes de la escuela rural de alternancia del distrito para que las ayudaran a convocar a gente de la comunidad escolar (siendo la escuela de alternancia rural). Marina, entonces, empezó a invitar a familias de alumnos o ex alumnos que sabía que tenían huertas pequeñas y medianas. En general, quienes respondieron a la invitación fueron las madres de alumnos o ex alumnos y chicas egresadas como Estelita. Los egresados varones o sus padres eran los menos, estaban trabajando en los campos. Por eso las mujeres “se engancharon”<sup>34</sup>, según Marina. Varias de las coordinadoras de la feria, con una agenda más claramente enfocada en “el género”, pensaban la participación de las

<sup>34</sup> Engancharse: coloquial para atraer o captar intensamente la atención de alguien con arte, captar su afecto o su voluntad.



mujeres en la feria como una posibilidad de afirmar su arraigo<sup>35</sup> rural y de generar un “ingreso genuino” que las “empodere”. Es decir, la posibilidad de generar un ingreso extra para ellas mismas, que no proviniera del trabajo reproductivo ni de los eventuales ingresos que podían percibir como empleadas domésticas en los hogares más beneficiados por la sojización de los pueblos del distrito o en la ciudad cabecera.

Como explica Marina, si bien los hombres acompañan con ciertos trabajos (en general de fuerza), la responsabilidad de la huerta familiar es de la mujer; y, si el dinero que genera significa un extra para la familia, la plata es de la mujer. “Antes lo único que hacían en el campo estas mujeres, por ejemplo, era limpiar la casa del patrón. Nada más. Y bueno, ahora vieron que pueden, que pueden hacer otra cosa, que realmente lo generan ellas. Generan, digamos, mucho más dinero realmente, eh. Aparte es un espacio social de reunión. De intercambio fantástico”. Marina asegura que al comenzar a producir bajo cubierta con un invernáculo<sup>36</sup> se produjo un cambio muy significativo, que les permitió conseguir una producción muy diferente, mucho más rápida, cuidada y productiva que, a la vez, contaba con la feria como canal de comercialización. Y para abordar la comercialización hubo que generar excedentes en la producción: “Se generó un excedente a la producción familiar. O sea, porque nosotros desde la escuela laburamos<sup>37</sup> el tema de generar excedente, pero siempre se complicaba a quién vendérselo. Es el grupo de mujeres huerteras pero... están trabajando los hijos, los maridos muchísimo”. Según Marina, las que se motivan primero y arman y llevan adelante las huertas son las mujeres y, luego, cuando la huerta ya está en funcionamiento y se transforma en un ingreso económico para la familia, se suman los hombres: “Yo creo que, como ahora están haciendo más dinero, también incide el hecho de que [los hombres] empiecen a ver [la huerta] como una veta económica, ¿viste? El hombre es como más práctico y va más a la guita<sup>38</sup>. Capaz que puede tener un componente de eso, que como ven que les rinde... Entonces ahí se involucran más”.

Estelita, como varias de las participantes que se presentarán en esta tesis, es protagonista de los cambios en el sistema productivo agrario argentino de los últimos

<sup>35</sup> Arraigar: establecerse de manera permanente en un lugar, vinculándose a personas y cosas.

<sup>36</sup> Invernáculo: invernadero o recinto para el cultivo de plantas.

<sup>37</sup> *Laburar* es un término coloquial que designa “trabajar”.

<sup>38</sup> *Guita* es un término coloquial que designa “dinero”.

25 años. Como productora familiar sin tierras propias, convive muy de cerca con la producción de exportación: sabe a ciencia cierta que esos productos están llenos de herbicidas, ve migrar a la gente que se queda sin trabajo de los campos hacia la ciudad cabecera. Al ser testigo de cómo cambian de manos la gestión productiva de las tierras es también testigo de las transformaciones laborales para las mujeres en el campo, y observa con tristeza que muchas escuelas rurales cierran y, con cierta sorpresa, cómo algunos actores sociales van desplegando iniciativas para evitar un éxodo rural aún más masivo. Estelita deviene una feriante horticultora con *poder de cuidado* de su hijo, intentando enseñarle a cultivar para asegurarle otro tipo de futuro, y de no humanos, es decir de los alimentos que cultiva –tal como desarrollaré en el capítulo 5–.

Marina, al igual que muchas coordinadoras del grupo, pertenece a las capas medias y altas de La Laguna pero ha conocido en sus tránsitos metropolitanos paradigmas alternativos, como la agroecología, que la han llenado de preguntas sobre la población vecina de los campos de su padre. Así es como terminó dedicándose a la docencia, deviniendo una *outsider* discutida pero con *poder de cuidado* de las poblaciones marginalizadas de los campos y del ambiente a su alrededor, a partir de discursos y prácticas que en esta tesis llamo cuidado global y cuidado de verde ideológico-intensivo.

Antes de proseguir contando las historias de las feriantes, conviene presentar el emplazamiento geográfico de La Laguna, su perfil productivo, y comentar acerca de los peligros implicados en la utilización de herbicidas del modelo productivo imperante en Argentina.

## 1.2 La Laguna

La Laguna es un distrito localizado a 260 km de la capital argentina, dedicado mayoritariamente a la actividad agroexportadora, ubicado en el noroeste del interior de la provincia de Buenos Aires. Se extiende sobre la ruta nacional 5 que actualmente tiene sólo un carril de ida y otro de vuelta: Llegar en combi desde o hacia la capital argentina suele tomar casi cinco horas y en micro de larga distancia, más de seis aunque sean sólo 260 km. El trayecto en un automóvil particular suele aligerar el trayecto en una o dos horas, pero la ruta suele estar llena de camiones que

circulan con productos agrarios y enlentecen el camino. Hace años que la mayoría de los ramales ferroviarios dejaron de funcionar allí. A ambos lados de la ruta 5 se pueden ver en el camino pastizales, algo de ganado vacuno, muchísimas plantaciones a cielo abierto –de soja sobre todo–, algunos invernaderos, muchos silos de agroinsumos y acopio de granos y silobolsas<sup>39</sup> para almacenar cereales, negocios de venta y exposición de maquinaria agrícola, tranqueras y caminos laterales sin asfaltar, algunos que llevan a escuelas rurales y otros llevan a estancias<sup>40</sup>, chacras<sup>41</sup> o a industrias procesadoras de productos primarios.

<sup>39</sup> Para la producción cerealera en Argentina el almacenamiento y transporte de los granos (ya sea a los puertos o a las fábricas) ha sido históricamente una dificultad. Dado que la capacidad de almacenamiento en el establecimiento rural solía ser muy baja por los costos que implicaba, el grano debía venderse o transportarse rápidamente a los silos locales, lo que permitía poca capacidad de negociación de precios o altos costos de almacenamiento. Con el desarrollo de los sistemas flexibles y baratos de ensilado, en la forma de gigantescas bolsas de plástico, el grano puede ser guardado, fumigado y secado a la espera de mejores precios (Carlos Reboratti, 2006).

<sup>40</sup> *Estancia* se refiere, en términos muy generales, a un gran latifundio rural especialmente destinado a la cría extensiva de hacienda vacuna u ovina. Suele caracterizarse por tener, al menos, un “casco”, es decir, un centro edilicio que incluye viviendas, silos, establos, caballerizas, bodegas y otras construcciones afines. A mediados siglo XIX “estancia” en Argentina comienza a ser un sinónimo de riqueza y poder dado el lugar del país en la división internacional del trabajo (Reguera, 1999). Como efecto del proceso de sojización, las estancias ahora son también productoras de soja en su gran mayoría.

<sup>41</sup> Una “chacra” es una pequeña unidad agrícola. Desde una perspectiva tradicional del campo argentino, la subordinación técnica de la agricultura a la ganadería tenía su correlato en la explotación económica de la pequeña chacra por la gran estancia ganadera, y en la dominación social del terrateniente criollo estanciero sobre el pequeño productor familiar, tal como lo estudian Osvaldo Barsky y Alfredo Pucciarelli (1991: 313). Dado el proceso que explicamos en este capítulo muchas chacras han desaparecido o son alquiladas a *pooles* de siembra que trabajan gracias a economías de escala en varios cientos de hectáreas.



**Fig. 1.** Camino a La Laguna. Vista habitual en la Pampa Húmeda argentina. Fuente: TruenoTour.

La Laguna es uno de los 135 partidos de la provincia de Buenos Aires. Tiene en total 47 mil habitantes. Su ciudad cabecera se llama también La Laguna y tiene aproximadamente 40.000 habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina –INDEC–, 2010). Además de ésta, hay doce pueblos que componen el distrito. La población de cada pueblo no suele superar los mil o, a veces, los cien habitantes. Están organizados, como tantos poblados similares de la provincia, en torno a un almacén (gran bazar general), un acopiador (intermediario para la compra de la producción) y un boliche (bar-almacén donde los productores se encuentran a beber y dispersarse) (Christophe Albaladejo, 2013: 82). La típica forma de sociabilidad de los pueblos implica un gran interconocimiento entre los habitantes, un peso sociopolítico fuerte de los agropecuarios notables en las decisiones del distrito, y una importancia de la institución familiar para la cohesión y la integración social (Albaladejo, 2013: 83). En cuanto a su tamaño, la superficie del distrito de La Laguna es de 4.284 km<sup>2</sup> y su densidad es de 11,1 habitantes por km<sup>2</sup> (INDEC, 2010). Según datos del censo nacional de 2010, sólo residen 322 extranjeros en el distrito.



**Fig. 2.** Un pueblo del distrito. Uno de los pequeños pueblos del distrito donde se aprecia al fondo el silo acopiador de cereales junto a las casas y las calles de tierra. Fuente: TruenoTour.

La ciudad cabecera fue fundada en 1863 luego de que el ejército nacional desplazara a los indígenas de la zona. Al igual que otras regiones de Argentina, recibió inmigración italiana, española y británica, especialmente, a fines de siglo XIX. Es una agrociedad en términos de Albaladejo (2013), es decir, una unidad compuesta por la ciudad de cabecera y por el espacio rural que la rodea. La ciudad cabecera del distrito es el centro en torno al cual se articula tanto la actividad agropecuaria como el resto de los sectores productivos y de servicios (industriales, administrativos, judiciales, etc.) que organizan la dinámica del territorio. Esta agrociedad ha acogido a las madres que se mudaron hasta allí procedentes del campo, buscando escolarizar a sus niños y para desarrollar un nuevo modo de vida para sus familias (Christophe Albaladejo, 2013: 81). En muchos casos, sus maridos - peones rurales, contratistas o pequeños o medianos productores-, también las han seguido y el campo ha pasado a ser tan sólo un lugar de trabajo para el hombre de la familia y el lugar de residencia de pocas familias de empleados agrícolas como caseros o peones de campo. En cuanto al nivel de infraestructura, de acuerdo con el censo 2010, se estima que el 62% viviendas del distrito de La Laguna están conectadas a la red pública cloacal y tan sólo el 57% cuenta con gas en red.

### 1.2.1 Perfil productivo de La Laguna

La Laguna está emplazada en la pampa húmeda argentina, que se considera la región más fértil del país. Desde fines de siglo XIX, los espacios rurales de la región pampeana –comprendida por las provincias de Buenos Aires, Sur de Santa Fe, Córdoba, Entre Ríos y parte de La Pampa–, fueron el motor de inserción del país en el mundo, como exportador masivo de materias primas de origen agropecuario. Este posicionamiento hizo que se reconozca internacionalmente a la Argentina como el “granero del mundo”<sup>42</sup> (fundamentalmente por la producción de trigo y maíz) y sucedió en simultáneo con la llegada masiva de colonos europeos<sup>43</sup>.

La actividad agropecuaria constituye un ícono insoslayable de las relaciones globalizadas de Argentina desde sus orígenes; es el eje ordenador de la vida económica y social de una gran cantidad de pueblos y pequeñas localidades del interior del país. La región pampeana ha sido y es considerada “zona núcleo”<sup>44</sup> por su relevancia económica para el conjunto de la actividad agropecuaria nacional.

A partir de 1960 surge una progresiva urbanización donde las agrociudades pampeanas, como La Laguna, comienzan a consolidarse como epicentros de cada distrito. Generalmente, estas agrociudades cabecera de distrito albergan las sedes de las administraciones municipales y también los centros y los servicios agropecuarios, como los talleres para reparar máquinas, los comercios para comprar vacunas veterinarias e insumos agrícolas. Las agrociudades se convierten a su vez en el lugar donde la nueva burguesía agropecuaria vive, abandonando el campo como lugar de residencia, ya que allí están las sedes de las cooperativas agrícolas y sus

<sup>42</sup> Cf. nota 14.

<sup>43</sup> Alfredo Lattes y Zulma Recchini de Lattes (1996) estiman que alrededor 5,3 millones de personas llegaron a Argentina entre finales de siglo XIX y 1970, representando casi el 40% de la inmigración total neta de América Latina y el Caribe en dicho período. El período que va entre 1870 y 1913, cuando se consolidaba el estado nación argentino, fue caracterizado por un gran flujo de capital financiero e inmigrantes provenientes de Europa. En dicho período, Argentina fue el principal receptor de inmigrantes de América Latina. Oportunidades laborales y salariales relativamente importantes, y una valorización de la inmigración europea en su condición de “indispensable para el progreso y la modernización” (Alejandro Rofman y Luis Romero, 1973) y para la “consolidación de la influencia civilizatoria europea” (Tulio Halperín Donghi, 1987: 201) según la visión de las elites locales, incentivaron a grupos de europeos provenientes de países con situaciones económicas desfavorables a tomar la decisión de emigrar. La abundancia de tierras, la escasez de trabajadores y el crecimiento vigoroso de la producción agrícola y las exportaciones de materias primas contrastaba fuertemente con la situación de España, Italia y otras economías europeas.

<sup>44</sup> Se denomina “zona núcleo” de la región pampeana a los partidos que, por las características de sus suelos y climas, presentan las mejores condiciones para el desarrollo de cultivos como los cereales y las oleaginosas (Melina Neiman, 2017).

supermercados, las agencias de extensión del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), las oficinas locales de los bancos, las sedes locales de la Sociedad Rural –en manos de los notables agrarios–, y el club deportivo local.

A mediados de 1990, en el marco de políticas neoliberales en el país<sup>45</sup> y en toda la región, empieza a delinearse el proceso de transformación productiva agrícola que ya se viene mencionando; las explotaciones agrícolas comenzaron a ser alquiladas a *pooles* de siembra que intensificaron el uso agrícola de la tierra avanzando sobre la superficie destinada a la cría y engorde de ganado. De esta forma, parte de quienes más ganarían (los *pooles*) con la implementación de este modelo empieza a tener el control de la tierra sin tener su propiedad (Carla Gras, 2008). Los propietarios de los terrenos pequeños venden o arriendan sus tierras a los *pooles* y se mudan a la ciudad cabecera de distrito o a Buenos Aires; y quienes son dueños de terrenos grandes, al residir también en la capital o en el extranjero, dejan de aportar a la dinamización del conjunto de la economía local de los pueblos y los campos como solían hacerlo a través de comprar en comercios locales, organizar o patrocinar fiesta y festejos locales o dar trabajo a mayor cantidad de población que vive en zonas aledañas. Como los dueños del campo donde trabaja Eugenio, los nuevos sujetos de la producción agropecuaria no fijan su residencia en los pueblos donde están sus unidades productivas. Él por eso casi ni los conoce y recibe órdenes de un ingeniero agrónomo contratado que no reside en la propiedad y que administra varios campos de la zona.

En este contexto, comienza a instalarse el agronegocio (Gras y Hernández, 2009; Gras y Hernández, 2013), un sistema de producción agraria caracterizado por el papel determinante del capital financiero que, al estar organizado por un sistema empresarial (anónimo y ajeno al territorio), implica una serie de efectos sobre toda la economía de la población donde se establece. Así, el agronegocio asume el control

<sup>45</sup> En dicho período, el gobierno nacional promulgó políticas impulsadas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, siguiendo un amplio programa de privatizaciones y desregulación del trabajo. También eliminó aranceles y aplicó una política monetaria que equiparó el peso argentino con el dólar estadounidense. En el sector agropecuario, estas políticas implicaron la eliminación de medidas regulatorias (tales como el control de los precios y de la comercialización de los granos, la carne, el algodón, el azúcar, etc.), el levantamiento de los aranceles para los suministros agrícolas (semillas, agroquímicos, maquinaria), y la promoción de productos de exportación (Teubal, Domínguez y Sabatino, 2005). “Este “clima de negocios” atrajo a la Argentina a corporaciones transnacionales (por ejemplo, Monsanto) y alentó su expansión (por ejemplo, Cargill)” (Pablo Lapeña 2018).

de casi la totalidad de la producción agropecuaria mediante el arrendamiento de grandes extensiones de tierra, e implementando la modalidad del contratismo<sup>46</sup>, la contratación de equipos de siembra, fumigación, cosecha y transporte con el fin de generar economías de escala y alto rendimiento. En este régimen productivo, parte de la división internacional del trabajo, los “empresarios”<sup>47</sup> (Hernández, 2007) articulan mundos simbólicos que antes estaban separados: el “campo” –para muchos signo de atraso o tradición romantizada– y el mundo de las finanzas, la bolsa y la economía global –interpretados como imagen del “progreso”–. El productor agrícola, el gestor o el contratista es ahora un “innovador”, financiariza<sup>48</sup> la agricultura, necesita menos empleados y trabaja con drones. Con el agronegocio, el propietario, el productor y el tomador de decisiones ya no son necesariamente la misma persona. Por eso el marido de Estelita sólo habla con el ingeniero, que es su nuevo patrón (quien le da las órdenes) pero que no es el dueño del *pool* (a quien no conoce, porque está lejos, en Buenos Aires o en el exterior).

En los años noventa, entonces, el agronegocio reestructura la actividad agrícola, y la pampa húmeda pasa, de ser una zona emblemática de producción mixta (cultivos diversos y ganadería), a ser una zona de monocultivo de soja transgénica o

<sup>46</sup> El contratismo es una modalidad de organización del trabajo agropecuario en la que un productor determinado no realiza el trabajo del campo ni emplea por sí mismo a los peones que van a sembrar, cuidar o cosechar un campo, sino que contrata a una empresa que desarrolla esas tareas a cambio de una tarifa; así corre por cuenta de una compañía externa la contratación y supervisión de la mano de obra.

<sup>47</sup> Hernández (2007) estudia a los autodenominados “empresarios”. Son algunos descendientes de familias de inmigrantes europeos que hablan de sí mismos no utilizando la categoría de quienes perdieron con el nuevo modelo de producción (“agricultores” y “chacareros”) ni la de los tradicionales “estancieros” de las familias patricias o la “oligarquía terrateniente”, relegando bases más tradicionales, como la de la propiedad de la tierra o la herencia colona. Subrayan que si hay algo que los caracteriza es que ellos no son “hombres de campo” sino empresarios “innovadores” que despliegan su capacidad y saber en el sector rural en el marco de la utilización de la siembra directa y acogidos por las supuestas ventajas prometidas por un futuro hipermoderno (vía las biotecnologías y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación). Sobre esta base legitiman su aspiración de liderazgo. En esta óptica se posicionan en tanto pioneros de un *métier* enteramente transformado. Para Hernández (2007) estos actores hablan de su relación con la tierra de una manera distanciada; “ella sería un factor de producción secundario y jerárquicamente subordinado al elemento que construyen como principal, el conocimiento” (2007: 332). Se autodenominan los “sin tierra”, convirtiendo así este recurso productivo en un diacrítico de su identidad. Se construyen social y políticamente como portadores de un paradigma que integra “la industria y el campo”, para el que la ciencia y el mercado no son ya dos mundos paralelos sino que se interpenetran (2007: 362).

<sup>48</sup> *Financiarización* significa el aumento del rol de los mercados financieros, de los agentes financieros y de las instituciones financieras en la operación de la economía doméstica e internacional” (Gerald Epstein, 2005: 3).



biotecnológica<sup>49</sup>. Este giro productivo se organiza en torno a dos fenómenos convergentes y complementarios: la implementación del combo compuesto por la siembra directa + la soja transgénica + el glifosato –que organizó un mercado crecientemente demandante a quien ofrecer el servicio de siembra, cosecha y fumigación– y, paralelamente, la concentración de la producción –que expulsó a los productores, quienes quedaron entonces disponibles para reubicarse como contratistas, servicio que, precisamente, necesitaban las mega empresas para seguir expandiéndose y concentrando hectáreas, reproduciendo el círculo de expulsión, contratismo, concentración– (Hernández, Valeria, 2012).

Puntualmente en 1996 comienza a implementarse en Argentina el uso de semillas genéticamente modificadas<sup>50</sup> y de herbicidas<sup>51</sup>. Estos nuevos usos son cruciales en el establecimiento del nuevo sistema de siembra, el de la “siembra directa”, sistema que, básicamente, evita la remoción de rastrojos, reduciendo al máximo los procesos de labranza.

La implementación de la siembra directa aumentó la escala y las ganancias en la producción y redujo los costos salariales. Juan Manuel Villulla y Florencia Hadid (2012) destaca que, al remplazar la labranza de la tierra con insumos (herbicidas que eliminan la maleza) se acorta el tiempo operativo para realizar los cultivos y, correlativamente, se reduce el número de personas necesarias para los trabajos agrarios. El cultivo tradicional era de 3 horas-hombre por hectárea, mientras que en la siembra directa es de 40 minutos-hombre por hectárea. Esta reducción implica la pérdida de cuatro de cada cinco puestos de trabajo en la agricultura, es decir, el 80% de los puestos disponibles en el mercado de trabajo agrícola<sup>52</sup>. Por eso es que tantos amigos de Estelita se fueron de los campos, por esa misma razón su escuela primaria rural también cerró.

Valeria Hernández, María Fossa Riglos y María Muzi (2013) explican que la lógica a través de la que actualmente se logra una alta competitividad del campo argentino de exportación no genera equidad social sino concentración de la renta y

<sup>49</sup> Desde 1996, se comercializa en Argentina la soja con Resistencia al Glifosato (soja RG), invención de Monsanto, bajo el nombre “Soja Roundup Ready” (soja RR).

<sup>50</sup> Un organismo modificado genéticamente (abreviado OGM u OMG) es un organismo cuyo material genético ha sido alterado usando técnicas de ingeniería genética.

<sup>51</sup> Los herbicidas potentes, como el glifosato, son capaces de eliminar toda maleza de un terreno, con excepción de la soja RR (RoundupReady), que está genéticamente modificada para tolerarlo.

<sup>52</sup> Cf. también Gabriel Kessler, 2015.

una bajísima redistribución de las ganancias en los pueblos (2013:1). Quienes se benefician principalmente con este nuevo modelo agropecuario son los explotadores de gran escala, las firmas transnacionales que comercializan los agroinsumos y las grandes empresas exportadoras de *commodities*<sup>53</sup> (Gras y Hernández 2009, *apud* Fossa Riglos, 2013: 14). En cuanto al tipo y diversidad de productos sembrados, el aumento de la producción derivó en la implementación de un proceso de selección que reduce los cultivos a un número mínimo de variedades, lo que se conoce como “monocultivo”. Así, la agricultura en manos de los *pooles* de siembra aumenta su rentabilidad anulando la biodiversidad local, restringiéndose a desarrollar monocultivos intensivos para la exportación basados en la biotecnología y en economías de escala, produciendo más soja con menores costos. Lo que la feria de horticultoras agroecológicas que estudio hace, precisamente, es mantener cierta biodiversidad local, garantizando que llegue a la población la poderosa variedad de productos de la tierra que el monocultivo destruye.

Como resultado, a nivel nacional, se establece el monocultivo de soja que, entre 1991 y 2011, muestra un crecimiento del 377% en términos de ocupación de superficie (Diego Domínguez y María De Estrada, 2013). Argentina se establece así como el tercer país a escala global en cuanto a superficie plantada con semillas transgénicas (International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications –ISAAA–, 2017), y es el tercer exportador de granos de soja del mundo; ocupa el primer lugar en cuanto a exportación de los derivados usados en la alimentación de animales (Pablo Lapegna, 2013).

En 2006, la Argentina se convirtió, después de los Estados Unidos y Brasil, en el tercer productor mundial de porotos de soja, así como también en el principal comercializador de aceites (81%) y harinas (36%) derivados de esta oleaginosa, y más del 95% de esta producción la destina a los mercados internacionales (Sebastián Gómez Lende, 2015). En 2017 se plantaron con cultivos biotecnológicos 23 millones de hectáreas en Argentina, un país de 278 millones de hectáreas: 18 millones fueron de soja, seguidos muy en minoría por el maíz y una muy pequeña cantidad de algodón (ISAAA, 2017). En los últimos 50 años el consumo de fertilizantes aumentó de 50.000 toneladas a casi 3 millones (Gras y Hernández, 2013). Adoptándose en

<sup>53</sup> *Commodity*: materia prima

1996 de forma pionera en el mundo, hoy en día la totalidad de la variedad de la soja en Argentina –dotada por ingeniería genética para tolerar al plaguicida glifosato– es transgénica (ISAAA, 2017).

En cuanto a los procesos socio-simbólicos que acarrear las transformaciones de la estructura productiva en este modelo agroindustrial, hoy en día se tornan difusos los límites entre los dominios de “lo rural” y “lo urbano”, como explica Gabriel Noel (2017: 142). Por un lado, se suele asimilar de manera muy simplista lo urbano a lo metropolitano (2017: 145) y, por lo tanto, todo lo que quede fuera de la gran ciudad es considerado parte de un mundo rural residual. Por otro lado, se asocia cada una de estas esferas a un cierto tipo de actividad económica o de perfil productivo; donde “lo rural” deviene sinónimo de actividades primarias y “lo urbano” de actividades secundarias (industriales) y, crecientemente, terciarias (servicios). Sin embargo, como se viene señalando, los *pooles* agrícolas trabajan en el campo “rural” y se administran en la capital del país o en ciudades del exterior, por lo que estas asociaciones dicotómicas se revelan prácticamente caducas. En tercer lugar, para continuar observando los sentidos en conflicto de estas dicotomías, se puede afirmar que las diferencias tajantes entre “lo rural” y “lo urbano” responden a posiciones morales ancladas en teleologías de la modernidad o sus contra-relatos –relatos oscilantes, inestables, donde lo urbano se constituye como polo del progreso, del desarrollo, de la ciudadanía, mientras que lo rural deviene el lugar del conservadurismo, del atraso, del atavismo– y sus correlatos románticos –lo urbano como sinónimo de impersonalidad, de deterioro moral, de contaminación y de indigencia, y lo rural como reservorio de virtudes, de personalidad, de interés mutuo y de pobreza ‘digna’ (Noel, 2017). Como mostraré los jipis de esta tesis sostienen émicamente las narrativas románticas acerca de lo “rural” y para muchos desplazados del campo a la ciudad cabecera –entre ellos muchas de las participantes de las actividades que seguí-, la ciudad de La Laguna ha sido destino de sus búsquedas del “progreso” y la “modernidad”.

Esta tesis muestra los modos en que conviven y se tensan estas supuestas dicotomías, por ejemplo, reflexionando acerca de la hiperbolización de la maternidad -que para las coordinadoras es signo de “atraso” y la desmaternalización -entendida por las coordinadoras como signo de “modernización” y cambio deseable-. Sostengo que desmaternalización y hiperbolización de la maternidad son dos reacciones a

procesos sociales contemporáneos basadas en estatutos modernos y fruto de los tránsitos de ideas, personas, políticas de intervención y objetos entre espacios sociales que estereotípicamente se calificarían como “rurales” y “urbanas”. Las coordinadoras son en general lagunenses que tras una temporada en grandes metrópolis argentinas han regresado a su ciudad nativa y trabajan o reciben subvenciones estatales de la nación –con sede en la capital– o de la provincia de Buenos Aires en aras de desmaternalizar a las participantes “empoderándolas”. Las participantes, por su parte, hiperbolizan su maternidad y llevan con ellas a sus hijos a todos lados, por cuestiones materiales como falta de jardines maternales, falta de hábito de “dejar a sus chicos” y por el gran valor sociosimbólico que le dan a maternidad.

Otra tensión entre prácticas se puede observar en la utilización de la biotecnología –como signo de modernidad– y la promoción y práctica de la agroecología –como “regreso” a un pasado y que busca una modernidad alternativa–, ambas actividades se desarrollan de manera simultánea en sectores rurales, como La Laguna. En este sentido, se puede afirmar que el “campo” no es ni un lugar de atraso ni un paraíso romántico impoluto sino un espacio de disputas de sentido muy actuales y en constante movimiento, en estrecha relación con paradigmas tecnológicos y mercados globales, tal como prueban las estadísticas que se acaban de proveer. Las polaridades que mencioné, y todas sus vertientes, tienen, sin embargo, mucho arraigo étnico entre las coordinadoras y participantes de esta etnografía, así como en sus conciudadanos. Es decir, sus conceptos sobre “lo rural” y “lo urbano” se perciben, fundamentalmente, como oposiciones, evidenciando que persiste en sus visiones de mundo un trasfondo con los correlatos modernos y románticos descriptos. Por ejemplo, se advierte, como en tantas otras partes del país, la oposición entre la “Capital” –esto es, Buenos Aires– y el “interior” (Adrián Gorelik, 1999). De hecho, desde la posición de etnógrafa, mi porteñidad se ha impuesto como una marca diferenciante ante mis interlocutoras e interlocutores de campo. Diariamente me hablaban en términos de “ustedes”, en referencia a los que residimos en la “capital” y “nosotros” en tanto “los del interior” o los lagunenses. Dependiendo el tema en cuestión mi persona quedaba del lado de la “civilización” o de la “barbarie”. Por ejemplo, se suelen mirar casi únicamente canales “nacionales” pero que pasan noticias casi siempre porteñas. Eso hace que la población lagunense tenga mucho

miedo de ir a la capital o de la gente que viene de allí por estar cotidianamente expuestos a noticias sobre robos e “inseguridad” que se localizan a cientos de kilómetros de distancia y que construye émicamente a la capital como lugar del “peligro”. Por otro lado, la falta de transitabilidad en los caminos rurales y del *barrio* –todos de tierra– los días de lluvia y el retraso en la instalación de infraestructura edilicia y servicios básicos, como el agua potable y el gas natural, hace a los locales representar a la capital como espacio del progreso. Todas estas tensiones y lugares donde mis interlocutores del campo me ponían, me han obligado necesariamente a revisar, descentrarme y extrañarme de mi propia perspectiva porteña a fines de entender y dialogar con las lógicas nativas.

Retomando la descripción de datos para construir el perfil productivo del distrito, La Laguna tiene una superficie total de 423.000 hectáreas, de las cuales 374.000 son utilizadas para la producción agropecuaria. En la campaña 1993/1994 la superficie sembrada fue de 110.000 hectáreas (26% de la superficie del partido), mientras que en la campaña 2016/2017 se sembraron 293.000 hectáreas (69% de la superficie del partido), de las cuales 35.000 hectáreas correspondieron a trigo, 40.000 hectáreas a maíz, 5.000 hectáreas a girasol y 205.000 hectáreas a soja. Esta última es, en su totalidad, soja transgénica resistente al glifosato. Charles Benbrook (2016) estimó que en Argentina, en el año 2014, se utilizaron 5.05 kg/hectárea de pesticidas en cultivos de soja, y 3,3 kg/hectárea en cultivos de maíz. Proyectando estas cifras sobre lo cultivado en el distrito, se puede estimar que en un año se vuelcan aproximadamente 1.200 toneladas de pesticidas sobre el área cultivada.

Según el Censo Nacional Agropecuario (2002) del Instituto Nacional de Estadística y Censos de Argentina (INDEC), el 62,1% de las personas que viven en el campo son empleados rurales y sus familias. Según el mismo censo, en el distrito había 1.069 explotaciones agropecuarias y el 62,7% de las mismas tenían una extensión inferior a 200 hectáreas, y ocupan el 33,28 % del territorio. El 28,9% de las explotaciones tenían entre 200 y 1.000 hectáreas, ocupando 36,5% del territorio; y el 8,4%, más de 1.000 hectáreas, ocupando el 48,3% del territorio. La falta de datos oficiales actualizados no permite corroborar la variación de la tenencia de la tierra y de la ocupación de la misma. De todas formas, y con los datos obtenidos hasta el censo de 2002, se puede afirmar que gran parte de las explotaciones de menos de 200 hectáreas, que tradicionalmente eran de producción mixta y eran trabajadas por sus

dueños, ya no son manejadas por los mismos y ahora son alquiladas a empresas que siembran soja (y, en menor medida, trigo y maíz) y que tienen el control sobre el tipo de tecnología y modo de producción utilizados. Asimismo, en el segmento intermedio de explotaciones (en cuanto a hectáreas ocupadas) se observa una intensificación en el uso agrícola de la tierra, que avanza sobre la superficie destinada a la cría y engorde de ganado bovino. En el sector correspondiente a las llamadas “estancias” (explotaciones con mayor cantidad de hectáreas) también se observa una intensificación del uso agrícola, pero muchas de ellas aún conservan algunos rodeos bovinos. Es decir, observando la diversidad de explotaciones y a la luz del Censo Nacional Agropecuario, ya en 2002 se podía ver que en Argentina se iba consolidando una tendencia general agrícola concentrada en manos de los *pooles*, y estructurada en torno al avance arrasador de la soja (por sobre el terreno destinado a ganadería) y de sus tecnologías asociadas.

Dentro de la actividad económica nacional general, el total de la producción agropecuaria representa aproximadamente el 32% del Producto Bruto Interno argentino, el 60% de las exportaciones nacionales, y el 90% de los alimentos que se consumen en el país (Osvaldo Pórfido, 2013). Se puede aseverar que en la Argentina se acabó conformando un sistema agrícola altamente dependiente de los mercados externos, posicionando a los actores transnacionales en un rol preponderante dentro de las tramas y cadenas productivas locales. El pool dueño de las tierras donde vive Estelita puede que esté localizado fuera del país -ni ella lo sabe con certeza-, la producción que su marido y su primo manejan se rige cual *commodity* en los mercados globales y es producida por un sistema dependiente de insumos importados producidos por una gran multinacional. El “campo” está en el centro del mundo.

Esta relevancia de los mercados externos en el sistema agrícola argentino conlleva, como contraparte, un empobrecimiento de la situación de ciertos actores locales. Para Norma Giarracca y Miguel Teubal (2006) la desaparición de centenas de pueblos rurales, de establecimientos productivos pequeños y medianos, el éxodo y desempleo rural –como el de los conocidos y amigos de Estelita–, la mayor concentración en la tenencia de la tierra, son algunas de las secuelas de este sistema de “agricultura sin agricultores” (2006: 81). Los autores describen determinadas estrategias sociales que implementan los chacareros (la compra de determinados insumos con el fin de abaratar costos), y los campesinos y los jornaleros (como la

pluriactividad, la multiocupación y las migraciones temporales para emprender etapas del proceso productivo en diferentes zonas (Giarracca y Teubal, 2006: 82). Algunos chacareros tomaron créditos y perdieron las tierras; otros fueron convencidos de que sus actividades eran inviables en la escala de producción que venían teniendo y, por eso, vendieron sus campos; otros, sencillamente, los cedieron a cambio de una renta que les permitiera vivir en algún poblado cercano (como la ciudad de La Laguna o su periferia, sitio central de este trabajo etnográfico), donde complementar sus ingresos realizando trabajos informales o donde sus esposas consiguieran empleos en áreas de educación o salud (Giarracca y Teubal, 2006: 82). Para Gras y Hernández (2013) la caída en las remuneraciones de la mano de obra –familiar o asalariada– se transformó en una de las principales variables de ajuste del sector: a) se rebajó el precio abonado por la fuerza de trabajo; b) se disminuyó la cantidad total de hombres contratados; c) se intensificó y se extendió el tiempo de la jornada de laboral de quienes mantuvieron su empleo. A través de la tercerización laboral del ámbito agrario, llamada “contratismo” (ver nota al pie 37 de este capítulo), se fue desplazando y dispersando al grueso de los trabajadores asalariados desde las estancias o chacras en las que eran empleados de forma regular hacia las empresas contratistas emergentes. Esto profundizó sin duda la crisis de las pequeñas escalas de producción agrícola familiar.

Es ante esta situación que surgen las estrategias de pluriactividad, multiocupación y migración temporal. Los trabajadores del campo, buscando aumentar su masa salarial se ven obligados a trabajar la mayor cantidad de hectáreas posibles durante las temporadas de cosecha o siembra, atrapados en una carrera por multiplicar la cantidad de tiempo diario trabajado. Al tratarse de trabajos estacionales, y en el marco de economías pueblerinas poco generosas en cuanto a fuentes alternativas de ocupación, los obreros rurales se emplean en las temporadas con la necesidad de reunir una masa de ingresos que les permita sobrevivir el resto del año (lo cual contribuye a explicar su objetivo de ampliación de la jornada).

A pesar de que entre 1970 y 2010 los adelantos tecnológicos redujeron hasta siete veces el tiempo de trabajo necesario para cultivar un quintal de maíz –o tres veces y media en el caso del trigo y la soja– la jornada de labor realizada por los obreros de la cosecha, no bajaba de las 12 horas incluyendo los preparativos y las tareas posteriores. En la siembra, un día de trabajo puede llegar ni más ni menos que

a 24 horas, realizado entre dos obreros, en cuyo caso cada uno trabajaría 12 horas, de día y de noche. Es habitual que el trabajo de siembra se realice por las noches, en muchos casos con tractores de luces suficientemente potentes. Para cubrir la extrema elasticidad horaria de esta jornada de siembra se precisa un tándem de peones que no vuelve a sus hogares durante semanas, y que sólo se detienen para dormir en las casillas y alimentarse lo suficiente para poder seguir en marcha. Esta presencia continua de los varones en los campos ha influido de manera significativa en la agencia de las mujeres que ahora en general residen con sus hijos en las zonas periurbanas de La Laguna. Especialmente de las participantes en las iniciativas que estudié.

En cuanto a las tareas de fumigación y fertilización, apenas teóricamente limitadas por la presencia de brisa o rocío<sup>54</sup>, pueden realizarse de forma ininterrumpida, como la siembra, mientras no haya viento. De esta forma, se acumulan las actividades sin “tiempos muertos” y los trabajadores agrícolas – siempre varones– están muchas veces obligados a dormir en los campos, con el perjuicio de que los empleadores sólo les abonan el tiempo de trabajo “activo”. Sólo por este mecanismo de contabilización de las horas trabajadas, los *pooles* de siembra ahorran no menos de la mitad de los costos laborales que deberían desembolsar por mantener a los trabajadores formalmente en regla tal cantidad de horas (Villulla, 2014). Dado este contexto, no es sorprendente que hayan sido las “mamás” y las ex alumnas de la escuela, como Estelita, quienes se convirtieron en huerteras agroecológicas, y no los varones que trabajan en el campo, como Eugenio o Pablo, que cada vez tienen que trabajar más horas para ganar lo mismo.

La flexibilización extrema del trabajo rural es comentada por Andrea Mastrangelo y Verónica Trpin (2013) quienes estudian los cambios en el mundo rural hegemónico argentino (de capital concentrado y de exportación) describiendo las variadas formas de contratación que adquirió y, sobre todo, señalando la precarización de los vínculos laborales que implicó y los delgados bordes de

<sup>54</sup> Supuestamente, dada la “deriva”, es decir el fenómeno del movimiento de plaguicidas en el aire, no se debería fumigar por ejemplo los días con mucho viento. Esto en la práctica pocas veces se cumple. De todas formas, más allá de la “deriva primaria”, al momento de la aplicación, varios trabajos ya han demostrado que hay efectos climáticos y fisicoquímicos en tiempos posteriores a las aplicaciones y eso da elementos suficientes para concluir que las aplicaciones con plaguicidas son incontrolables, haciendo imposible la prevención de las contaminaciones sobre el ambiente y las poblaciones expuestas luego de las aspersiones (cf. Marcos Tomasoni, 2013).



legalidad con que se practica (2013: 4). Como consecuencia de este contexto precarizado, y ante la creciente concentración de tierras (Valeria Hernández, 2007 y 2009) y la mecanización agrícola, los trabajadores rurales se encontraron desempleados o subempleados, desamparo que se observa en las historias de las familias y las parejas de las mujeres con las que trabajé, como Estelita.

Ahora bien, considerando el avance de esta precarización laboral del sector, es útil remitirse al marco legal y a los datos impositivos en particular dentro de los que se desarrolla. En marzo de 2008, el gobierno argentino realizó un cambio en el sistema de impuestos a las exportaciones de cereales y oleaginosas, conocido como “retenciones”: el régimen de derechos de exportación pasaría a ser móvil para cuatro cultivos —entre ellos la soja—, adecuándose a la movilidad del precio de los granos en el mercado internacional (José Muzlera, 2009). La resolución desató una fuerte repercusión pública y oposición de diversos sectores, desde las empresas agrícolas, hasta algunos partidos y organizaciones políticas ya que implicaba pagar más tributo al estado en épocas de altos precios de la soja.

Osvaldo Barsky y Mabel Dávila (2008) subrayan el rol desempeñado por los medios de comunicación en la nacionalización del conflicto y en la instalación pública de una dirigencia rural, hasta ese momento, casi desconocida. Las protestas, que se canalizaron como paros agropecuarios, se televisaron y difundieron bajo la modalidad del bloqueo de rutas, y provocaron un relativo desabastecimiento de alimentos y derivados agropecuarios, trabaron el transporte nacional e internacional, a la vez que se extendieron a otros sectores vinculados al agro (Lapegna, 2015).

La Laguna, donde realicé esta investigación, fue uno de los epicentros de los piquetes en contra de las “retenciones”. Carmen, una integrante del grupo de teatro comunitario residente en el *barrio* y militante del partido que estaba en aquel entonces en el gobierno e intentó aplicar el nuevo sistema, así lo recuerda:

No podías hablar con nadie porque el “campo”<sup>55</sup> tenía razón, decían, como siempre, “nosotros vivimos del campo”. [Por los bloqueos] los supermercados no tenían

<sup>55</sup> El “campo” constituye una entidad material y simbólica central en la construcción política y económica del país desde sus orígenes. Tal como explica Hernández (2007), el sector agropecuario ha sido cristizador de conflictos ideológicos y fue, alternativamente, denostado y enaltecido, objeto de políticas públicas benévolas o punitivas, caratulado de representante de la civilización o de la reacción conservadora. “Proyectado por algunos como ‘el salvador’ de la nación, sin el cual el país no hubiese desarrollado sus potencialidades naturales, culturales y sociales, este sector fue para otros la

leche, no tenían carne, los carniceros que carneaban su propia hacienda, en su propio campo, no se la dejaban traer, o sea que controlaban todo, los tipos [en referencia a quienes protestaban]. La gente fue como que, al principio, todos con el campo. No podías hablar con nadie porque te trataban de no sé si de terrorista, o de subversivo, montonero<sup>56</sup>. Porque cuando se enteraron que estos [en referencia a la presidenta de ese entonces y su marido] habían estado con los Montoneros en algún momento, bueno, éramos todos Montoneros [los que apoyaban al gobierno]. Y a veces no podías ni hablar con nadie.

Carmen subraya cómo eran estigmatizados los pocos que no apoyaban al “campo” y expresaban su disidencia contra los paros y bloqueos en La Laguna. Esto se suma a la sociabilidad conservadora y a la falta de hábito de protestas sociales en el distrito que se desarrollará más adelante. Por eso las protestas encabezadas por los sectores hegemónicos en 2008 fueron una novedad para las prácticas políticas locales.

Atendiendo la masividad que a nivel nacional alcanzó un conflicto que, en definitiva, afectaba principalmente a los poderosos “dueños” del campo, Muzlera (2009) destaca la gran cantidad de personas que se sumó al reclamo contra las “retenciones” por cuenta propia, es decir, sin responder a las entidades del agro hegemónicas, motivada por racionalidades ligadas a ciertas ideas de “fidelidad” con el universo rural. Se pudo observar que, de acuerdo a ciertas visiones (tanto rurales como urbanas) muchas personas creen que si al “campo” le va bien, eso “rebalsará” al resto, en sintonía con la figura retórica de la “teoría del derrame”, de raigambre neoliberal, según la cual la pirámide de las clases sociales activa la circulación del dinero gracias a la riqueza que se *derrama* desde las clases altas. En La Laguna se piensa que el “campo” da “trabajo” y que se debe estar agradecido de cualquier tipo de condición que el sistema rural imponga. Según este tipo de visiones, el valor social y émico del trabajo se debe “defender a toda costa”; pensamiento cuya faz es la idea de que los *jipis*, los que “protestan” o hacen paros son “vagos”, como se desarrollará más adelante. Un docente de la escuela rural en una ocasión me dijo: “Es digno cumplir con lo que asumí como trabajo”, es decir, su “dignidad” era presentada

---

causa del ‘atraso’ y la falta de desarrollo moderno de la economía argentina por haberse basado en un ‘modelo agroexportador’ cuyos productos no tenían ‘valor agregado’” (2007: 361).

<sup>56</sup> Montoneros: organización armada guerrillera de izquierda de principios y mediados de los años 70 que buscaba un socialismo bajo el mandato de Perón, quien fue tres veces presidente en Argentina. Operaba de forma clandestina a veces y otras a la luz del día. Fue duramente reprimida, junto a otras organizaciones, por el estado argentino y organizaciones parapoliciales antes y durante la última dictadura cívico-militar argentina. Cf. Richard Gillespie (1987).

como el motivo por el que nunca adhería a los paros docentes. Con todo esto, se puede afirmar que existe una posición pretendidamente “apolítica”, bastante aceptada por todas las clases sociales en La Laguna, según la cual en Argentina “no trabaja quien no quiere trabajar”. En relación a esta posición, el conflicto de 2008 en torno a las “retenciones” del campo fue un momento excepcional, donde la movilización y los bloqueos de rutas fueron hegemónicamente bien vistos. Luego de varios meses, finalmente, en el Congreso de la Nación, por desempate del presidente del Senado, la resolución se votó de manera negativa, y la cuestionada resolución no se convirtió en ley.

Para más detalles sobre política macroeconómica nacional, como explica Lapegna (2015), los gobiernos de Néstor Kirchner y de Cristina Fernández de Kirchner (2003-2007 y 2007-2015, respectivamente) tuvieron una orientación de corte básicamente keynesiano, donde se intentó estimular el conjunto de la demanda, con un aumento del gasto del Estado y de los ingresos de los sectores populares. Es importante señalar, sin embargo, que una gran parte de las ganancias redistribuidas por el Estado fueron creadas por el mercado de la producción de soja genéticamente modificada –en el marco de una suba mundial del precio de las *commodities*– que tuvo y aún sigue teniendo efectos socioambientales y laborales negativos sobre esos mismos sectores populares de la población, sobre todo los residentes en espacios rurales, como La Laguna. Entre 2003 y 2015, el incremento de la producción de soja les permitió a los gobiernos generar divisas (para acrecentar las reservas públicas) y cumplir con las obligaciones financieras internacionales argentinas (Clara Craviotti, 2014). Estas últimas implican lo que se suele denotar mediante la remisión a la llamada cuestión de la "deuda externa". Es decir, los mismos gobiernos que promovieron políticas de incremento del consumo de los sectores populares, estimularon la producción de soja (por acción u omisión) y, como se describe en esta tesis, pusieron al alcance de esos sectores herramientas para el desarrollo de la horticultura agroecológica (paliativas de los efectos devastadores de la soja en la población rural). En términos de política local, los programas orientados al desarrollo de la agricultura familiar (pertenecientes en su mayoría al INTA o a la Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar donde trabaja Cronopia) suelen apoyar a los sectores más vulnerables en sus conflictos, pero suelen también toparse con impedimentos de parte de los Estados provinciales, que tienden a favorecer a los

grandes propietarios de tierras. Hall en ese sentido advertiría acerca de concepciones del estado como un ente homogéneo y unitario. Para él, el estado es una formación contradictoria, con diferentes modos de acción, que está activo en muchos lugares distintos: es pluricéntrico y multidimensional (Hall, 2010a: 195).

### **1.2.2 La agroecología como respuesta al uso extensivo e intensivo de herbicidas**

En este apartado se intentará reflexionar acerca de la práctica y la promoción de la agroecología como respuestas al uso extensivo e intensivo de los herbicidas en las tecnologías agrarias. Para ello, se indagará en las características de la producción agrícola nacional y en las concepciones acerca de la tecnología agrícola en las que dicha producción se sustenta.

De acuerdo con Amalia Leguizamón (2014), en Argentina, la tecnología –para este caso, las semillas biotecnológicas y los plaguicidas– se considera la herramienta más eficiente de controlar la naturaleza e incrementar la producción agrícola. La innovación tecnológica es vista como un camino seguro hacia la modernidad y el progreso. Por extensión, la contaminación que podría causar el uso o abuso tecnológico, para la autora, no se percibe como un problema nacional, sino que es vista como un problema de las grandes ciudades; la contaminación tecnológica se percibe como ajena al ámbito del “campo” (un espacio asociado a la vida en la naturaleza, el aire limpio, y no asociado a la tecnología).

Más allá de las percepciones sociales, el incremento exponencial en el uso de plaguicidas que acompañó la expansión sojera de los últimos 25 años ha provocado importantes impactos ambientales al producir contaminación de suelos, aguas superficiales y subterráneas y aire, a la vez que causa la intoxicación de seres vivos, inclusive de las poblaciones de áreas rurales, que concentran más de 12 millones de habitantes en Argentina (Arancibia *et al.*, 2018). Autores dedicados a estudiar el impacto ambiental como Verzeñassi (2014), Natali Bernardi *et al.* (2015) o Tomás Mac Loughlin *et al.* (2017) señalan que el glifosato tiene probadas capacidades biocidas –que destruyen seres vivos– y que propicia la aparición de cáncer, alergias, daño genético y otras afecciones graves. Un informe de la Agencia Internacional para la Investigación del Cáncer (IARC) de la Organización Mundial de la Salud (OMS,

2015) indica que el glifosato “puede provocar cáncer en seres humanos”. Los marcos regulatorios que deberían proteger a la población de las fumigaciones terrestres o áreas son débiles o no suelen ejecutarse. Al realizar trabajo de campo para esta tesis he personalmente escuchado testimonios de primera mano que atestiguan que los trabajadores rurales manipulan glifosato sin protección, la población lo inhala cotidianamente, y va a la escuela o convive a veces a menos de 100 metros de donde se almacena o se fumiga esta polémica sustancia, como lo hacen Estelita y Eugenio que sienten que tienen soja “hasta en el baño”, o Pablo y Eugenio que lo utilizan sin resguardo. “Esa ropa de astronauta [en relación al equipo de protección personal para la aplicación de agroquímicos] es de putos”, me explicó Pablo una vez mostrando cómo la masculinidad hegemónica y sus sentidos también inciden en la percepción de riesgos y prácticas de cuidado asociadas a ellos. Esto será desarrollado en el capítulo 4.

De acuerdo con el Ministerio de Salud nacional, sólo en el 10% de los establecimientos agrarios del país se protege debidamente a quienes aplican plaguicidas. Siguiendo la información del mismo organismo, la información disponible no da cuenta de la magnitud real del impacto de los plaguicidas en la salud de las personas y el ambiente. Según Pórfido, en el país no existen políticas sanitarias que enfrenten la gravedad del problema “y los sistemas de vigilancia existentes tienen importantes subregistros, subdiagnósticos y subnotificaciones por desconocimiento en la población, déficit en los equipos de salud para la detección, manejo y prevención, burocracia y otras razones” (2013).

Mariano Jäger *et al.* (2016) explican que hay una gran brecha entre lo que puede considerarse un riesgo socialmente inaceptable que pretende ser erradicado, y un riesgo ambiental aceptado que pretende ser controlado a partir de la aplicación de una serie de mecanismos o normas de seguridad y control. Advierten que la tecnología aplicada en la actividad agropecuaria se desarrollan bajo el criterio de búsqueda tecnocrática de la eficiencia desde el punto de vista económico, es decir que “su racionalidad está basada únicamente en la búsqueda del beneficio microeconómico y no repara en aspectos sociales o ambientales” (Jäger *et al.*, 2016). De acuerdo con Lantieri *et al* (2009) el ámbito rural configura un escenario complejo en cuanto a riesgos de salud y ambientales, en el que la población sufre una gran vulnerabilidad y una continua exposición. Asimismo, señalan que Argentina reporta

una elevada incidencia de intoxicaciones agudas causadas por plaguicidas y creen que pueden ser atribuidas a la ausencia de legislación y de herramientas de control para cumplirla; a deficiencias educacionales que generan escasa percepción de riesgos; a falta de comprensión de las pautas de alerta de los productos; al uso de productos prohibidos en países industrializados; y a la ingesta de agua y alimentos contaminados. La proximidad entre los campos fumigados y las viviendas familiares de los trabajadores rurales (como en el caso de las viviendas de Estelita y Eugenio, y de Pablo su primo) implica que, una vez terminada la jornada laboral, la exposición tenga probabilidades de prolongarse. En muchos casos, la familia del productor mediano aporta su propia mano de obra, lo que trae aparejado una exposición ocupacional y para-ocupacional de todo el grupo familiar. Esto conforma grupos sociales altamente vulnerables, integrados, por ejemplo, por mujeres en edad fértil y por niñas y niños en todas sus etapas de crecimiento (Lantieri *et al.*, 2009). En ese sentido, no hay que olvidar a la joven pareja de Pablo, embarazada y que perdió un bebé a los cinco meses de gestación mientras vivía en una estancia donde él laboraba.

En parte, en respuesta a este complejo escenario de vulnerabilidad y exposición a riesgos contaminantes es que surge el grupo de promoción de agricultura agroecológica en La Laguna. Es protagonizado por mujeres que, en mayor o menor medida, acaban cuidando del conjunto de la población rural, del ambiente y de sus hijos, como se desarrollará detalladamente a continuación y en el capítulo 5.

### **1.3 La promoción agroecológica y su propuesta moral como fuente de agencia femenina**

El trabajo de Marina y Cronopia con las huerteras agroecológicas de La Laguna podría pensarse como un proyecto civilizatorio (Norbert Elias, 1990) y, a la vez, alternativo al modelo productivo hegemónico. Lo civilizatorio para el autor es entendido como la interiorización bajo la forma de un mecanismo de autocontrol individual ejercido sobre las emociones y las pulsiones que antes se imponían desde el exterior. En este caso, será comprendido como el proyecto moral que busca modificar las propias percepciones de las participantes sobre los “ascos”, “los gustos” –frente a la “comida”, las “verduras”– y “lo deseable” y “lo justo” -en

relación con las propuestas de cuidado verde ideológico-intensivo de las coordinadoras, por ejemplo, que claman por formas de producir agricultura sin contaminar a las poblaciones cercanas ni a los alimentos producidos-.

Propongo seguir a Didier Fassin (2009; 2013) a la hora de pensar los juicios morales en torno a lo deseable y lo justo. El autor explica que los sentimientos morales y los lenguajes que los expresan no pueden ser conceptualizados a partir de dicotomías a priori tales como bueno/malo, sino que la significación política de dichas emociones debe ser entendida en el marco de contextos históricos y sociológicos determinados. Es específicamente en el marco de la sojización del campo argentino que se propone comprender el alcance y los efectos de la agroecología como proyecto de alternativa moral impulsado por las mujeres de La Laguna. Este proyecto de alternativa moral combina “viejas” obligaciones morales (Émile Durkheim, 1906) en torno a los deberes, ideales, obligaciones y deseabilidad relativa a lo “femenino” (vinculadas con el cuidado) pero, desde la perspectiva de esta tesis, estas obligaciones morales son también fuente de agencia y no sólo de mandato. En ese sentido, el proyecto de alternativa moral que analizo presenta, en simultáneo, obligaciones y razonamientos morales. Es decir la puesta en discusión –y práctica– moral que propulsa el modelo productivo hegemónico en la pampa argentina no sólo produce normas impuestas, *deberes-ser* y miedo a la sanción, si no también razonamientos morales y subjetividades particulares frente a problemas morales.

Siguiendo estas líneas de interpretación situada, la promoción de la horticultura agroecológica en La Laguna es un fuerte dinamizador del modelo productivo como problema moral. Esta fuerza se monta sobre el sentido de lo femenino relativo al cuidado dentro de la visión de las nativas y los nativos, que coloca a las mujeres como seres con virtudes superiores, beneficiarias de un estatus superior (tal como en el caso que describe Abu-Lughod, 2013). Sostener este estatus, sin embargo, implica reactualizar y respetar el código de honor local, es decir, los deberes –y posibilidades dadas por ese estatus– que implica el cuidado. En tanto sujetos y objetos de taxonomías morales (Michael Herzfeld, 2013), las coordinadoras y huerteras del grupo de promoción agroecológica son clasificadas (y, a su vez, se autclasifican) de acuerdo a una serie de criterios morales de evaluación pública de

los comportamientos, que otorgan o niegan diferentes grados de conformidad respecto del código de deberes y oportunidades que brinda *cuidar*.

A continuación se presentarán cuatro momentos de despliegue de agencia moral a partir del cuidado, todos relacionados con la promoción de la horticultura agroecológica en La Laguna (que se suman al momento de la convocatoria ya descrito al comienzo de este capítulo): el control, la feria, las capacitaciones y los encuentros de coordinación. Describiendo los momentos de despliegue de agencia, quedará explicitado que la agencia moral es también una agencia política. Aunque el universo moral es inseparable del resto de los universos de la vida social, a fines analíticos en este capítulo resaltaré solamente asuntos relacionados con el universo moral aunque sean inseparables de otros en la vida social.

### **1.3.1 El control y la certificación social agroecológicos**

Cronopia se levanta temprano esa mañana. Toma unos mates, se come dos mandarinas, riega las plantas de su patio y revisa su correo electrónico. Le escriben amigos que tiene en todo el país –varios y varias militantes de diversas organizaciones sociales– y desde la sede central de la Secretaría Nacional de Agricultura Familiar donde trabaja. Los “porteños” quieren que implemente nuevos mecanismos de encuesta y evaluación de las huerteras de la feria de La Laguna. Justo hoy le toca ir al campo de las hermanas González. Va a ver cómo funciona. No confía mucho en las constantes propuestas de innovaciones que llegan desde Buenos Aires. Agarra su bicicleta pintada de violeta y decorada con flores –que contrasta con las bicicletas discretas de sus vecinos– y se dirige desde su casa (que está en el casco histórico de la ciudad) hasta la estación de servicio lindante con la ruta. Allí va a dejar la bicicleta y “hará dedo” hasta cerca del campo de las González.

“Hacer dedo” (o *autostop*), como tantas otras cosas que hace Cronopia, no es frecuente en el distrito. Cronopia llama mucho la atención en La Laguna, incluso por su aspecto: con su ropa colorida y su cabello colorado furioso de henna. La entrada de su casa es la única con frente de colores. Las paredes de las medianeras exteriores tienen escritos poemas con letras gigantes y en la puerta principal hay una frase pintada de una canción del cubano Silvio Rodríguez. Por todo esto, probablemente, cuando una profesora de literatura de un secundario de monjas de la ciudad les



explicó a los estudiantes qué era un cronopio<sup>57</sup>, según Cortázar, un alumno le dijo: “Ah, un cronopio es como la señora de pelo rojo de la bicicleta con colores”. Es conocida por su extravagancia en la ciudad y por eso en esta tesis la llamo así.

Cronopia nació en un pequeño pueblo del distrito. Es hija de “gente militante de izquierda”. Antes de que ella naciera, su padre, propietario “de campo”, era una especie de encargado de relaciones públicas del teatro del Partido Comunista. Tras una experiencia temporal de residir en la capital del país, él volvió en un “exilio interior” al campo donde había nacido, en los años sesenta, cuando Buenos Aires empezaba a convulsionarse. En la adolescencia, Cronopia estudió en la escuela católica privada más tradicional del distrito y durante algunos años fue militante del Partido Obrero y luego de la Izquierda Unida. En el presente entiende su militancia desde su trabajo con los agricultores familiares y con un grupo de teatro comunitario -al que haré referencia en el próximo capítulo-.

Hoy tiene más de 50 años, viaja semanalmente a Buenos Aires y La Plata a ver a sus hijos que estudian allí, y aprovecha para tomar cursos sobre terapias alternativas, asistir a la psicóloga y a encontrarse con sus jefes en el Ministerio de Agricultura y con compañeros de diferentes organizaciones sociales. En su temprana juventud estuvo un año casada con un gran empresario cerealero de la zona y, luego, con un ingeniero que estuvo a cargo de la construcción de los barrios sociales de Nueva Ciudad, en el área más estigmatizada. Actualmente no tiene pareja. Parece sentirse más libre que muchos de sus conciudadanos. Pudiendo haber tenido otras vidas, más clásicas, se divorció hace muchos años y es parte de su cotidianidad usar la bici y hacer dedo hasta lo de las González.

Dentro de esa cotidianidad, Cronopia dedica mucho tiempo y energía a la promoción agroecológica dentro de su comunidad. Como coordinadora de las huerteras, parte de sus responsabilidades es controlar que lo producido no tenga plaguicidas agrotóxicos. Por eso viaja cada cierto tiempo a cada uno de los campos donde producen las feriantes. A diferencia de los controles de certificación de la

<sup>57</sup> Los *cronopios* son personajes de una serie de cuentos del libro *Historias de cronopios y de famas* (1963) del escritor argentino Julio Cortázar. “Un cronopio es un dibujo fuera del margen, un poema sin rimas”, en palabras de autor. En general, los cronopios se presentan como criaturas ingenuas, idealistas, desordenadas, sensibles y poco convencionales, en claro contraste con los *famas*, que son rígidos, organizados y sentenciosos; y las *esperanzas*: simples, indolentes, “bobas”, ignorantes y aburridas.

agricultura orgánica, la agroecología propone realizar una certificación social. En el primer caso los costos de certificación actúan como barreras para los pequeños agricultores a la hora de insertarse en el movimiento orgánico donde la labor certificadora viene desarrollada fundamentalmente por entidades privadas de reconocido prestigio a nivel internacional. Los costos de certificar productos agrícolas impactan como sobrecosto para los productores de los países exportadores, en lo que algunos han nombrado como “biocolonialismo” (Laura Gómez Tovar *et al.*, 2000). En cambio, la agroecología se centra en la confianza personal y de la comunidad, los saberes locales, el valor de la diversidad ecológica y la justicia social; por todo esto, sus sistemas de certificación están basados en el control que realizan los propios agentes implicados de manera directa en el proceso de producción.

Un día como otro, Cronopia visita la huerta de las hermanas González. Charla con ellas, ve cómo cuidan sus producciones de las plagas y comprueba que no utilicen pesticidas sintéticos. Aunque probablemente nunca se haya pensado de esta forma a sí misma, Cronopia es una especie de policía de la moral agroecológica. Sabe que sus “criminales” son distintos a los del campo hegemónico (cuyo peligro son las plagas y no los químicos) pero aun así debe verificar las prácticas productivas de las mujeres con las que trabaja.

Las hermanas González tienen unos 60 años y son casi las únicas propietarias de sus tierras dentro del grupo de feriantes. El abuelo de ambas trabajaba en el campo de unos ingleses y su abuela era su lavadora en una estancia a principios del siglo XX en La Laguna. Isidora González está casada y vive con sus hermanos solteros, Jorge y Alicia, con quienes concurre a la feria. De chica, Isidora cuidaba a Marina, la coordinadora de la escuela rural, ya que eran vecinas de campo. Casi 40 años después, la “niña” la convenció de que se acercara a vender su producción a la feria. “Con todo lo que tengo que hacer, qué voy a ir a la plaza”, le dijo Isidora. “Fuiste por todo lo que la querés a Marina”, la increpó jocosamente su hermana. José, el hijo de Isidora, es trabajador rural de agricultura convencional en la pequeña chacra de la familia y presta servicios a *pooles*. No le convencen los asuntos de su madre, sus tíos y Cronopia. Detiene su jornada a media mañana y toma unos mates mientras mira de reojo lo que hacen la coordinadora, su madre y su tía en el invernáculo. Hablan de una técnica en base a cenizas que se usa para ahuyentar unos bichos. El problema que las “señoras” le plantean a Cronopia es que todas las plagas

se les vienen encima cuando fumigan con herbicidas alrededor del invernáculo agroecológico.

–Los bichos no son tontos y se vienen donde no hay “remedio” –dicen ellas.

–El sistema te obliga a sembrar con siembra directa –contesta muy firme el hijo de Isidora sin que nadie le pregunte–, si no, no te dan los rindes<sup>58</sup>. El campo [en referencia a la agricultura convencional] es lo único que levanta el país –explica con orgullo y pone su cuerpo firme como un soldado patriota.

José se sube al tractor y se va. Pasa a buscar a su primo menor que acaba de llegar de un distrito cercano adonde se fue como trabajador rural temporario por unos meses. Juntos emprenden camino hasta una estancia a varias hectáreas de distancia, adonde también trabajan prestando servicios de fumigación. Cronopia invita a las hermanas González a la próxima capacitación que se hará en la escuela secundaria rural. Discutirán temas relativos al control natural de plagas. Alicia pone una cara rara. Cronopia es muy perceptiva y advierte el gesto.

– ¿Qué pasa, Alicia? –le pregunta.

– ¿Puede ser que mi sobrino esté envenenando? Por su trabajo... Cada vez que voy a nuestras capacitaciones vuelvo mal, pensando cosas feas.

Su hermana pone cara de desaprobación. Cronopia se pregunta si la obediencia de las hermanas González tiene que ver con los beneficios económicos que la soja le brinda a la familia, porque el dinero que ellas ganan en la feria es mucho menos que lo que obtiene la familia en la producción convencional. Pero no. A las hermanas González, la agroecología les trae dudas mucho más complejas emocionalmente.

–Ustedes saben los daños que traen los “remedios” –les dice Cronopia seria pero también angustiada. Ella vio crecer a José. No puede verlo *simplemente* como un “asesino”, como plantean algunos de sus compañeros del Ministerio en Buenos Aires.

Para Cronopia es muy difícil cumplir con el rol de “policía agroecológica”. A una huertera que tenía 600 gallinas encerradas la acusaron de ser no-ecológica y no le permitieron seguir vendiendo huevos en la feria.

<sup>58</sup> Expresión que significa “rendimiento” o dinero obtenido por una actividad agropecuaria.

En el campo el *deber ser* normativo consiste en realizar trabajo esforzado, y este deber ser tiene efectos tanto en la producción convencional como en la agroecológica. Sin embargo, cada perspectiva de producción pone en juego diferentes ideas y realidades en cuanto a lo deseable y lo peligroso: El razonamiento moral, fruto de la disyuntiva entre usar o no usar “remedios”, las pone a todas en una situación incómoda. José, de hecho, siempre las increpa con que “pueden producir lento, poquito y sanito porque son mujeres”. Su teoría nativa repara en taxonomías morales que, por un lado, asocian a mujer-madre con cuidado y a cuidado con una evaluación y clasificación de los agroquímicos como peligrosos. Al mismo tiempo, José infantiliza a su madre y a su tía –aunque lo doblen en edad; por su condición de “mujeres”– usando diminutivos y resaltando que no tienen urgencias productivas reales, por eso se pueden dar el lujo de *cuidar* su huerta agroecológica. José tiene bastante razón (ellas se dan “el lujo de cuidar” y su urgencia productiva es menor que la suya, o simplemente es diferente) pero hay algunas cosas que no tiene en cuenta. *Cuidar* no es sólo un lujo para Alicia e Isidora. Les brinda también *poder*, prestigio social –salen habitualmente en los medios hegemónicos locales junto con el grupo de huerteras gracias a las gacetillas que envía Cronopia– y posibilidad de intentar cambiar un poco lo que comen y lo que respiran. Sin embargo, como se desarrollará en el capítulo 5, su cuidado *verde* es *pragmático* y no *ideológico-intensivo* y mediatizado como el de Cronopia. Poco les interesan las ideas ligadas al cuidado del medioambiente en términos abstractos. Les interesa la salud de sus plantas, la suya, la de su familia y sus vecinos y creen que a partir de prácticas concretas podrán cuidarla. Las discusiones, las teorías y la “política” no les parecen especialmente relevantes.



**Fig. 3.** Huertera trabajando con su hijo en el fondo de su casa en un pequeño pueblo del distrito.  
Fuente: La propia huertera.

### **1.3.2 La feria**

Es fin de mayo y sopla un viento frío en la plaza central de la ciudad de La Laguna. Debe haber menos de diez edificios con más de ocho pisos en toda la ciudad. El resto son casas bajas. Por eso el viento viene frío desde los campos y llena la plaza. Son las 8 de la mañana y Estelita, las hermanas González y sus compañeras feriantes –todas emponchadas– están bajando su mercadería y las mesas plegables de madera donde la exhiben. La gran mayoría se levantó hace varias horas. Los caminos de tierra que comunican los campos donde viven con la ciudad cabecera siempre están en mal estado y para llegar a la feria hay que andar despacio. Además, hay que levantarse temprano para terminar de cosechar las verduras o empaquetarlas. Mate en mano las feriantes charlan sobre sus hijas e hijos –los niños más chicos duermen en los autos a veces o en su regazo, cubiertos por mantas de lana–, charlan sobre sus nietos o sobre la cantidad de milímetros que cayeron con la última lluvia. Arman sus mesas de madera, ponen los manteles verdes obtuvieron gracias a un financiamiento estatal que Cronopia consiguió para el grupo, y se ponen ellas mismas delantales verdes que las identifican como huerteras. Exponen sus productos, todos al mismo precio, tal como lo resolvieron en la reunión de coordinación. Los precios nunca

están escritos. Siempre se “dicen” a los clientes. Mucha verdura queda en los cajones de madera o de plástico en los que llegaron. Los huevos van sobre la mesa, igual que las conservas de fruta, las macetas pintadas a mano y la balanza personal que cada horticultora utiliza para pesar los productos.

A las 8.30 h las clientas comienzan a llegar. La gran mayoría tiene más de 40 años, son vecinas del “centro”. Muchas vienen porque se han enterado que estas verduras tienen “gusto” y son más “sanas”. Estelita, que es muy activa y desenvuelta, se lo cuenta a cada cliente que ve. Mirta, una huertera correntina, es super tímida y está aprendiendo a lidiar con eso de conversar con clientes y con llevar las cuentas a la hora de cobrar. Hace más de diez años dejó la secundaria en primer año para escaparse con su novio. Desde entonces ha vivido de campo en campo. Cronopia y Marina consideran su presencia como una victoria. “Empoderar” a una mujer tímida del “interior del interior”, como la provincia de Corrientes, les parece un “doble empoderamiento”. A Mirta le sigue temblando la voz al hablar y le cuesta sostener la mirada con desconocidos después de dos años de feria, pero sigue firme ahí, cada 15 días.

La gente comienza a hacer cola en los puestos. Uno de los más concurridos es el de las hermanas González. Como hacen conservas y tienen más producción que otros puestos –por ser las únicas propietarias– su puesto es el más llamativo, y la gente quiere comprar ahí.

Son las 10.30 h y los puestos siguen vendiendo. La feria no tiene horario de finalización: termina cuando se terminan los productos o cuando quedan pocos. Esto sucede a menudo ya que las productoras no pueden producir tanta cantidad como se demanda porque no tienen tierras propias. Tal como quedaron en la reunión de coordinación, Cronopia las mira a todas sugiriendo que es momento de bajar los precios, tratar de vender lo más que se pueda y evitar quedarse con productos sin vender. Quieren que la gente se los lleve como sea.



**Fig. 4.** Feria quincenal en la plaza central de La Laguna. Fuente: Johana Kunin.

### 1.3.3 Las capacitaciones

Cronopia, Marina y otros y otras docentes de otras escuelas rurales de alternancia del noroeste de la provincia se han reunido con un ingeniero agrónomo del Ministerio de Agroindustria de la provincia de Buenos Aires para que se dicte en 2017 un curso de horticultura agroecológica en La Laguna. Él trabaja en la sede central en La Plata pero es proveniente de una provincia del norte argentino. Su impronta de hombre amigo del “campo” y del “interior” lo hace ser adorado por docentes y productores que lo invitan a asados y meriendas copiosas con comidas caseras cada vez que viene a La Laguna. El curso que él dicta fue aprobado por el Ministerio y se dictará una vez por mes, durante nueve meses, en la escuela rural. Allí concurren en cada clase un número variable entre 20 y 40 estudiantes: docentes rurales y productoras y productores de toda la región. El ingeniero proyecta *powerpoints* con fotos de plantas, malezas y bichos. Enseña que también hay “benezas”, es decir, malezas buenas que pueden proteger la producción hortícola. Esta información se enfrenta con la visión moral que presenta al glifosato desmalezador como héroe agrícola y aporta a la reputación agroecológica, donde la convivencia de lechugas y “benezas” es algo deseable y productivo. Lo mismo

sucede cuando se brinda información respecto de ciertos insectos. “Ahora sé que hay algunos bichos a los que no hay que matar”, dice Isidora.

Al mediodía toda la gente del curso de capacitación come en el comedor de la escuela, una vez que terminan de almorzar los alumnos. El grupo de cada localidad trae algún plato casero para compartir. Así, en la clase o en las comidas, unos aprenden de las experiencias de los otros. Muchos de sus abuelos producían como ellas, de forma agroecológica, pero la generación de sus padres creció trabajando en el campo con la soja transgénica y el glifosato. Hay mucho de observar la naturaleza y cuidarla de otra forma que se ha extraviado en el camino. Además, quienes practican la agroecología hoy son minoría en los distritos. Son vistos como díscolos que producen sin “remedio”. Acá pueden hablar entre pares sin ser mirados con sospecha o desprecio.

Estelita termina su empanada y dice: “Antes de esto no se hablaba. Escuché de los químicos y yo los aceptaba y no los usaba. En la secundaria nos decían que los químicos eran para el campo, no para la huerta. Acá, de grande [tiene 30 años], aprendí que a las lechugas les ponen también químicos. Ahora si como algo que no produzco yo, como *con idea*<sup>59</sup>, con desconfianza. Me marca este curso. Te hace *clíc*”. La noción de comer “con idea” de Estelita influirá, por ejemplo, en las elecciones nutricionales que toma a la hora de alimentar a su hijo. El curso también la hará repensar que pasó con el embarazo que la mujer de su primo Pablo perdió. Estelita ahora sospecha que el feto no sobrevivió debido a las aspersiones de glifosato que realizan donde ella vive. Eso le produce dolor y miedo por su hijo. La “idea”, los ascos y los miedos por los productos no agroecológicos que sienten Estelita y sus compañeras son parte de un nuevo universo moral. Este nuevo mundo de sentidos y sensaciones que se abrieron con la información es fuente de su agencia a partir de los cuidados como muestro en esta tesis.

Otro tema recurrente en este proceso de construcción de sujetos con nuevos sentidos morales son las ideas en torno al trabajo y al esfuerzo como opuestos de la vagancia. Mientras que para muchas personas de La Laguna quienes practican la agroecología son “vagos” que no quieren usar tecnología, cultivar grandes extensiones de tierra ni ganar más dinero o “progresar” (en el sentido de asociar su

<sup>59</sup> Con desconfianza.



temporalidad con nociones de “futuro” y “avance”), la capacitación les devuelve a las y los productores la dignidad de que son hijos de su esfuerzo y su trabajo. Los posiciona con dignidad en tanto les permite ver el esfuerzo que significa su trabajo agroecológico y, al mismo tiempo, invierte el esquema trabajo/vagancia, como se desarrollará con más detalle en el capítulo 5.

En otra clase del curso, una representante de la cátedra de Soberanía Alimentaria de la Escuela de Nutrición de la Universidad de Buenos Aires brinda una charla sobre alimentación y salud. Luego de escuchar la charla, Micaela, una de las huerteras, levanta la mano y comparte su opinión: “Acá la gente no hace huerta por comodidad; por haragana. No hacen huerta porque *está baja la tierra*<sup>60</sup>. Si hasta dejan las semillas de [el programa] Prohuerta tiradas. La gente va a lo fácil: come paquetes. Les es más fácil comprar comida que tener trabajo de huerta. Para ellos [trabajar en la huerta] es ir para atrás”. Micaela discute así con la perspectiva que la presenta a ella como “vaga”, por no usar “remedios”, y, a la vez, se sitúa en el presente y en el futuro, criticando a quienes acusan a la agroecología de estar “en el pasado”, de oponerse al “avance” tecnológico. A través de estas intervenciones se puede ver cómo se recrean nuevos sujetos morales con capacidad de agencia basada en cuidados. Esta conciencia y valoración del “esfuerzo” propio de Micaela, valoración que expresa de manera pública y colectiva, influye en sus prácticas productivas, y se constituye como una práctica radicalmente opuesta a la práctica hegemónica del mar de soja donde vive.

#### **1.3.4 Los encuentros de coordinación**

Son las 7 de la tarde de mediados de agosto en la ciudad de La Laguna. Marina pone agua para el mate y espera a las horticultoras. Muchas llegan con sus hijos más pequeños que jugarán con su propia hija. Unos viven en los campos, otra en la ciudad cabecera. Son amigos, se ven un sábado cada 15 días en la feria. Las mujeres toman mate, comen tortas que han traído e intentan hablar sobre los acuerdos de precios de la feria y sobre algunos “problemas de convivencia” entre

<sup>60</sup> Émicamente que la “tierra está baja” significa que quien la trabaja se “re-baja” o “rebaja” al nivel de la tierra, es decir; desciende en jerarquía. Otra razón por la que los residentes en los campos no hacen ya huerta para autoconsumo es que a muchos de sus empleadores les parece que ellos no trabajarán lo suficiente para ellos, si tienen huerta.

ellas. Marina escucha una conversación entre Viviana y Marta, dos huerteras que cuentan cómo les cuesta ponerle precio a lo que siempre regalaron. “Ustedes lo hacen con mucho esfuerzo, no lo tienen que regalar así”, las increpa Marina con cierta dulzura y culpa. Cronopia propone conversar formalmente y en grupo sobre el precio de lo que se vende. Alicia González dice: “Lo que uno hace en el campo es difícil de calcular [en términos económicos]. A las 9 de la noche alimento a los chanchos y tomo mate”. Así pone de manifiesto una idea que será recurrente a lo largo de esta tesis: intentar una separación entre lo público/productivo y lo doméstico/íntimo y afectivo es bastante infértil. La frontera entre esas esferas es difusa. ¿Dónde están los límites entre uno y otro universo? ¿Cómo calcular “racionalmente” un precio basándose en un trabajo que se realiza en el tiempo recreativo del “tomar mate”? Todas están de acuerdo en buscar los precios de las distintas verduras en algunas verdulerías de la ciudad antes del día de la feria y, luego, acordar para sus productos un precio promedio que sea más bajo. Las coordinadoras les recuerdan, como en cada reunión, que el precio debería ser “social” –es decir, más bajo que el mercantil– e idéntico para todas. Para la dinámica colectiva que intentan sostener, no es la idea que compitan entre ellas. Algunas mascullan por lo bajo. Otras ponen caras serias pero no dicen nada. Parece haber un desacuerdo silencioso. Durante el desarrollo de las ferias varias huerteras se han manifestado insatisfechas con que haya un precio único para los productos. Se lo han dicho en forma privada a las coordinadoras e incluso me lo han dicho a mí (como etnógrafa). Algunas creen que otras no juegan limpio y comunican oralmente a los clientes precios más bajos que el resto para vender más y más rápido. En la reunión de coordinación, en público, es decir, ante todo el grupo, no pueden decir las cosas que les molestan aunque las coordinadoras intentan “crear ese espacio”, como ellas dicen. Estelita sabe romper el hielo. Al menos un poco. Reformula el tema evitando hablar de precios bajos, y se refiere a los precios altos con un tono de orgullo y alegría: “Hay gente que nos dice: ‘Ustedes son agroecológicas, deberían cobrar más’, pero nosotras ganamos desde que plantamos la semilla”.

Hubo otro caso notable de control moral relativo a la agroecología y que no pudo resolverse desde la coordinación y fue el del llamado “huertero trucho”<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Trucho: falso, fraudulento.

Carlos era un hombre que tenía una verdulería y que además quiso venir a la feria a vender. Sus compañeras empezaron a sospechar que sus verduras no eran agroecológicas y se lo manifestaron de forma privada a las coordinadoras. Los controles que se realizaron desde la coordinación (como los mencionados en la sección anterior) fueron positivos, pero siempre quedó sobre él la desconfianza causada por el aspecto brillante y rojo de sus tomates, por ejemplo. No traía nunca acelga ni lechugas con agujeros. El sentido de la vista es fundamental para la construcción de los sujetos con universos morales alternativos, como este caso, en donde el aspecto de las frutas y verduras permite leer determinadas condiciones de producción. Como se contará en el capítulo 5, la lechuga con agujeros se convierte en síntoma de “salud” de la producción, de pertenencia al mundo moral agroecológico. El tomate demasiado rojo y “perfecto” es ícono de sospecha.

Por otro lado, esta tarde Milagros fue a lo de Marina a explicar a todas por qué no lleva productos a la feria hace unos meses. Cronopia la invitó porque piensa que es importante para la “grupalidad” que Milagros comparta lo que le ha pasado. Su marido cambió de trabajo y debieron mudarse a otra estancia, por lo que ella debió “mudar” su huerta. “[Los patrones de mi marido] nos dieron un terreno [para huerta] cerca de los eucaliptus con sombra y del gallinero. Por eso no estoy yendo”. Todas miran con pena y desaprobación. Saben que en esas condiciones es muy difícil producir y las entristece que una buena compañera esté en esa situación. La materialidad de la propiedad de la tierra incide de manera central en el *poder del cuidado*.

## **1.4 El apoyo a la agricultura familiar**

El apoyo a la agricultura familiar brindado por Marina y Cronopia a través de las actividades de convocatoria, feria, control agroecológico, coordinación y capacitación desde el apoyo al desarrollo rural de la escuela secundaria pública de alternancia y desde la Secretaría de Agricultura Familiar de la nación respectivamente, no fue algo novedoso del período de los últimos quince años. Sin embargo, durante este período las políticas de apoyo fueron nacional y reticularmente implementadas (Paula Juárez *et al*, 2015; Mariana Barros *et al*, 2009). Según Craviotti (2014), entre 2005 y 2015 varios países de la región latinoamericana

impulsaron un cambio de orientación dirigido a la recuperación de las capacidades estatales y a la promoción de una agenda de desarrollo más inclusivo, abriendo espacios para retomar y profundizar iniciativas previas orientadas a fortalecer la agricultura en pequeña escala. Según la autora, si en los años noventa, y en el marco general de políticas neoliberales, ya se habían generado algunos programas de apoyo de la población afectada por la eliminación de subsidios e instrumentos de regulación de los mercados – bajo el denominador común de “aliviar la pobreza rural”–, el contexto político entre 2005 y 2015 logra formalizar y jerarquizar la problemática de la agricultura familiar en la agenda pública. Entre los años 2004 y 2013, el Estado argentino generó estrategias y políticas para el desarrollo de la agricultura familiar, como la creación de ferias (Juárez *et al.*, 2015: 51), tal como la que se implementó en La Laguna. Sin embargo, la pequeña agricultura estuvo presente en las políticas públicas de forma errática y discontinuada.

La definición de agricultura familiar que se sostiene en este período desde las estructuras estatales tiene sus raíces en la definición generada en 2006 desde el Foro Nacional de la Agricultura Familiar. Más que en términos económico-productivos, se la conceptualiza como una “forma de vida” y una “cuestión cultural”, cuyo principal objetivo es la reproducción social de la familia en condiciones dignas, donde la gestión de la unidad productiva y las inversiones son realizadas por individuos que mantienen entre sí lazos de familia. A su vez, la mayor parte del trabajo es aportada por los miembros de la familia, la propiedad de los medios de producción (aunque no siempre de la tierra) pertenece a la familia, y es allí donde se transmiten valores, prácticas y experiencias valiosas (FONAF, 2006: 8 citada en Craviotti, 2014). De acuerdo a este concepto, será básico el rol asignado a la mujer como piedra del “arraigo” de la familia rural en los campos. Esta noción respecto del rol de la mujer se vuelve evidente en las prácticas e ideas de Cronopia, Marina y de muchos docentes de la escuela rural y serán desarrolladas con más detalle en el capítulo 6.

Asimismo, en este período se registró la incorporación de los agricultores familiares a la economía formal a través de su inscripción en el Monotributo Social Agropecuario (MSA). A partir de 2009 la inscripción dejó de tener un costo para el productor y lo comenzó a habilitar para emitir facturas, así como acceder a prestaciones de salud y previsionales, sin excluirlo de prestaciones sociales. Por lo tanto, la inscripción en el MSA es vista por sus promotores como un instrumento

generador de derechos (Craviotti, 2014). Como mostraré en el capítulo 5, el cuidado que llamo “global”, ejercido por Cronopia, implica en parte la colaboración en cuestiones impositivas, ya que los trabajadores de los campos no suelen tener la tecnología, conexión ni conocimientos necesarios para ejercer los nuevos derechos de los que son sujeto.

Tal como explica Craviotti (2014), una mayor institucionalización del apoyo a la agricultura familiar se da en 2008, con la creación de la Subsecretaría de Desarrollo Rural y Agricultura Familiar (en 2009 devenida Secretaría). Es justamente Cronopia, una de las mujeres protagonistas de esta etnografía, la delegada regional de la Subsecretaría para La Laguna. En 2009, a nivel nacional se creó el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca, antes era una secretaría dependiente del Ministerio de Economía. La iniciativa de crear un apoyo a las huerteras a partir de la feria y de la provisión de herramientas y capacitaciones, entre otros elementos, se enmarca, en parte, en el trabajo realizado por la seccional de dicha Secretaría/Ministerio en La Laguna.

Una de las dificultades de los agricultores familiares es la comercialización de su producción, dado que disponen de poco volumen de producción (en el caso de las huerteras, por no ser dueñas de las tierras donde producen; reciben porciones de tierra residuales y pequeñas) y sufren de discontinuidad productiva (en invierno, o tras condiciones climáticas o ambientales adversas –cuando pasan aviones fumigadores, por ejemplo– pierden su producción). Otra dificultad común es la falta de infraestructura; varias huerteras a veces no tienen cómo llegar a la feria porque el único colectivo inter-distrital no quiere llevarlas con sus verduras “sucias” y no tienen transporte propio (y si lo tienen, lo usan sus maridos para desplazarse hasta los campos donde trabajan). Es habitual que los agricultores familiares mantengan relaciones desiguales con los intermediarios, que carezcan de información sobre los precios, entre otras cuestiones por las que no pueden vender en los canales de producción empresarial.

Para intentar paliar esta serie de adversidades, Cronopia y Marina buscaron alternativas de comercialización como la feria. Las ferias, además de colaborar en enfrentar estos problemas materiales, son espacios donde se generan otras relaciones y prácticas sociales que exceden las mercantiles. Según el INTA, en las ferias se promueve el crecimiento y la mejora de la autoestima de los feriantes, los

productores obtienen nuevas capacidades en el intercambio comercial, se aporta a la construcción de una identidad colectiva y se desarrollan procesos organizativos que, en definitiva, fortalecen a todo el sector agrícola (Barros *et al.*, 2011 citado Juárez *et al.*, 2015: 65). Actualmente existen unas 500 Ferias de la Agricultura Familiar en el país similares a la de La Laguna. Sin embargo, Juárez *et al.* (2015: 69) señalan que, a pesar de las acciones de los últimos casi quince años, aún no se modificaron las condiciones materiales (la organización y distribución de las tierras; las formas de producción, distribución y comercialización de productos agrícolas, etc.) que sustentan y privilegian un sistema agropecuario orientado a las grandes empresas y las transnacionales.

## Conclusiones

En este capítulo se describió y analizó la agencia de las mujeres a partir de una práctica que implica cuidados de varios tipos: la promoción de la horticultura agroecológica en La Laguna. Se presentaron las actividades de las coordinadoras y participantes en cinco momentos distintos: la convocatoria, el control, la venta en la feria, la capacitación y las reuniones de coordinación. Se mostró de esa forma cómo desde formas colectivas se producen nuevos sujetos morales: qué cuestionan, qué riesgos agrícolas contemplan, qué miedos personales pueden tener; cómo resuelven, en definitiva, los problemas que aparecen durante el desarrollo y crecimiento de sus prácticas. En línea con la hipótesis central de este trabajo, se puede afirmar que las mujeres agencian a través del cuidado con el objetivo de modificar su comunidad de diferentes formas.

Para comprender la real dimensión de las prácticas agroecológicas, se explicó el modo de producción agrícola hegemónico en La Laguna, y el contexto nacional durante las últimas décadas. Luego se enmarcó la promoción de la horticultura agroecológica dentro de un contexto nacional de promoción de la agricultura familiar.

A partir de los cuidados como fuente de agencia pueden pensarse identidades *en transformación* a pesar de (y gracias a) estar basadas en prácticas tradicionalmente generizadas. Reflexionar acerca de estas identidades nos permite pensar las

relaciones que se establecen, situadas, con modos globales extractivos de producir y paradigmas circulantes alternativos a ellos, que se tornan disponibles.

## **CAPÍTULO 2: AGENCIA A PARTIR DEL CUIDADO EN UN GRUPO DE TEATRO COMUNITARIO**

El objetivo de este capítulo es continuar describiendo y analizando etnográficamente la agencia de las mujeres de La Laguna particularmente a partir de las prácticas de un grupo de teatro comunitario, donde algunas residentes de las áreas marginalizadas se reúnen desde 2004 para construir obras de teatro con temáticas que hablan sobre aquello que consideran “sus problemas”. Estos encuentros en torno al teatro ponen en juego lógicas de cuidado femenino *de amplio espectro*. Analizar estas lógicas permitirá reflexionar acerca del cuidado como herramienta para la transformación de los *barrios* y para la emocionalización y la espiritualización del cuidado y el auto-cuidado femenino. Es a través de estas experiencias colectivas que las vecinas-actrices se construyen como sujetos políticos.

Para comprender estos procesos de construcción se presentará las actividades de las coordinadoras y participantes del grupo durante los ensayos, las presentaciones en público de las obras y los viajes que el grupo realizó. Por otro lado, para comprender la dimensión de las prácticas del grupo, será crucial pensar la constitución y los significados asociados con Nueva Ciudad (nombre ficticio inspirado en el nombre real), el conjunto de barrios periféricos de la ciudad cabecera de distrito, que recibió a los migrantes rurales que fueron expulsados por el proceso de sojización al que me referí en el capítulo anterior.

Comenzaremos a acercarnos a la cotidianeidad del grupo observando con qué palabras y con qué imaginarios cuentan grupalmente a la hora de componer canciones.

### **2.1 Escenas y cantos colectivos de teatro comunitario**

Suena la melodía de “Bombón Asesino”, con ritmos de cumbia<sup>62</sup> popular y muy pegadiza:

<sup>62</sup> La cumbia argentina es un subgénero de la cumbia propio de Argentina. Junto al cuarteto cordobés conforman la "movida tropical" argentina y son muy populares entre diversas capas sociales.



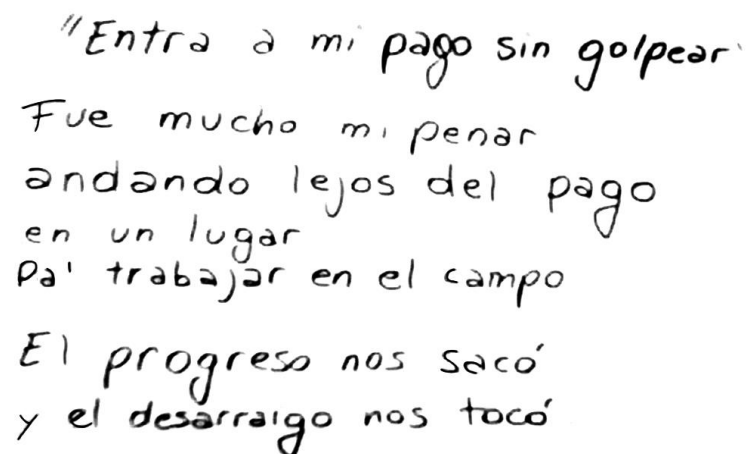
Venimos a contarte la historia/ de este nuestro barrio distante/ venimos para contarte de dónde/ llegamos para crear nuevos lazos./ Nadie nos trajo,/ vinimos por un techo y trabajo,/ sentimos que esta es nuestra tierra/ aunque venimos de otros lados./ Es por eso que unidos estamos,/ unidos cantamos,/ es mejor que caminar separados,/ construir aquí lo que soñamos”. Los que cantan colectivamente son un grupo de mujeres y hombres integrantes del grupo de teatro comunitario de La Laguna. Con este tipo de letras defienden sus “nuevos lazos”, su manera de estar unidos, y responden y discuten con los estigmas que pesan sobre todos los habitantes de las zonas marginalizadas, a quienes se tilda socialmente de “villeros<sup>63</sup> traídos del conurbano bonaerense<sup>64</sup>.

Cronopia es la directora del grupo. Martín, es el coordinador de música. Luego hay varias y varios coordinadores de niños y adolescentes. Martín dice que es momento de practicar otra canción en el ensayo. Ahora cantan sobre la melodía original de “Entré a mi pago sin golpear”, una canción de folclore<sup>65</sup> popularizada en los años noventa por la conocida cantante Soledad: “Fue mucho mi penar, andando lejos del pago/ sin un lugar pa´[para] trabajar en el campo./ El progreso nos sacó/ y el desarraigo nos tocó”. La letra fue compuesta por todo el grupo de manera colectiva. Intenta explicar la migración de los campos hacia la periferia de la ciudad cabecera donde se erige el centro integrador comunitario (CIC) en el que ensayan. El “progreso” al que se refiere la letra de la canción es el supuesto “progreso” que prometía el proceso de sojización que se describió en el capítulo anterior y que les trajo (los “tocó”) “desarraigo” a las personas de las periferias urbanas.

<sup>63</sup> Villero: Término despectivo para referirse a habitantes de zonas marginalizadas que implica un isomorfismo entre espacio –la “villa”–, residentes y cualidades morales negativas. Los así designados pueden también autoidentificarse como “villeros” para revertir el sentido del término y darle una connotación positiva.

<sup>64</sup> Tal como explica Ramiro Segura (2015), conurbano y Gran Buenos Aires son categorías que denotan una realidad social y urbana que se articula de modo complejo con la imaginación geográfica de la Argentina. Ambas ideas se encuentran en una incómoda posición intermedia entre el interior del país y la gran metrópoli central, sin confundirse ni llegar a ser asimilados por ninguno de esos dos polos. En la actualidad, sin embargo, “ambas categorías forman parte del lenguaje cotidiano de la sociedad argentina y, más allá de no poseer un claro estatuto jurisdiccional, político y administrativo, remiten no sólo a una realidad geográfica sino también a un conjunto de imaginarios, significaciones y sentimientos. Mientras desde comienzos del siglo XIX las imágenes del verde, el silencio, la tranquilidad y el aire puro de las afueras y el suburbio se contraponían a la degradación urbana, durante la primera mitad del siglo XX, acompañando la acelerada expansión urbana, se transformaba toda una “geografía de la transgresión” y se consolidaba “una novedad destinada a larga vida: la asociación entre el delito, el desorden y el Gran Buenos Aires” (2015: 132).

<sup>65</sup> Folclore: música de autor conocido, inspirada en ritmos y estilos característicos de las culturas provinciales, mayormente de raíces indígenas y afro-hispano coloniales. Esta canción en particular es un tipo de folclore llamado chacarera, y es un ritmo de raíces africanas.



"Entra a mi pago sin golpear"  
Fue mucho mi penar  
andando lejos del pago  
en un lugar  
Pa' trabajar en el campo  
El progreso nos sacó  
y el desarraigo nos tocó

**Fig. 5.** Letra de canción manuscrita en un ensayo. Fuente: Johana Kunin.

El grupo comenzó a funcionar en 2004, convocado por personas del centro de la ciudad. En su mayoría está integrado por vecinas-actrices, niñas, niños y adolescentes. Es destacable la confluencia de distintas generaciones en escena y en los ensayos, donde conviven bebés con personas que pasan los 70 años. Los pocos varones adultos que coordinan o participan del grupo son vistos por la gente externa al grupo como varones feminizados. La expresión con la que suele describirse los indica que son “medio putos”; así es como émicamente son denominados (esto se analizará en el capítulo 4, apartado 4.3.3). Las participantes y coordinadoras suelen actuar en “ambos lados” de la ciudad y en otras partes del país (como Córdoba o Tandil, por ejemplo). A su vez, se considera parte del grupo a familiares de las participantes, como sus madres o hijos (pero no sucede con las parejas necesariamente). Es decir, son parte del grupo quienes acompañan cocinando, encargándose de cuestiones de logística en viajes, ayudando con el vestuario en las presentaciones, e incluso quienes juegan o solamente miran a sus parientes ensayar.

Llamativamente, en el día a día, se piensa poco en el público o en las repercusiones de las obras: más allá de que, al interior del grupo, el discurso sobre las motivaciones gira en torno a ideas sociales, como que “el teatro comunitario quiere transformar la sociedad”, lo que más se transforma con las actividades es,

evidentemente, la vida de las propias actrices-amateurs, tanto participantes como coordinadoras.

La primera obra que hicieron fue una versión de *Romero y Juliera*. Trataba la separación urbanística y simbólica entre el *pueblo* y los *barrios*, es decir, entre la zona más hegemónica y rica y la zona marginalizada, *Nueva Ciudad*. La obra parodiaba el clásico de Shakespeare con una historia en la que una chica del *barrio* se enamoraba de un chico del centro. “Ricos” y “pobres”, en vez de Capuletos y Montescos, eran los personajes que, a su vez, representaban a “los malos” y “los buenos”, viviendo unos de un lado y otros del otro de las vías del tren –línea que divide simbólicamente el espacio urbano del espacio periurbano de la ciudad cabecera de distrito–. “Tratábamos la discriminación, las diferencias, lo no aceptado por ser diferentes. Queríamos transmitir que todos podemos crear”, explica Martina, coordinadora del grupo y residente en el barrio, en un documental en el que la entrevistan. La segunda obra de teatro del grupo, sobre la cual se darán luego más detalles, giraba, entre otros temas, en torno al “género”. La tercera obra que el grupo hizo era acerca de la historia e “identidad” del *barrio*, cuyas canciones acabo de citar.

De manera muy sucinta puedo afirmar que el grupo de teatro comunitario tiene por objetivo hacer conocer los *barrios* –hacia adentro y afuera de sus límites–, para mostrar o “rescatar” (como dicen las personas del grupo), la “identidad positiva del *barrio*”. Los sentidos políticos de este “rescate” identitario se orientan, de manera bastante explícita, a discutir la estigmatización que sufren sus pobladores. También, y sobre todo desde el discurso de las coordinadoras, el grupo busca “crear consciencia” y reflexionar acerca de la “discriminación que se sufre” en los *barrios* y de temas más generales relativos al género, al sistema educativo o a la influencia de los medios de comunicación en la vida cotidiana. Los límites entre la realidad y la ficción se ponen en duda en las obras, se juega con ellos; así, las actrices-amateurs generalmente actúan de ellas mismas o de personajes muy parecidos a sus vecinos.

Hay un principio que define la organización del grupo: que no haya actores ni actrices protagonistas, y esa ausencia de jerarquías se presenta y se refuerza en el hecho concreto de que los cantos y las escenas colectivas tienen mucha relevancia dentro de las obras, y suelen tener la función de comunicar las ideas principales.

A continuación, describiré el proceso de constitución del *barrio* y sus principales características urbanísticas y poblacionales. Esto permitirá comprender mejor la importancia de los temas que se representan y se denuncian en el grupo de teatro comunitario, y ver de qué modo los procesos de creación colectiva y de representación artística contienen sentidos políticos y aportan en los procesos de subjetivación.

## 2.2 Nueva Ciudad: el barrio como contracara de la sojización

Detrás de la vía hay otro modo de vida,  
se toma lo que hay,  
se da sin que se pida.  
Se arranca desde cero,  
cualquiera es el hornero  
cuando es fuerte la tormenta y te deja sin alero.  
Se junta lo que el otro lado tira.  
Se limpia la mugre que se transpira,  
se calla lo que no puede arreglarse,  
se sufre cuando te golpea la vida.  
Detrás de la vía  
hay tipos que te pegan, que te curran<sup>66</sup>, que te violan  
y hay minas<sup>67</sup> que te entregan hasta lo que no se roba.  
Se baila cumbia y quarteto<sup>68</sup>,  
se vive y se muere con lo puesto,  
se come y con suerte, si se cobra,  
se sale tempranito para obra<sup>69</sup>.  
Detrás de la vía  
se corre en bicicleta y te frena la policía.  
La noche con fiesta se nos hace día.

“Detrás de la vía”, canción compuesta por residentes del pueblo y del *barrio*

Un día mi pareja vino a visitarme a campo. Le indiqué que bajara de la combi que lo traía desde Capital en la vieja estación de tren (semi-abandonada), que cruzara las vías y que me encontrara en Nueva Ciudad. No hay ningún transporte público, ni

<sup>66</sup> Currar: estafar, pedir o sacar con engaños.

<sup>67</sup> Mina: coloquial para mujer en Argentina.

<sup>68</sup> Cf. nota 61.

<sup>69</sup> La “obra” se refiere a las obras en construcción, dado que muchos varones en el barrio trabajan como obreros y albañiles en ese ámbito.

micro ni combi, que entre a Nueva Ciudad; sólo algunos autos remises<sup>70</sup> entran a llevar y a buscar personas. Por eso, los pobladores se desplazan generalmente en bicicleta, moto o a pie. Muchas veces se suben de a tres o cuatro personas en una misma moto. Los del *pueblo* suelen escandalizarse al ver a las familias viajando así; lo que no toman en cuenta es que no existen transportes públicos ni en la ciudad (que llaman *pueblo*) ni en sus áreas periurbanas como Nueva Ciudad. La combi que va a la Capital es utilizada generalmente por la gente del *pueblo*. Quienes tienen comercios van a Capital a comprar mercadería al por mayor (y abaratar costos), algunas personas van a realizarse estudios médicos y acudir a citas con profesionales sanitarios, otros tienen en Capital reuniones laborales, o visitan a parientes que estudian o asisten a eventos artísticos. Argentina es un país sumamente centralista y, como se dice, “Dios atiende en Buenos Aires”. Esto fomenta las narrativas morales de “progreso” y “atraso” que dividen a Buenos Aires del llamado “interior”.

Volviendo a la visita de mi pareja a La Laguna: era un porteño que llegaba cual extraño al *pueblo*, junto a la gente local que volvía de Capital. Cuando sus compañeros de combi escucharon que él pedía bajar en la estación de tren para cruzar las vías y llegar a Nueva Ciudad, se burlaron de él. Creyeron que el porteño estaba confundido de lugar porque ni allí (ni cerca) “había nada ni nadie”. A pesar de esta idea de que “más allá de las vías” no hay nada, en 2019 se estima que, de las 40 mil personas que habitan el distrito de La Laguna, 12 mil viven en Nueva Ciudad. La vía cumple la función de límite sociosimbólico de la ciudad: el pueblo es el centro económico y urbano (donde están los bancos, los hospitales, la administración pública, las farmacias, etc.), los alrededores son concebidos por los del *pueblo* como “tierra de nadie”. Esto misma división sucede en otras ciudades bonaerenses de tamaño similar, cuyas formas de urbanización han cambiado en los últimos 20 años (Noel, 2014). Mientras que para los del centro o *pueblo* (que podría llamarse “Ciudad Vieja”) Nueva Ciudad está *atrás*, para las personas de Nueva Ciudad (como están cerca de los accesos viejos y nuevos a la ciudad) quienes están *atrás de la vía* son los del *pueblo*. Todo depende de la perspectiva de quién mire.

Junto a la vía de la estación de tren se encuentran los grandes silos de varias cerealeras de la zona. Las vías férreas son de un ramal de la Línea Sarmiento que

<sup>70</sup> Remise: es un automóvil con conductor (denominado remisero) que lleva pasajeros y no está pintado ni tiene ninguna identificación especial externa como un taxi.

conecta la estación Once, de la capital argentina, con Pehuajó, en el interior bonaerense. Fue la primera línea férrea del país, e inauguró el 29 de agosto de 1857, el trayecto urbano de la ciudad de Buenos Aires. Antes de comenzar el siglo XX ya se podía llegar desde Capital hasta La Laguna. Tras años de desmantelamiento continuo de todo el sistema ferroviario argentino<sup>71</sup>, la línea Sarmiento volvió a funcionar activamente en 2014, pero un año después suspendió su servicio; con lo que La Laguna regresó a la situación habitual de las últimas décadas: no tiene transporte ferroviario de pasajeros y el transporte de mercancías está casi desactivado. Nadie mira para ver si viene el tren al cruzar las vías a pie, o en bici, moto o auto. Sin embargo cruzar las vías es como entrar a una nueva galaxia. O, al menos, muchos así lo sienten.



<sup>71</sup> Argentina, que ha recibido inversiones ferroviarias, la mayoría de origen británico, desde mediados del siglo XIX, vinculadas a la exportación de materias primas por el puerto de Buenos Aires, y que ha llegado, un siglo después, a ubicarse en el 10º lugar en el mundo en cuanto a la longitud de su red, experimentó a partir de las últimas décadas del siglo pasado un proceso de levantamiento de vías, clausura de ramales y desarticulación, que como corolario derivó en la privatización de los servicios. Con ello desaparecieron en su gran mayoría los trenes interurbanos de pasajeros y muchos pueblos que tenían al ferrocarril como motor de sus actividades (Schweitzer, s/f). La red ferroviaria llegó a tener casi 45.000 km. Años más tarde, la falta de inversiones en ferrocarriles derivó en su obsolescencia por falta de renovación. Es en esta época cuando el proceso de metropolización cobra ritmo acelerado, como también los movimientos migratorios desde zonas rurales o pequeñas ciudades a las ciudades con localización industrial. Finalmente, en el último cuarto de siglo, a partir del golpe de estado de 1976 comienza un proceso de desindustrialización, de privatizaciones de servicios y de reforma del Estado.

**Fig. 6.** Estación de trenes semiabandonada de la ciudad cabecera de La Laguna junto a la vía que “separa” al *pueblo* del *barrio*. Al fondo, silos cerealeros. Fuente: Johana Kunin.

¿Y cómo es Nueva Ciudad? Es un conjunto de barrios con casas de autoconstrucción y de construcción social<sup>72</sup> realizados a fines de los noventa. Antes de eso en la zona sólo había algunas quintas<sup>73</sup> y algunas agroindustrias; el resto era “todo campo”: terrenos deshabitados, pastizales, caballos, vacas, ovejas y gallinas sueltas deambulando entre las pocas casas que estaban separadas a cientos de metros unas de otras.

En los últimos 25 años, la multiplicación exponencial de los pobladores de Nueva Ciudad coincidió con el proceso de sojización de la zona. Como expliqué en el capítulo anterior, el proceso de transformación socioeconómica del agronegocio, con su consiguiente incorporación de tecnologías (mecánicas, agroquímicas, entre otras), disminuyó la demanda de mano obra rural, induciendo procesos de migración campo/ciudad. Como resultado, se registró un movimiento habitacional del campo y de localidades vecinas hacia la cabecera urbana. Tanto los campesinos como los pequeños propietarios debieron instalarse con sus familias en la ciudad cabecera de distrito de La Laguna y en su periferia, Nueva Ciudad. Esta migración, entonces, fue principalmente orientada a buscar nuevas oportunidades laborales y de vivienda. Esta crisis, al tiempo que destruyó los entramados sociales rurales, obligó a las personas a enfrentar nuevos riesgos y desafíos; lo que habilitó la posibilidad de construir espacios y prácticas que permitieron (con el tiempo) desarrollar una mayor capacidad de agencia y autonomía a, al menos, algunas de las mujeres que se estudian en esta tesis. Al tener un contacto más fluido con paradigmas metropolitanos –vía iniciativas sociales y de desarrollo como las aquí descritas– se propiciaron en La Laguna nuevas dinámicas que promovieron, en parte, una transformación en la agencia de las mujeres, particularmente respecto de sus perspectivas laborales y de formación y de las dinámicas familiares. Estas nuevas dinámicas, como es de esperarse en los entramados socioculturales, no se instalaron sobre *fojas-cero*. Por el contrario, las dinámicas se sobreimpusieron sobre procesos socio-simbólicos ya existentes, como

<sup>72</sup> Casa de construcción social: conjunto de viviendas de bajo costo realizado por un ente público adjudicadas tras el pago de un valor subsidiado.

<sup>73</sup> Quintas: Finca de recreo en el campo.

la valoración social del cuidado realizado por mujeres, dentro de un marco de división social del trabajo y de nociones de género patriarcales y dicotómicas.

Los migrantes internos suelen evocar las duras condiciones de vida y de trabajo que pasaron ellos o sus padres en el “campo”, en el tiempo anterior a la década de los noventa: habitaciones de extrema precariedad o pernoctación a la intemperie, trabajos desde la niñez o temprana juventud, jornadas laborales extensas y esfuerzos físicos con consecuencias irreversibles para la salud. Insisten también, como señalan María Córdoba y Valeria Hernández (2016) para su caso, sobre la precariedad en las condiciones trabajo (a destajo<sup>74</sup>, bajos salarios y contrataciones por temporada) y las escasas posibilidades de acceder a los servicios públicos básicos para ellos y sus familias (como servicios de salud y educación). Es decir, el “desarraigo” del campo que les “tocó”, como cantan en la canción del inicio del capítulo, es sentido como no deseable aun en un contexto donde las condiciones de vida y laborales eran vividas como difíciles.

La migración a las ciudades implicó el cierre de numerosas escuelas rurales, tal como la escuela primaria de Estelita que presenté en el capítulo anterior, dejando a las hijas e hijos de los peones rurales que offician de “puesteros<sup>75</sup>” y aún viven en los campos sin escuelas cercanas a sus hogares. Al concentrarse la oferta educativa en la ciudad cabecera, los jóvenes que viven en pueblos y campos se ven obligados a migrar a la ciudad, adonde se mudan para residir permanentemente y acompañados, en general, de su madre; mientras que los varones adultos que aún conservan el trabajo, suelen desplazarse cotidianamente a las áreas rurales donde se demandan diferentes tareas.

Las periferias de La Laguna se han poblado debido a múltiples factores: en primer lugar, por la sojización del campo en los últimos 25 años que ya he explicado. En segundo lugar, debido al movimiento de la población hacia los bordes de la ciudad agrícola a causa de las inundaciones históricas de comienzos de los años 2000. Es fundamental aclarar que hay varias teorías en estudios ambientales que relacionan inundaciones y sojización, ya que esta última implica muchas veces el desvío de canales (que terminan desbordándose) e implica también deforestación

<sup>74</sup> Trabajo a destajo: Trabajo que se valora por la labor realizada y no por un jornal.

<sup>75</sup> Puestero: perón rural que tiene a su cargo un puesto -un área estratégica más o menos alejada del casco principal de la propiedad- en un campo, chacra, estancia donde vive sólo o con su familia.



(para “limpiar” los terrenos para la siembra de monocultivo). En tercer lugar, capas bajas y medias bajas del centro pudieron acceder a terrenos u alquileres en esta zona periférica de la ciudad debido a precios menos onerosos o les fue concedida una vivienda social allí.



**Fig. 7.** Calle de Nueva Ciudad cerca del CIC. Fuente: Johana Kunin.

Asimismo otros han manifestado en las entrevistas de esta investigación que se mudaron “porque en el campo se aburren” o “los hijos ya no quieren trabajar el campo y entonces deben venderlo”. Al respecto, no se recogieron argumentos o anécdotas nativas acerca de la reducción drástica de trabajo en el campo: la migración campos/ciudad-cabecera se construye como un destino producto de la propia voluntad y agencia, libre de causas macro. Salvo en casos aislados, como el grupo de teatro comunitario y sus canciones que denuncian que el “progreso los sacó”. Hay quien dice que la gente “se viene” porque quiere tener una vida de “consumo”, que es imposible tener en el campo o en sus pueblos. Esta vida de consumo es denostada por las coordinadoras del grupo de teatro y deseada por muchos habitantes del barrio, que apenas pueden comprar insumos básicos para su subsistencia cotidiana. El “consumo” como uno de los motivos públicamente reconocibles para justificar la migración a la ciudad cabecera habla de

representaciones émicas donde se lo asocia en tanto ideal el espacio social y ritmos urbanos.

Los 12.000 habitantes de las periferias de este distrito viven en un territorio urbano precario: con infraestructura pública inexistente o deficiente, ausencia de transportes públicos y hospitales, calles que no están asfaltadas y bancos u oficinas de administración pública casi inexistentes. Es decir: la imagen de pueblo como centro de consumo y comodidades urbanas tiene un correlato real pero no así de sus áreas periurbanas como Nueva Ciudad. Los varones mayoritariamente viven de las changas<sup>76</sup> en el campo o de la construcción y las mujeres de limpiar casas en zonas con mayores ingresos de la ciudad.

El Centro Integrador Comunitario (CIC) sede de teatro comunitario y medicina comunitaria que he seguido para esta tesis está emplazado en Nueva Ciudad. El CIC está pintado de color amarillo, en un tono todo sucio y con la pintura descascarada. En la puerta tiene un cartel que decía “Aquí la nación crece”, que está, paradójicamente, todo agujereado y deteriorado. Está rodeado de casas hechas con ladrillos y las calles que lo circundan son relativamente anchas (en comparación a otros barrios marginales metropolitanos como villas o favelas en Brasil); son calles de tierra que se inundan y que hacen intransitable el *barrio* y todo Nueva Ciudad los días de lluvia. En la zona hay varios baldíos llenos de basura que nadie recoge, y suele haber muchos perros callejeros dando vueltas y niños que usan la calle para jugar, ya que las casas son muy pequeñas, y mucha gente vive dentro (ver descripción en la Introducción).

En cuanto a las formaciones lagunenses de alteridad, los habitantes del centro de la ciudad cabecera del distrito suelen estigmatizar a la población de las periferias. Dicen, por ejemplo, que no “forman parte del *pueblo*”, a pesar de que residen a pocos kilómetros del casco central y de que algunos viven allí hace más de 20 años. La caracterización que hacen los residentes “históricos” (o tradicionales del *pueblo*) de estos “recién llegados” a los bordes de la ciudad es en cierta medida similar a la que describen Norbert Elias y John Scotson (1994) de los “establecidos y marginados”. La versión que más se repite y circula sostiene que los 12.000 habitantes de las

<sup>76</sup> Trabajos informales y breves.

periferias habrían sido traídos del “conurbano bonaerense”<sup>77</sup> o de la “villa 31”<sup>78</sup> en un acuerdo que el intendente lagunense habría hecho con el gobernador de la provincia de Buenos Aires, Eduardo Duhalde, a fines de los años noventa. Esta versión se repite en muchos distritos del interior de la provincia de Buenos Aires (Noel, 2014), e imagina un arreglo turbio entre dirigentes políticos, que intercambian dinero por personas: “yo te doy fondos para construir barrios y, a cambio, te mando a villeros del conurbano a vivir a tu localidad. Al día de hoy sigue circulando esta explicación nativa de los hechos y se sigue considerando a los migrantes como responsables del cambio de estilo de vida y, sobre todo, responsables del incremento de delitos y de una “pérdida de la cultura del trabajo” general. Luego de 20 años de residir en La Laguna, estos migrantes internos continúan sin ser reconocidos como parte de la sociedad local. Son vistos como una amenaza para la seguridad de una comunidad que se autopercibía como “homogénea”. Los migrantes-residentes de las periferias son contruidos como un “otro” diferente, perteneciente a un grupo social no sólo distinto sino inferior cultural y económicamente. Contra estas nociones estigmatizantes, las coordinadoras de las actividades que aquí estudio proponen concepciones del espacio de los márgenes que lo presentan como social (y hasta económicamente) productivo, dinámico y esperan encontrarse con interlocutores con una posición activa frente a sus propuestas de intervención.

### **2.3 El *pueblo*: el lado *establecido* de la ciudad**

Del otro lado de las vías comienza la ciudad *legítima*: el *pueblo* o casco principal de La Laguna. Luce como tantos típicos y silenciosos pueblos del interior de la provincia de Buenos Aires: edificios y casas bajas y pintadas en colores claros y discretos, pequeños comercios, plaza con catedral y sede municipal alrededor. En la plaza es donde se realiza cada 15 días la feria de huerteras y donde alguna vez ha presentado sus obras el grupo de teatro. A un kilómetro y medio está la estación de ómnibus activa, pegada a la estación abandonada del tren y sus vías sociosimbólicas.

<sup>77</sup>Conurbano bonaerense: Cf nota 55.

<sup>78</sup> La Villa 31 está ubicada en la Ciudad de Buenos Aires, en los barrios de Recoleta y Retiro. El asentamiento surgió en 1932. Si bien no es el asentamiento ilegal más grande de la Ciudad, si es el más emblemático, por su ubicación estratégica, ya que se encuentra junto al principal centro de trasbordo de pasajeros de la Capital y a escasos metros de los barrios más cotizados.

En los límites del pueblo están los clubes, estaciones de servicio. En el centro varias docenas de escuelas, un hospital provincial<sup>79</sup> y una clínica privada, un teatro-cine y varios parques. Muchas casas tienen jardines delanteros prolijamente cortados. Las calles de gran parte del *pueblo* están asfaltadas aunque en muchas partes de la ciudad no suele haber veredas pensadas para peatones: el asfalto de la calle llega directamente a la entrada de las casas o a sus garages. Es habitual ver bancos de cemento o mármol en las veredas de las casas –como aquellos que hay en plazas habitualmente–, son bancos grandes y pesados que parecen estar aguardando en la vía pública, esperando a que sus dueños se sienten en ellos a tomar mate por la tarde. Las personas allí se sientan solas o en grupo, tranquilas, ven a la gente pasar sin ningún tipo de objetivo concreto. Cuando pasa alguna moto muy rápido se quejan: dicen que no frenan y que provocan muchos accidentes. Sin embargo, en comparación con una gran metrópolis como Buenos Aires, hay muy poca circulación de vehículos en general. Las casas de quienes han “ganado” con el proceso de sojización parecen renovadas, recién hechas: lucen como los hogares de las revistas de decoración estadounidenses. Desde hace 15 años instalaron en La Laguna tiendas de venta de bienes de consumo suntuarios como ropa, calzado y decoración pertenecientes a marcas de “lujo” que antes sólo podían conseguirse en Capital. En estos rubros también se advierte la plena participación de las ciudades del “interior” del país en los procesos generales de la globalización, como sostienen Valeria Hernández, María Fossa Riglos y María Muzi (2013).

Los recorridos de las personas por el espacio público suelen repetirse: desde las casas hacia el trabajo o al encuentro con amigos o familiares (las reuniones generalmente se hacen adentro de las casas, más que en restaurantes o en la vía pública). Las plazas son espacios destinados a la realización de festejos cívicos o eventos con fines recreativos organizados por la Municipalidad, donde se puede comer, bailar o ver espectáculos. En los ámbitos públicos no se ven personas pidiendo dinero ni durmiendo en las aceras, lo que es sumamente frecuente en las grandes ciudades del país.

<sup>79</sup> El hospital provincial se suma a dos de menor complejidad que se localizan en dos pueblos del distrito con poblaciones de 2.000 habitantes cada uno. Los pacientes con casos de alta complejidad, sin embargo, suelen ser derivados con frecuencia a una localidad a 100 kilómetros de La Laguna, o a La Plata o a la Capital.

Los desplazamientos adentro del distrito implican que para los pobladores de los campos o de Nueva Ciudad sea cotidiano y habitual ir al *pueblo*. Allí es donde se hacen los trámites administrativos de la Municipalidad o del banco o las visitas médicas. Al *pueblo* se va a tomar un helado, a la farmacia o simplemente a dar vueltas como paseo a la plaza central. Hace menos de 10 años se creó una escuela secundaria en el *barrio*, en Nueva Ciudad; pero antes de esto también había que cruzar la vía para ir a estudiar. Por el contrario, los habitantes del centro o *pueblo* no suelen ir a los *barrios* por ninguna razón y tienen, como ya expliqué, un montón de prejuicios sobre la cualidad moral de los habitantes. En ese sentido, coordinadoras de actividades comunitarias como Cronopia realizan recorridos inhabituales en términos urbanísticos, ya que van del *pueblo* a los *barrios* de manera cotidiana.

# CIUDAD CABECERA DE LA LAGUNA

(MAPA DE ELABORACIÓN PROPIA CON PUNTOS DE INTERÉS PARA LA TESIS)

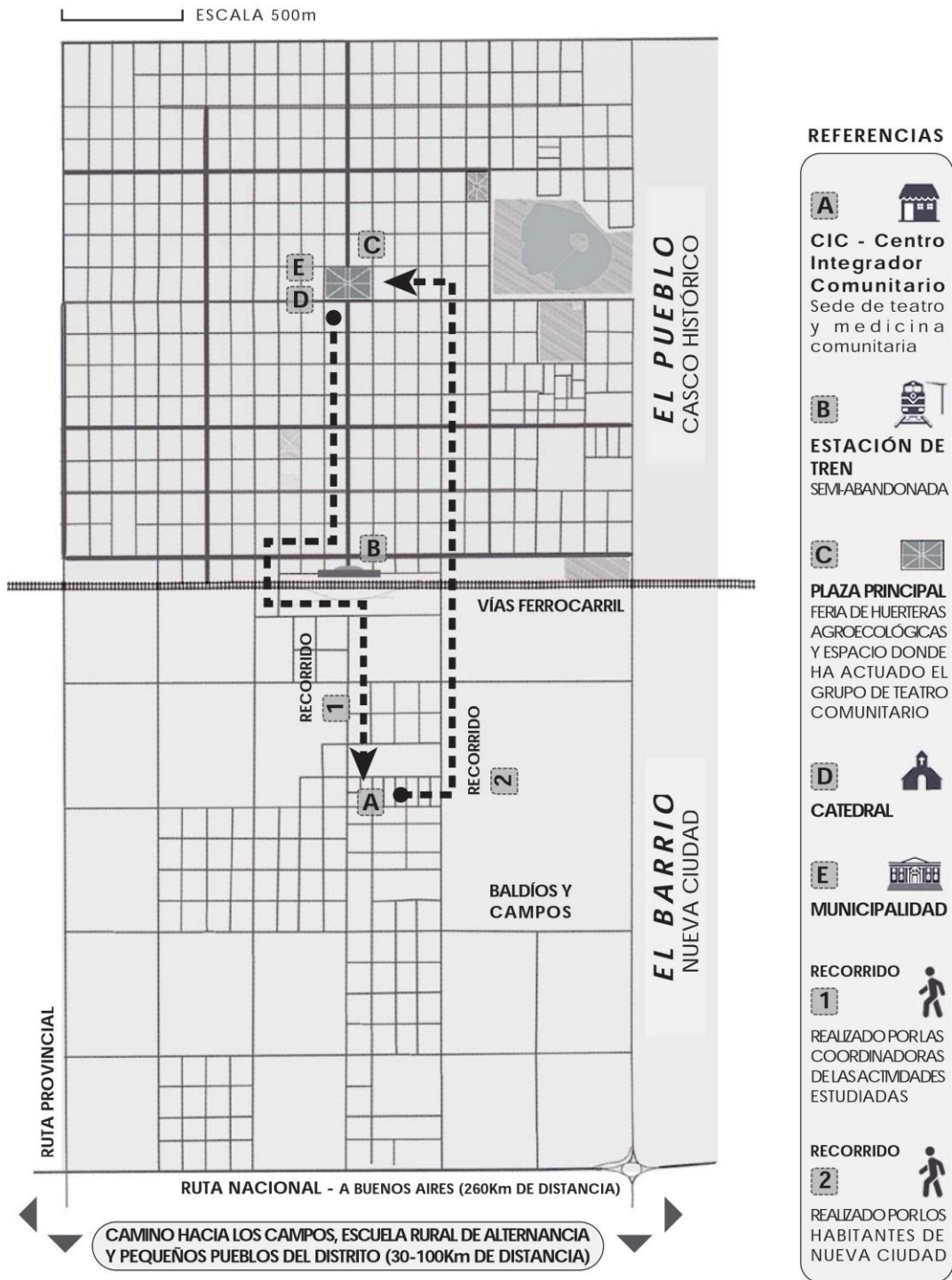


Fig. 8. Ciudad cabecera de La Laguna.



**Fig. 9.** La municipalidad de La Laguna, del lado *establecido* de la ciudad. Fuente: TruenoTour.

## **2.4 Dinámicas de sociabilidad en La Laguna**

Para comprender los modos de sociabilidad alternativa implicados en un grupo de teatro comunitario, es importante analizar la sociabilidad general de La Laguna, comprendiendo sus características. Analizar la sociabilidad permite dar cuenta del modo en que circulan las personas, por los espacios públicos y privados, y los modos en que se relacionan entre sí, de maneras más o menos significativas para sus propias vidas y para la vida de la comunidad.

### **2.4.1 Sociabilidad hegemónica**

La sociabilidad hegemónica tanto del centro de la ciudad como de sus periferias está centralizada en los espacios de la casa y del trabajo. Por las tardes es habitual que las personas vayan a la casa de familiares o amigos a tomar mate. La administración pública, los negocios y muchas oficinas detienen sus actividades a la hora de la siesta<sup>80</sup> (entre las 12 y las 16 o 17 horas) y es habitual que la gente descansa o duerma en esos horarios.

<sup>80</sup> Siesta: Tiempo destinado para dormir o descansar después de comer.

Como en los casos observados por Muzlera (2010) en otros distritos conservadores del interior bonaerense, en La Laguna también los bares y los clubes son típicos espacios de reunión de hombres de clases medias y altas. En ellos, durante las mañanas de los días de semana, se encuentran generalmente varones de más de 35 años, productores o cuentapropistas, muchos usando boina<sup>81</sup> y “ropa de estanciero”, estilo prácticamente desconocido o no utilizado en la capital del país: ropa de campo que implica en general chaleco sin mangas de tela de polar o lana con camisa abajo y pantalones de jean o bombachas<sup>82</sup> de campo. Son los lugares donde se va a tomar café y a charlar con amigos. Se suele escuchar con frecuencia que el campo es el que “alimenta” al país. “Alimenta” en un sentido doble, como que es el que da lo que materialmente se ingiere y el que da las divisas vía la exportación para que se paguen las obligaciones internacionales de la Argentina y se financie el estado. Apoyar al “campo” en ese sentido es una acción “patriótica” enraizada en lo que llaman “ser nacional”.

Los bares son también donde se pueden acordar changas y realizar algún tipo de operación comercial entre productores o contratistas de servicios. También allí son los lugares donde se planifican los momentos de caza y pesca, otros momentos de homosociabilidad masculina, que se realizan en general los fines de semana en La Laguna u otros distritos cercanos. Si bien esta actividad es realizada como “esparcimiento” por los hombres de las capas medias o altas, muchos de los sectores más empobrecidos cazan animales silvestres para ingerir.

Volviendo a los bares, menos de una veintena en todo el distrito, al mediodía son espacios donde generalmente almuerzan viajantes y algunos empleados administrativos. Los domingos, estos bares son el escenario donde los hombres se juntan para ver “las carreras” o “el fútbol”, mientras las mujeres y los chicos se reúnen en la plaza, fuera del sitio destinado a la sociabilidad masculina. Está mal visto que las mujeres concurren al bar; si lo hicieran sería motivo de “habladurías”. Como en el caso investigado por Muzlera (2010): “Ellas se sentirían incómodas y pondrían en ridículo a sus maridos, si estuviesen casadas”.

Visiblemente embarazada de 8 meses, en mi tarea de etnógrafa, no me olvidaré de la vez que cité al jefe de prensa de la Sociedad Rural (SRA) local en uno

<sup>81</sup> Boina: Gorra sin visera, redonda y chata, de lana y generalmente de una sola pieza.

<sup>82</sup> Bombachas de campo: Calzón o pantalón bombacho usado en el campo.



de esos bares para conocer más acerca de la visión hegemónica acerca de los cambios en el campo en los últimos 25 años. Tras dos horas de espera, el entrevistado finalmente llegó. Antes, un grupo de hombres *habitués* del bar que pasaban los 50 años intentó con sorna y soberbia hacerme sentir incómoda, comentándome que me habían “dejado plantada<sup>83</sup>”, como si hubiera estado esperando a alguien en una cita romántica, mientras me guiñaban el ojo. Hacer campo también fue aprender que hay espacios donde las mujeres no somos bienvenidas en La Laguna. Como comenta Muzlera (2010), en los distritos organizados en torno al trabajo rural hay una marcada división de los espacios físicos a partir del género. Las mujeres sólo concurren a este tipo de bares para cenar, pero sólo acompañadas de sus respectivos maridos. Si no, su “lugar” es la casa o el paseo por la plaza principal del *pueblo*, siempre en compañía de los hijos, el marido o algunas parientas. Una universitaria porteña casada con un hombre local de buena posición y reputación me explicaba que las mujeres “no pueden circular”: para una mujer comer con sus tres hijos un miércoles al mediodía en una cafetería es visto con sospecha y se interpreta como signo de desacato. Pintarse las uñas de rojo o no usar el cabello teñido de rubio y planchado con químicos puede ser leído en malos términos por las mujeres de la alta sociedad local. En todo este contexto, las actividades del grupo de teatro que estudié representan un espacio de sociabilidad femenina nueva en el distrito.

Una característica básica de la sociabilidad en La Laguna es el anti-anonimato. La gente suele saber quiénes son los otros, a qué familia pertenece y a qué se dedica, al menos aproximadamente. Durante mi trabajo de campo fue habitual que, en determinadas situaciones (por ejemplo, en la fila de la carnicería, o paseando por una feria de artesanos un sábado) se me preguntara por mi apellido para poder “ubicarme”, es decir localizarme en una determinada red de alianzas y parentesco. Al explicar que era de Buenos Aires, me preguntaban dónde y con quién vivía en La Laguna. Como se retomará en el capítulo 4, Juan (pareja de una de las coordinadoras del grupo de teatro) me dijo: “Acá sos y portás todo el antecedente de tu familia y de tu rama de esa familia”. Y el único inmigrante cubano del distrito (casado con una local) me explicó que “si discutes con una persona aquí, discutes con quince”. Una

<sup>83</sup> Coloquial para dejar esperando en vano a alguien con quien se tenía una cita.

psicoanalista porteña (en pareja con un colega lagunense) me remarcaba la imposibilidad de realizar ateneos en el distrito: describir y discutir casos clínicos de pacientes, aunque fuera anónimamente, los habría dejado al descubierto (por la exposición de rasgos generales) y eso hubiera sido “bochornoso<sup>84</sup>”. Todos en La Laguna tienen, como mínimo, la sensación de conocer la vida y los secretos de todos. En este marco de sociabilidad “conservadora”, con un alto grado de control social y con rutinas relativamente estancas, no están instalados ni se promueven los hábitos metropolitanos de realizar “actividades” fuera del hogar o del trabajo. Es decir, no existe, o no se percibe como deseable, aquello que en las grandes ciudades se percibe como valioso: el tiempo de ocio. Actividades como las de teatro, ociosas, en las grandes ciudades son habituales y suelen ser valoradas (en mayor o menor medida, dependiendo del contexto y el grupo social) porque se considera que aportan energía, habilidades, conocimientos o sociabilidades nuevas. En ámbitos conservadores como La Laguna tienen otra valoración y, sin dudas, se perciben como actividades extraordinarias, fuera de lo común.

#### **2.4.2 Un distrito sin protestas y con bajo acatamiento a los paros**

Analicemos ahora la sociabilidad de las personas de La Laguna desde una perspectiva política, describiendo sus prácticas y hábitos del uso del espacio público. El distrito al que pertenece La Laguna presenta una sociabilidad, como plantea Michel Foucault (1978), donde la producción dominante organiza los espacios de acuerdo a pares de oposición altamente diferenciados: el espacio público y el espacio privado; el espacio social y el familiar; el espacio de trabajo y el de ocio. Estos pares se perciben como dados y no se considera que las personas puedan o deseen modificarlos. Por el contrario, como personas con hábitos y creencias extraordinarias, las coordinadoras de las actividades aquí etnografiadas proponen una noción novedosa, la de concebir al espacio público como un lugar para “hacer algo distinto”, “exponerse” o “protestar”. Siguiendo a Henri Lefebvre (1974) los residentes de las periferias tienen menos competencias espaciales que los residentes céntricos para quejarse o reclamar en una plaza pública del distrito. Contrariando

<sup>84</sup> *Bochornoso* es “escandaloso”.

estas representaciones, las coordinadoras proponen en sus actividades concepciones donde el espacio público es el lugar, por antonomasia, para mostrarse y así obtener orgullo y reconocimiento en busca de “un mundo mejor” en un contexto metronormativo<sup>85</sup> (como se mostrará en el capítulo 6). Para impulsar estas visiones, las coordinadoras trabajan sobre las nociones del espacio vivido y percibido de las participantes del grupo.

Como plantea Lefebvre (1974) en la producción del espacio social se evidencia su carácter contradictorio, conflictivo y político. El grupo de teatro, como dispositivo de intervención, cuestiona y contradice las moralidades locales acerca de lo que “se puede” o “no se puede” hacer en el espacio público. Si para Lefebvre la producción social del espacio es comandada por la clase hegemónica, a la luz de lo que se trabaja en esta tesis es interesante resaltar que quienes promueven el cuestionamiento y la modificación de las visiones dominantes del espacio son algunas de las “ovejas negras” de esa misma clase hegemónica. Estas personas buscan unir fuerzas, con éxito menor o mayor, con las clases subalternas. Pero estas últimas, como mostraré a lo largo de esta tesis, especialmente en el capítulo 3 y 6, se apropian de manera diferencial de las propuestas –acerca del uso del espacio y otros– de esas “ovejas negras”, de alguna manera, “engrisándolas”, es decir, obligándolas a negociar con y desde repertorios morales y políticos lagunenses más conservadores.

Por otro lado, como indican (Arancibia *et al.*, 2018), el modelo sojero se estableció en Argentina sin mediación de debates sociales y creció acompañado de un discurso exitista, que presentó al monocultivo como una “estrategia de salvación de la humanidad” y a las tecnologías implicadas como un bien en sí mismo. A estas representaciones ensalzadoras del agronegocio se suma el silencio social de los distritos de la pampa húmeda acerca de los pesticidas y las fumigaciones (Lucía Caisso, 2017). La autora propone que esos silencios, antes que significar ausencias de relato o vacíos de sentido, son efecto de relatos indecibles, es decir, que no se saben, pueden o quieren expresar. En la indecibilidad de estos relatos subyace una trama de poder empresarial, que saca provecho de los trabajadores rurales y del modo en que, vía el consenso de la hegemonía, se autoculpabilizan, intentando explicar o comprender las intoxicaciones que sufren (que en realidad son provocadas

<sup>85</sup> Metronormativo: normativo en las metrópolis.

por los pesticidas que se ven obligados a utilizar). Esta culpabilización emerge como explicación posible ante un fracaso que, por falta de herramientas políticas, no puede ser leído émicamente en términos estructurales, es decir, en términos de políticas de Estado. Leguizamón (2014), cuando preguntaba por el impacto de los plaguicidas en la región que estudió, señala que ha escuchado repetidamente “de eso no se habla”<sup>86</sup>. Este silencio, ¿podría formar parte de la "espiral de negación" que analiza Eviatar Zerubavel (2006)? ¿Forma parte de la “vergüenza” de la que hablaré en el capítulo 4? Leguizamón (2014) se pregunta si el silencio frente a la contaminación de los distritos rurales no es una suerte de obediencia que se ofrece a cambio de obtener beneficios económicos. Pero las razones para callar en general se relacionan con cuestiones de parentesco, alianzas y emociones: “¿Puede ser que tu vecino de toda la vida te esté matando a vos y a tu familia? ¿Puede que sea tu fuente de ingreso, la que alimenta a tu familia? ¿Puede que sea tu esposo, el padre de tus hijos?” (Leguizamón, 2014:173). Alicia González sentía este tipo de dudas respecto de su sobrino en el capítulo anterior.

La literatura reciente (Maristella Svampa, 2012; Domínguez y Estrada, 2013) se ha encargado de estudiar la resistencia al modelo productivo sojero en diferentes distritos, y la criminalización que dichas resistencias han sufrido. Pero en La Laguna no se observan conflictos sociales, ni protestas locales. Por eso, las preguntas que orientan esta tesis indagan sobre el punto de vista de las pocas personas que participan de espacios críticos respecto del agronegocio, cuyas prácticas (lejos de las formas de protesta social “clásica”) adoptan lógicas propias, que no están asociadas ni son asociables con la “resistencia”, sino con una concepción de la agencia relacionada con los *cuidados de amplio espectro*.

Lapegna (2014) considera interesante preguntarse acerca de la falta de movilización contra los agroquímicos en Argentina. Para Peter Newell (2009), las mayores discusiones se dan en torno al acceso y la propiedad de la biotecnología, y no acerca de cuán deseables son en términos sociales y ambientales (349). Los pocos espacios que existen o se construyen para protestar son para el autor un efecto de la

<sup>86</sup> Durante la última dictadura argentina se decía “por algo será” [que han secuestrado, “desaparecido” o asesinado a determinadas personas], “algo habrán hecho” y “de eso no se habla” [ambos en el mismo sentido que la primera frase], proposiciones que, funcionando como velo del hecho traumático, después darían lugar a “yo no sabía nada”, “qué terrible, qué horror”. Y, más tarde, “ahora hay que olvidar, mirar para el futuro” (Ana Careaga, 2012).

agrohegemonía en Argentina (Newell, 2009:372). La falta de habitual confrontación “abierta” ha sido mucho menos estudiada que los procesos de resistencia a los organismos genéticamente modificados (OGM). Esta falta de puesta en práctica de dispositivos como asambleas, paros, piquetes o manifestaciones debe ser explicada desde la experiencia de quienes participan y de quienes no (Lapegna, 2014:7). Los campesinos que sigue Lapegna admiten que los sojeros “están trabajando”. En definitiva, el peso sociosimbólico del “trabajo”, como se muestra en esta tesis, sirve para legitimar prácticas como la utilización de agroquímicos.

Lo que está muy claro es que –a excepción del conflicto entre “el campo” y la presidenta Cristina Fernández de Kirchner en 2008–, en La Laguna no hubo marchas ni movilizaciones cotidianas en estos últimos años. Sí hubo episodios que podrían considerarse como protesta, y fueron protagonizados por las coordinadoras y participantes, como se mostrará en adelante. Alguien comparó La Laguna con un distrito vecino, donde sí hay más protestas, y explicó que ante la falta de industrias locales lagunenses, no existe una tradición obrera de paros ni de movilizaciones. En cuanto al sector docente (que en la Argentina suele movilizarse y convocar a paros a escala nacional), los sindicatos docentes de La Laguna creen que se presenta un bajo acatamiento a los paros nacionales o provinciales porque las maestras rurales suelen ser esposas de “hombres de campo” y no pueden o no quieren exponerse a los riesgos de protestar, ni necesitan de su sueldo para sobrevivir.

Desde el grupo de teatro se ha colaborado en la producción de Cuerpos Disidentes, un encuentro donde militantes LGTB de otras partes del país vienen al Centro Comunitario del barrio periférico de La Laguna y hablan de sus vidas, de la discriminación y animan a los locales con historias de vida similares a que cuenten sus vivencias y desfilen junto a ellos por las calles del “centro de la ciudad”. Durante el desfile ni las ventanas se abrían para mirarlos. Ni siquiera circulaban autos frente a la treintena de manifestantes. La ciudad parecía vacía y fantasma. Los vecinos del *barrio* se mostraron insatisfechos por la falta de “discreción” de “esas que andan con las tetas<sup>87</sup> afuera”, en referencia a dos militantes travestis y transexuales provenientes de la capital argentina. “Acá hay criaturas”, me decían horrorizados los vecinos. Lo curioso es que no es que las militantes fueran vestidas como en el carnaval de Río de

<sup>87</sup> Pechos.

Janeiro. Si protestar no es hábito, un *gay pride* lagunense parecería ser el colmo para una sociabilidad local conservadora. Y ese “colmo” está propuesto por una de las iniciativas que seguí.

En cuanto a otras dificultades para garantizar medidas de fuerza colectivas, la filial local del sindicato de camioneros tuvo que convocar y traer a camioneros de otras localidades para conseguir paralizar una empresa cerealera lagunense ante un conflicto gremial: ningún chofer local deseaba participar en la acción propuesta. Hay quien me ha dicho: “No tenemos *eso* de salir a pelear por nosotros mismos. Nos da vergüenza”. Es decir, se manifiesta cierta autopercepción local relacionada con la vergüenza por quejarse, protestar o reclamar ante los problemas: ¿pero qué es lo que origina esa vergüenza? ¿Y qué es la vergüenza aquí? Sobre eso me adentraré aún más en el capítulo 4.

Hay quien ha interpretado la falta de movilización local como carencia causada por visiones muy conservadoras que caracterizarían a la sociedad local: “Acá está la verdadera Argentina. La que aupó<sup>88</sup> la dictadura con Von Wernich”, en referencia al capellán de la Policía de la Provincia de Buenos Aires durante la última dictadura cívico-militar argentina que se inició como sacerdote en la diócesis de La Laguna. Está comprobado que en ese período histórico en La Laguna, como en tantos otros sitios de Argentina, hubo una marcada complicidad eclesiástica y de grupos hegemónicos del agro, entre otros con el golpe de estado.

En conclusión, a causa de sentimientos y conceptos socioculturalmente arraigados (desde la “obediencia” ante el agronegocio y el estatuto incuestionable del “trabajo”, hasta la “vergüenza” por protestar), y de tradiciones históricas de conservadurismo político (cercanía y complicidad política entre el sector rural, el militar, la iglesia y las esferas de poder hegemónicas nacionales), ni el hábito de la protesta ni la conciencia acerca de la protesta como derecho están casi en absoluto presentes en un distrito como La Laguna.

<sup>88</sup> Protegió.

## **2.5 Teatro comunitario para la producción de sujetos políticos**

Una vez que se ha comprendido el proceso de urbanización de La Laguna (y, sobre todo, la creación de Nueva Ciudad hace 25 años), así como las características de sociabilidad locales (en cuanto al uso del espacio y la estigmatización de los residentes de las áreas periféricas) y las características de la cultura local anti-protesta, ahora se puede pensar en las implicancias locales del grupo de teatro comunitario, sus objetivos y prácticas asociadas. Para ello, se comenzará esbozando una breve historia de las prácticas de teatro comunitario nacionales y de su poder como herramienta política de subjetivación.

### **2.5.1 Breve historia del teatro comunitario en Argentina**

El teatro comunitario es un fenómeno cultural identificado en la Argentina como un teatro de *vecinos para vecinos* (Marcela Bidegain: 2007, 33). Generalmente los grupos de teatro comunitario están conformados por personas no profesionales del teatro quienes, por medio de un proceso de creación colectiva, cuentan la historia del lugar donde viven a través de una representación teatral.

Catalinas Sur es el primer grupo de teatro comunitario en Argentina. Surgió en La Boca (zona sur de la capital argentina) en el año 1983, convocado por la comisión de padres de una escuela del barrio, con el regreso de la democracia al país tras la última dictadura militar. No es posible pensar en los inicios del teatro comunitario separándolo de este contexto nacional en que empezaban a consolidarse los reclamos y movilizaciones por los derechos humanos recuperados, y los partidos políticos salían de la proscripción y volvían a la escena pública.

Si bien la práctica teatral comunitaria no nació de la mano del Estado, con el paso de los años y el desarrollo de los contextos barriales y nacionales, tuvo la necesidad de comenzar a vincularse con el sector gubernamental para obtener recursos económicos y edilicios, inaugurando una relación que se convertiría en intrínseca dentro de la dinámica de la práctica (Clarisa Fernández, 2016). En el año 1996 surgió el segundo grupo de teatro comunitario, el Circuito Cultural Barracas, también en la zona sur de la capital. Con la crisis de 2001 se multiplicó el nacimiento

de muchísimos grupos en todo el país, por eso autores como Svampa (2003: 24) inscriben esta práctica dentro de la multiplicidad de luchas sociales, movimientos territoriales y acciones sindicales que han proliferado en las últimas décadas a nivel regional y nacional.

Como se dijo, no hace falta tener conocimientos de actuación ni de otra disciplina para ingresar a un grupo de teatro comunitario, así como tampoco se precisa tener ninguna habilidad especial. El principal objetivo de los grupos de teatro se vincula al deseo de realizar *colectivamente*; así es como, a menudo, desde los mensajes de estas agrupaciones se expresa la voluntad de “restituir el tejido social, restablecer valores perdidos y de recuperar la palabra, la voz propia, sin intermediaciones que pretendan interpretar lo que sienten y piensan los distintos sectores sociales” (Catalinas Sur *et al*, 2009). Así, esta concepción acerca de lo colectivo conlleva una reflexión y una práctica respecto del espacio público y los derechos a usarlo: por ello las agrupaciones teatrales comunitarias se congregan en plazas, estaciones de trenes abandonadas, escuelas públicas, clubes, centros culturales barriales, hospitales, galpones, fábricas recuperadas por sus obreros, esquinas de los barrios de diferentes pueblos y localidades. El centro de gravitación es el espacio público: allí se reúnen (generalmente de forma semanal) para trabajar “para la comunidad, desde la comunidad y con la comunidad” (Bidegain, 2007). Esta ética del espacio público como un derecho a ser ejercido va de la mano de promover el ejercicio de otro derecho fundamental que es, para el teatro comunitario, el arte (Bidegain, 2007). Este conjunto de valores político-artísticos tiende a construir dinámicas de trabajo y creación horizontales y autogestivas, donde las jerarquías se diluyen en pos de construir un espacio de y para la comunidad.

Otra característica significativa de los grupos de vecinos-actores es que son plurigeneracionales. Algunos, como el de La Laguna, también están compuestos por personas pertenecientes a diferentes capas sociales. Es decir, están compuestos por personas de edades muy variadas y de clases sociales heterogéneas, lo que les otorga la posibilidad de integrar diferentes intereses y puntos de vista a la hora de crear y de trabajar. Ahora bien, la gran mayoría de los integrantes de los diversos grupos pertenecen a las capas medias y a las capas medias bajas. En este sentido la pertenencia al lugar y a cierta condición social es lo que les da a los vecinos la autoridad para ironizar en sus espectáculos sobre su propia vida en el barrio: no se



pretende de ningún modo “un teatro de pobres para pobres”. Se busca siempre excelencia artística aunque todos sean *amateurs*. Los planteos estéticos y escénicos nunca incluyen la llamada caja italiana<sup>89</sup> porque la propuesta es facilitar la comunicación directa con el público: quieren recuperar “el espíritu teatral de los orígenes del teatro cuando pertenecía a la calle y al pueblo” (Catalinas Sur *et al*, 2009). Se trata de construir estrategias para “no quedarse en la queja y para accionar sobre la realidad político-cultural” al tiempo que se le “pierde miedo a la calle” (Bidegain, 2007). Actualmente, los grupos de teatro comunitario en Argentina se nuclean en la Red Nacional de Teatro Comunitario, a través de la cual generan instancias de intercambio de experiencias, comparten problemáticas y posibles soluciones.

A diferencia de lo que se trabaja en esta tesis –comprender el teatro comunitario entendiendo las lógicas nativas de quienes participan y de quienes lo coordinan–, otros autores se han dedicado a retratar el surgimiento y desarrollo del teatro comunitario en Argentina desde una perspectiva más artística (Bidegain, 2007 y Bidegain *et al.*, 2008). Hay trabajos que abordan la experiencia de varios grupos de teatro comunitario y sus características principales, presentando el “fenómeno” y buscando entusiasmar a los lectores, sin problematizar el teatro comunitario como objeto de análisis. El trabajo de Edith Scher (2011) es un testimonio de una de las principales actrices del “movimiento” y, desde la perspectiva de esta tesis, tiende a confundir los objetivos y los resultados de la acción del teatro comunitario. Jorge Dubatti y Claudio Pansera (2006), por su parte, analizan los grupos de teatro comunitario para comprender sus lógicas de “resistencia”. Y es notable el trabajo de Lucie Elgoyhen (2012) que se centra en el teatro comunitario como práctica de movilización política, sobre todo de las capas medias y en regiones distintas a las que aquí propongo. La autora analiza, desde la sociología, estrategias de crecimiento, lógicas de institucionalización y estrategias de adquisición de recursos.

En esta tesis, me interesa indagar las prácticas del teatro comunitario de manera situada y siguiendo un objetivo etnográfico antropológico específico:

<sup>89</sup> Teatro a la italiana es el modelo que, dentro de la estructura del edificio teatral, presenta el espacio escénico separado por el arco del proscenio o embocadura de una sala, espacio con forma de herradura ocupado por los espectadores, distribuidos en un patio de butacas y uno o varios anfiteatros y palcos a distintos niveles e inclinación variable.

comprender de qué manera el grupo de teatro de La Laguna trabaja, a través de herramientas teatrales, musicales y de producción artística general, la subjetivación y la politización, y de qué manera esas nuevas herramientas se constituyen como herramientas de agencia para el ejercicio del poder del cuidado en el mundo rural.

### 2.5.2 El teatro comunitario en La Laguna

Los orígenes del grupo se remontan al 2004 cuando Cronopia, que es actriz, –la misma que es coordinadora de la feria agroecológica– asistió a la Semana de la Memoria<sup>90</sup> de La Plata, donde actuaban y realizaban un taller de teatro comunitario los dos principales grupos de Capital. Allí sus directores la convencieron –y la asesoraron, como hacen hasta el día de hoy– para que creara inicialmente un grupo en un pequeño pueblo del distrito de La Laguna, de unos 500 residentes y, donde, hasta hacía un tiempo, funcionaban los talleres ferroviarios para toda la región. Al dejar de llegar el ferrocarril allí en XX, muchas personas se vieron obligadas a migrar y otras quedaron desempleadas. Comenzaron entonces con Cronopia a contar y actuar historias a partir del universo ferroviario: su auge, su apogeo y su decadencia en el país. Luego ella decidió, en simultáneo, crear un segundo grupo de teatro, que es el que se sigue en esta tesis, en las periferias de ciudad cabecera de La Laguna, separada espacial y simbólicamente por las viejas vías del tren del *pueblo*, como expliqué en el apartado 2.2.

Por lo que cuenta Cronopia muy poca gente de La Laguna había ido alguna vez al teatro. Cuando el grupo de teatro comunitario en torno al pequeño pueblo ferroviario estaba en su momento de mayor éxito y fama local, nacional e internacional, se le ocurrió ir a los medios de comunicación locales para convocar a la gente de La Laguna a formar un grupo nuevo. La reunión la convocó en la sala de atención primaria sanitaria de Nueva Ciudad y fueron cuatro o cinco personas. Con el entusiasmo que tenían, a la segunda reunión empezaron a improvisar: “Había adolescentes, chiquitos y gente grande. Gente medio chapa<sup>91</sup>, que le hacía bien estar con otra gente. Invité también a varios de mi taller privado de teatro y fueron. En

<sup>90</sup> Última semana de marzo de cada año donde se conmemora el aniversario del inicio del último golpe cívico-militar que padeció Argentina.

<sup>91</sup> *Chapa* es un término informal para designar a un “loco”.

medio de tanta adversidad y violencia en las formas mismas, tener un espacio donde las cosas son como uno sueña que sean es maravilloso. Las voces silenciadas, las voces que no se escuchan... cuando la gente se agrupa toma cuerpo esa voz y se puede decir. Nosotros no queremos que la vía divida. Queremos que sea un cruce, que haya un ida y vuelta”. La voluntad de que la vía deje de imponer distancias sociales fue fundamental para formar el grupo. La gente del *barrio* habitualmente cruza la vía para ir al *pueblo*, porque tienen que utilizar los bancos, el hospital, la Municipalidad, las farmacias, pero es casi imposible que la gente del *pueblo* vaya a Nueva Ciudad.

Cronopia remarca que cuando empezaron con el grupo no había escuela secundaria ni supermercados en el *barrio*, por lo que la gente obligadamente debía ir al pueblo. “Ahora muchísima gente de acá no conoce las calles, las plazas, no va al *barrio porque no sé...* [Cronopia imita un tono de desprecio esnob<sup>92</sup>, de sus vecinos del centro]. Hay cantidad de gente que no sabe cómo es el *barrio*. El *barrio* tiene eso de que no se mira. No tiene protagonismo, pero ahora mucho más, 10 años después [de que comenzamos con el grupo] ya no es lo mismo. Pero la discriminación, lo que es vivir de un lado y del otro de la vía, tenía mucho para contar”. El grupo encontró en el arte una excelente forma para expresar el sentir de muchos. Eso es lo que más motivó Cronopia: “Esto muestra que hay otras formas de vivir, de sentir. No somos mano de obra. Somos un cuerpo, un corazón y una cabeza que siente y se vincula con otros. Con el grupo recuperé la esperanza y el no sentirme sola. Había gente que nos veía como unos locos de mierda y gente que la hacíamos pensar un poco. Está mejor visto que vos salgas, vayas, labures a que vos te juntes con otros a hacer algo para organizarte de una forma diferente. Eso no entra en la cabeza de la gente común. Lo de los bienes comunes, eso de *si nos va bien a todos...* no existe ya, está rotísimo”.

Cronopia resalta lo inédito de *ver* y sobre todo *hacer* teatro en un contexto de trabajadores rurales desplazados. Esto implica una diferencia tajante respecto de los grupos porteños de teatro comunitario que la inspiraron. La llamada “cultura teatral” de Buenos Aires es muy significativa, hoy y en los últimos 150 años como mínimo. E incluye, por ejemplo, la tradición del teatro de protesta o político, que llegó a Buenos Aires de la mano de las corrientes anarquistas y socialistas, la ola de

<sup>92</sup> Persona que imita con afectación las maneras, opiniones, etc., de aquellos a quienes considera distinguidos.

inmigrantes europeos de fines de siglo XIX a la capital argentina. No obstante, la utilización del teatro para esos fines en La Laguna, sobre todo con vecinos-amateurs de zonas marginalizadas como protagonistas -las “voces silenciadas” como los llama Cronopia-, es una práctica artística y política completamente original e inexplorada en La Laguna. Es un teatro totalmente alejado de la idea del teatro como alta cultura (Raymond Williams, 1980); no se cultiva en espacios donde los vecinos se sienten ajenos.

A pesar de que en el *pueblo* hay grupos que realizan teatro u otras iniciativas cercanas -generalmente de forma privada y paga o, excepcionalmente, asociativa-, la mayoría de la gente del *barrio* nunca había atravesado una “experiencia artística” antes de que se creara el grupo, ni como protagonistas ni como espectadores. Cronopia, que hace las veces de directora y de coordinadora, coincide con sus pares porteños en que el arte tiene el potencial de transformar la realidad, de *despertar* a los “discriminados” por la comunidad, otorgándoles herramientas para que se valoren más y para que sean más valorados. En 2017 el grupo cerraba el año cantando “No me daba cuenta que dormía. El encuentro [con otros] sucede si despierto”. Ese *despertar*, contenido en un proyecto político, moral y civilizatorio (Elias, 1990), se pone en juego al construir obras de teatro basadas en las historias de vida de los residentes del *barrio* –o, a veces, de los del *pueblo* que participan–, partiendo de la estructura de ciertas narrativas dramáticas. El mecanismo para la construcción narrativa de las obras en general incluye la descripción de un panorama desolador (temas de discriminación o relaciones de género) ante el que se propone alguna solución o se muestra una contracara. El proceso de construcción narrativa es para Cronopia un proceso “esperanzador” e integra lo que en esta tesis se incluye dentro del “cuidado global”. En ese mismo cuidado global se enmarcan el *juntarse*, *encontrarse* y *organizarse* con otros, aun cuando sea mal visto por los que Cronopia llama “gente común”.

Es importante destacar que Cronopia, al referirse al recorrido del grupo en la comunidad, señala los beneficios que este proyecto implica para ella misma, en tanto la ayuda a “no sentirse sola” y a sentirse “más cómoda en los márgenes”. Se comprende que estar en un grupo pueda aplacar sentimientos de soledad, más aún teniendo en cuenta que este grupo de teatro está compuesto en su mayoría por mujeres, lo que implica el trabajo con, y a partir de, la intimidad, la emocionalización

y la psicologización individual y colectiva, como explicaré más adelante. En cuanto a los sentimientos de comodidad en los “márgenes”, se comprende que participar en un grupo como el de teatro comunitario reviste la posibilidad de comprender y escuchar la experiencia del otro-distinto. Si bien el grupo está integrado por mayoría de residentes de las áreas marginalizadas, también hay personas del centro de la ciudad. Y públicamente se presentan como un grupo “del barrio”, considerando que el trabajo material y político más significativo se construye priorizando las necesidades y experiencias barriales.

En “Somos *pueblo*, somos *barrio*”, la obra de teatro que preparaban en 2014 y 2015 (la sección 2.1 muestra parte de la preparación de esa obra), la consigna de la directora fue que cada cual “actúe de sí mismo”. La obra comenzaba con la entrada de actrices y actores (niños o adultas) que se agrupaban según su barrio de residencia. Cada uno decía de qué barrio proviene, y cómo y por qué llegó a residir allí. Como etnógrafa –y como parte del trabajo de observación-participante que implicaba la actuación, como expliqué en la Introducción– entraba a la escena con el último grupo, el de “aquellos que no son de allí pero van al barrio”. Yo decía: “yo vengo [al barrio] para conocer más”, pero en las actuaciones con público siempre (a mí y a los demás) nos salía a veces algo distinto. El grupo estaba basado en la improvisación teatral continua de un libreto nunca escrito y siempre ensayado con pequeñas variaciones, es decir, con la posibilidad de actuar “por fuera del libreto”. Al entrar a escena acompañada de un conjunto cada vez más numeroso (“aquellos que no son de allí pero van al barrio”) me di cuenta de la importancia sociológica de ese grupo.

Como se comentó, el grupo se presenta públicamente como grupo “del barrio”, sin embargo, yo repetía la explicación émica de que el teatro lo realizaban los vecinos de las áreas marginalizadas. En ese momento no entendía qué sentido tenía decir que el grupo era “del barrio”; incluso lo percibía como falso, como una estafa que pretendía “marginalizar” la experiencia. ¿Por qué muchas dicen “ser” de un donde no residen? Con el tiempo, me di cuenta de que asociar la construcción identitaria al lugar de residencia era de un reduccionismo importante. Para las coordinadoras residentes en el centro y para sus amigas “raras” (de estrechos contactos con las metrópolis argentinas) es sumamente importante integrar un grupo que trabaja en la periferia; los bordes de su “pacata” ciudad de origen les significan

un espacio de libertad y liberación buscado. Muchas coordinadoras, a pesar de vivir en el pueblo, se sienten “del *barrio*” y alguna gente del barrio las percibe así también, porque el barrio es desde donde ellas se proyectan y allí se sienten reconocidas (o no, pero así lo intentan). Cronopia siente que el barrio es *su* lugar. Una noche, mientras cenábamos en su casa, dijo: “Ahora pienso lo que mi psicóloga me dijo un día. Mirando la serie de las parteras [en referencia a *Call the Midwife*<sup>93</sup>], con esta cosa del *servicio* que tienen, que a mí me resuena eso... Yo odio el *servicio*, lo detesto desde la caridad, me parece abominable, pero hay algo de eso que a mí me vibra porque me encanta estar con la gente y me encanta interactuar. Me gusta que me pasen cosas que me enreden en la gente. Siento que aprendo. Que todo el mundo me enseña algo y me parece apasionante”. Esta ambigüedad que siente Cronopia frente al *servicio* –que también puede enmarcarse como práctica de cuidado global– caracteriza con fuerza su actitud. Cronopia quiere ayudar pero rechaza que las personas *ayudadas* sean pasivas. Su búsqueda está centrada en que todos se *despierten* de manera colectiva: que las canciones y las obras se compongan de manera grupal, que la vía no separe La Laguna. Por eso la cruza todos los días en el sentido contrario al de los vecinos de Nueva Ciudad, hace lo que casi ninguno de sus vecinos del centro hace.

Este lugar extra-ordinario, de “servicio”, es habitual (con matices, claro) entre muchas de las coordinadoras de las actividades que seguí, como Marina, a quien presenté en el capítulo anterior. Sus recorridos de vida, con experiencias de autodescubrimiento, estudio, trabajo o militancia, en permanente contacto con repertorios y espacios metropolitanos, les han habilitado un lenguaje de la agencia para pensarse a sí mismas y para pensar los barrios periféricos. Fue en las metrópolis que ellas empezaron a pensar los márgenes de su ciudad de origen como lugar a “transformar”. Crecieron en La Laguna, como chicas del campo o del centro, de “buena familia”, pero en los años post crisis 2001, mientras residían en metrópolis, las conmocionó algo que para ellas era insólito: ver gente durmiendo en la calles. En Buenos Aires o La Plata. Por otro lado, la sensación de anonimato de la gran ciudad

<sup>93</sup> *Call the Midwife* (en español ¡Llama a la partera!) es una serie de televisión británica de época. Trata sobre un grupo de enfermeras y parteras que trabajan una zona marginalizada de Londres a finales de los años 50 y principio de los 60. La serie está basada en las memorias de Jennifer Worth, que trabajó con la Comunidad de San Juan el Divino, una orden religiosa anglicana en el East End de Londres. La orden fue fundada como una orden de enfermería en 1849.

les generó, como muchas me dijeron, una “liberación interesante”, que les permitió “empezar de vuelta”. Así, las grandes urbes les sirvieron para desarrollar militancia, estudio o trabajo. Sus subjetividades cambiaron y comenzaron a proyectar nuevos planes acerca de los espacios periféricos de su ciudad de origen: imaginaban “transformar esos barrios que nadie veía”. Muchas admiten que, antes de partir a las metrópolis, vivían en “una burbujita” y nunca pisaban las periferias. Es decir que regresan a su pueblo de origen con un proyecto moral y con contactos laborales en las esferas estatales nacionales, provinciales o locales, en un periodo histórico (primera década de los años 2000) de ampliación de derechos materiales y simbólicos para los habitantes de las áreas marginalizadas del país, a través de distintos dispositivos de intervención social. Las coordinadoras de La Laguna que seguí, dicen haberse ido del *pueblo* porque tenían “sed” de muchas cosas que su ciudad no les podía dar, y aseguran haber vuelto con la intención y las ganas de crear nuevos espacios. Algunas señalan que al regresar, inicialmente, les parecía inconcebible poner en práctica sus saberes disidentes adquiridos; consideraban que su ciudad era “chata”, “un pueblo ocultador” y “conservador”. Otras han regresado a su ciudad luego de conformar una familia y han encontrado oportunidades laborales en la periferia, en puestos más o menos estables en la función pública; especialmente en sectores de educación, medicina o recreación. Y, como la periferia está considerablemente estigmatizada por la gente local, casi ningún otro habitante con la capacitación requerida deseaba obtener el puesto.

En estas áreas laborales, en puestos de la periferia, se suman habitantes nacidas y criadas en las metrópolis que se han mudado a La Laguna buscando una vida “en el campo”, más tranquila, “auténtica” y “natural”, en un proceso que algunos han llamado “neoruralización” (Quirós, 2014a y 2014b) de ciertas capas medias argentinas. Noel describe este perfil sociológico como uno encarnado especialmente por jóvenes urbanos desencantados con el mundo metropolitano, atraídos por el discurso de la “vida verde” (Noel, 2011: 216). Sin duda podemos sospechar que la crisis argentina de 2001 operó también como punto de inflexión: tal como explica Quirós (2014b) para el caso de la provincia de Córdoba: nos hemos habituado a hablar de los que “se fueron *afuera*” del país tras la crisis de 2001, pero también estuvieron los que “se fueron *adentro*” (2014b: 18). Los movimientos son en diferentes sentidos. Por ejemplo, Cronopia frecuentemente va de *adentro* (La

Laguna) hacia *afuera* (las metrópolis); va para ver espectáculos, hacer actividades de militancia, visitar a sus hijos o recibir tratamientos de medicina alopática y alternativa, y luego regresa, hacia *adentro*. Marina ha ido hacia *afuera* de La Laguna para estudiar ingeniería agronómica y luego de la crisis del 2001, volvió *adentro*.

En los casos de “neoruralización” que describe Quirós (2014a y 2014b) y en el caso de La Laguna, los migrantes (de retorno –laguneneses– o internos provenientes de metrópolis) suelen ser llamados *jipis* por los pobladores de más largo arraigo, con una connotación despectiva y acusatoria. El término es repetido tanto por habitantes de Nueva Ciudad como por habitantes del *pueblo* con visiones hegemónicas. Los valores y sentidos sociológicos relativos a los llamados *jipis* de Córdoba, descritos por Quirós (2014a), son muy similares a los que se le atribuyen a Cronopia o algunas de sus colegas. Los *jipis* generalmente son personas de tendencias progresistas (con ideas liberales, izquierdistas, ecologistas o anarquistas) que buscan llevar una cotidianidad conectada con la “prácticas y valores que el complejo ciudadano-capitalista (...) hizo desconocer”(s/p). Estos migrantes buscan incorporar hábitos y prácticas rurales y manuales de todo tipo, con el objetivo de desarrollar un modo de vida económicamente sustentable y alejado del consumo superfluo. Por supuesto que las ideas de ruralidad, sustentabilidad y superficialidad son variables. El “neo-rural” es una persona con conciencia social que busca rescatar los vínculos colectivos y que suele lamentar que los trabajadores rurales dejen de trabajar sus propias tierras y, sobre todo, que las vendan al agronegocio. Tal como explica Luciana Trimano (2015) también refiriéndose al caso cordobés:, para los nativos el término *jipi* constituye una taxonomía donde el ‘otro’ se reduce a un estereotipo basado en apariencias y hábitos: se viste de forma colorida, suele ser vegetariano o reacio a la carne, tiene aspecto ‘sucio’, suele practicar la medicina alternativa y es adepto a las creencias “espirituales”, son ‘vagos’ para el trabajo, consumen generalmente marihuana y no tienen deseos de consumo hegemónico y, en algunos casos, “son interpelados como ‘peligrosos’ por ser la supuesta vía de acceso de la droga a la comuna” (2015: 329). Luna, una coordinadora del grupo de teatro, me dijo: “Somos los vagos. Por más de que hacemos los trabajos sociales. ‘Vos estas al pedo’<sup>94</sup>, te dicen. No lo toman como un trabajo [la intervención social desde el

<sup>94</sup> Vulgar para “sin nada que hacer, tranquilo”



teatro comunitario]. Es una forma de vida para nosotros y lo que nos da de comer. Un vecino de acá me dijo: ‘Yo a mis hijos no los mando a un taller con ustedes ni en pedo<sup>95</sup>’. Porque [en el grupo] son drogadictos. No somos una buena influencia. Se sienten ofendidos por cómo somos. Para muchas personas ser honesto es trabajar desde que sale el sol hasta que termina y nosotros estamos panchos<sup>96</sup> acá haciendo las cosas que nos gustan”. Sin embargo, Luna advierte que las coordinadoras tienen ingresos mucho menores que sus vecinos del centro. Para la mirada del barrio las coordinadoras “trabajan un par de horas” y después hacen plantas y trabajo de huerta, lo que se interpreta como actividades no esforzadas. La alterización de Cronopia y sus colegas en tanto *jipis* muestra las tensiones y los grados diferenciales de permeabilidad y distancia social y cultural entre coordinadoras, participantes y no participantes, que se explorarán con detalle en el capítulo 6 de esta tesis.

El valor social, moral y político que tiene para Cronopia *juntarse*, *encontrarse* y *organizarse* se enmarca, idealmente, por lo que en el grupo llaman “autogestión”. Si bien el grupo de teatro funciona en el CIC –que tiene gestión y recibe fondos, en parte, de fuentes públicas nacionales, provinciales y, en parte, municipales–, el grupo no se identifica a sí mismo como “estatal”, de hecho, puede llegar a ser muy crítico con el Estado. Los profesionales graduados universitarios de la carrera de Trabajo Social, empleados formalmente por la Municipalidad no suelen ser bienvenidos en el *barrio*. Los ven como burócratas que no “caminan el *barrio*”. Aunque el grupo de teatro reciba subsidios públicos y los pida con más o menos vehemencia (según la época y los gobiernos de turno), para el grupo la clave es mantener *independencia* creativa y de gestión. Por eso es habitual que vendan platos de lentejas o choripanes<sup>97</sup>, para juntar dinero de “socios” colaboradores y de amigos en las fiestas que organizan en el *barrio*. Esto último les ha valido algunas críticas; algunos vecinos que no participan del grupo me han dicho que hay niños que miran a los sándwiches con ganas y no pueden comprarlos, y por eso les parece mal que los cobren. Sin embargo, muy pocas veces “pasan la gorra”<sup>98</sup> tras sus funciones. El dinero, sea entendido como producto de la autogestión o de un vínculo más o menos

<sup>95</sup> Vulgar para “ni loco”.

<sup>96</sup> Estar muy tranquilo.

<sup>97</sup> Emparedado de chorizo asado.

<sup>98</sup> Recaudar dinero entre el público de una actuación callejera.

intenso con organismos estatales, es un tema relativamente inabordable en el grupo. Las decisiones económicas suelen implicar debates delicados en la mayoría de los grupos de teatro comunitario. Con varias discusiones en torno a los temas económicos, tras más de 15 años de existencia, el grupo de teatro comunitario ha organizado (además de las obras de teatro, viajes y ensayos que se presentarán en detalle) un “banquito” para fomentar microcréditos, y ha logrado la impresión de un diario y la filmación de cortometrajes hechos por adolescentes, clases de música, circo y plástica para más de cien niños y jóvenes en el marco de una escuela no formal de arte comunitario que crearon; acompañamiento escolar y una juegoteca<sup>99</sup> para niños.

El grupo de La Laguna integra una red nacional de teatros comunitarios que une y reúne anualmente en el país a más de cuarenta organizaciones con espíritu más o menos similar. Pero, ¿qué quiere decir *comunitario*? ¿Cómo se vincula el sentido de lo comunitario en el grupo de teatro con las prácticas agentivas de cuidado que en esta tesis llamo cuidado global? Lo comunitario émicamente se relaciona con la idea de *despertar* a otros, con lograr que la vía “no separe” al *barrio* del *pueblo*, con practicar el manejo de recursos de forma autogestiva, entre otros aspectos. En la escala de valores de lo comunitario, la noción de lo colectivo y lo *organizado* vale más que lo individual; se aprecia *compartir* y generar un *cambio*; se desprecia la violencia como modo de resolución de conflictos; y el “pasado” es entendido como un espacio valioso de hechos, relaciones e ideas que se han perdido y que hay que volver a recuperar o “rescatar” en lo que llaman rituales, es decir, maneras de relacionarse corporalmente o –como mostraré en el capítulo 6– maneras de construir espacios urbanos.

Lucrecia llegó al grupo luego de leer sobre ellos en los medios de comunicación y de verlos actuar en la plaza central de La Laguna. Es coordinadora regional en temas provinciales relativos a la educación. Vive en el *pueblo*. Tiene formación y experiencia docente frente al aula, así como en los escenarios, porque participó de algunos cursos privados. Mide menos de 1,55 metros, es rubia, un poco regordeta y tiene ojos claros. En los ensayos, siempre tenía afán de protagonismo, improvisaba haciendo de personajes ruidosos, acaparadores de atención, graciosos y

<sup>99</sup> Espacio educativo de juego para niñas y niños.

carismáticos. Para Carmen, otra actriz del grupo, estas actitudes implicaban que Lucrecia no era “comunitaria”, que no entendía el concepto. Al igual que Lucrecia, Carmen tiene 55 años y estudió derecho de joven pero tuvo que dejar de estudiar para trabajar. Hoy vive en Nueva Ciudad y trabaja limpiando casas por hora y en su tiempo libre milita en espacios locales minoritarios peronistas<sup>100</sup>. Su mamá era empleada doméstica y su padre bolseaba<sup>101</sup> en el campo. De chica vivía sin luz eléctrica, porque eran “más que pobres”. Mientras que Cronopia y otras mujeres cuchicheaban criticando el espíritu acaparador de atención de Lucrecia, Carmen me explicaba en un costado del SUM del CIC: “Yo entré sin saber lo que era el teatro comunitario. Entré por curiosidad y por relajarme un poco. Me gusta la idea [que se transmite acá] de intentar cambiar algo. De que puede ser posible otra cosa, ¿no?”. Esa *otra cosa* es pensar lo comunitario como una manera organizada de “gritar todos juntos” y de *compartir*, como otro día me dirán, porque “todo solos no se puede”. Lucrecia tardó casi un año en “bajar los decibeles”, para lograr *compartir* la atención del público con los otros personajes. De todas formas, pasados unos años se fue del grupo.

Para el grupo, respetar el sentido de lo *comunitario* implica también resolver los conflictos mediante formas que ellos consideran no violentas. Para pensar al respecto, comentemos una situación que sucedió una tarde en el que el grupo de adolescentes improvisaba. Dos chicas hacían de viejitas y un grupo de dos varones y otra chica caminaron abruptamente sobre las jóvenes “viejitas” provocando que se cayeran. Enérgicamente las viejitas se levantaron y les pegaron al grupo de tres. Cuanto terminó la improvisación Cronopia y Silvina, otra coordinadora, intentaron hacerles reflexionar a los jóvenes sobre lo que había pasado y sobre cómo se había manejado cada uno. Los adolescentes pusieron cara de nada, bastante apáticos ante el llamado a la reflexión. Lo que más les interesaba era jugar, improvisar, disfrazarse y

<sup>100</sup> Movimiento amplio, y muy difícil de definir, que se institucionaliza y consolida durante los dos periodos presidenciales de Perón en Argentina entre 1946 y 1955. Allí propuso cambiar el rol del estado a un estado garante de los intereses de los trabajadores, y al desarrollo nacional e industrial. Un golpe de estado en 1955 sacó a Perón del poder, lo obligó al exilio y prohibió su partido. El movimiento perduró como resistencia peronista y excedió al mismo Perón, quien asumió un tercer mandato en 1973 antes de morir. Fue sucedido por la vicepresidenta María Estela Martínez de Perón, quien tampoco finalizó el período ya que fue derrocada por el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. Desde su surgimiento hasta el día de hoy, el movimiento ha tenido una importante influencia política en el país.

<sup>101</sup> Bolsear: cargar bolsas pesadas.

divertirse, se sentían “obligados” a reflexionar. Entonces se quejaron, como primera exteriorización, diciendo: “¡Esas boludeces<sup>102</sup> de no pegarse, de compartir....!” (notas de campo 27/5/2015). Tras 10 minutos de insistencia, Fiorela, una integrante de 14 años que tiene perfil para ser de la próxima generación de coordinadoras, respondió: “...eso de pegarse: que no está bien”. Ante su intervención, Cronopia y Silvina se miraron y sonrieron satisfechas. Eso es cuidado para ellas: actuar sobre los que consideran los valores morales errados de los jóvenes para transformar el *barrio*.

Es imposible separar la idea de lo *comunitario* del trasfondo político y moral que la sostienen. De hecho la moraleja, el humor, la ridiculización y la ironía, como procedimientos portadores de sentido y, por lo tanto, de valores morales, están presentes en gran cantidad de improvisaciones y escenas representadas por el grupo. En la obra de los adolescentes presentada en 2015, “el bien” se enfrentaba con “el mal”. El bien lo encarnaba Miguel, un muchacho rubio, flaquito, vestido de blanco y montado en unos zancos<sup>103</sup>, y se enfrentaba en una pelea física con el mal, personificado por Luciano, que también andaba en sancos, trajeado como pájaro negro regordete y cachetón. Como en todas las obras de teatro comunitario, ganaba el bien. Pero antes de triunfar, el mal siempre interrumpe y molesta: había hecho que los chicos se pelearan entre sí, compitieran y se pegaran. El bien triunfaba y, así, los adolescentes lograban solucionar sus conflictos “de otra manera”, “hablando”, y terminaban comiendo una pizza todos juntos y “luchando” por un interés común. Para Cronopia no es productivo hacer obras que sean un “bajón<sup>104</sup>”. El proyecto político *comunitario* siempre busca transmitir esperanza, volviéndola explícita y posible en sus tramas.

Desarrollar un sentido de lo *comunitario* también implica crear más allá de lo que falta, de las carencias, sino mostrando “el lado positivo” de vivir en los barrios, ayudando a rescatar su “identidad”. Es frecuente escuchar entre algunas coordinadoras, alarmadas, que no se conoce bien la “identidad del barrio”. Para eso se implementan dispositivos de investigación; para que las vecinas-actrices entrevisten a sus vecinos y aprendan “la historia del barrio” a la hora de construir una

<sup>102</sup> Vulgar para tonterías.

<sup>103</sup> Cada uno de dos palos altos y dispuestos con sendas horquillas, en que se afirman y atan los pies. Sirven para juegos de agilidad y equilibrio.

<sup>104</sup> Tristes, deprimentes.

dramaturgia. A veces se envía a los niños y a los jóvenes a que salgan de expedición por el *barrio*, acompañados de coordinadoras, para que recolecten historias de “cosas buenas del barrio”. Estas historias intentan recuperar las voces de los “vecinos artistas”, de leyendas del *barrio* o de los animales que por allí andan. Salen en expedición y luego regresan y presentan las historias de manera oral a sus compañeros. Los vecinos disfrutan en general que los entrevisten y valoran más lo que el grupo hace “con los chicos” que las obras de teatro que producen para adultos. Creen que este ejercicio logra rastrear o encontrar la “identidad positiva” del barrio. En 2015, por ejemplo, tras realizar un ejercicio de expedición como el descrito, resumían oralmente sus descubrimientos para sus compañeros: “Es un barrio de gente muy trabajadora. Es un barrio que tiene historia”. Esta noción émica de identidad es evidentemente esencialista y romántica. Diluye las tensiones presentes en el *barrio* y lo hace depositario de ideales morales positivos dicotómicamente opuestos a los que supuestamente existen en el *pueblo* y en grandes metrópolis. Y así como se valora esta cultura del trabajo, se desea transmitir, sobre todo a las niñas y niños, la idea de que cualquiera puede ser artista. Ese “cualquiera” implica agencia de las coordinadoras a partir del “cuidado global” tal como lo llamo en esta tesis y desarrollaré en el capítulo 5.

### **2.5.3 La dinámica de los ensayos**

En esta sección se describirán las dinámicas de los ensayos del grupo de teatro comunitario, porque allí comienzan y se propician los procesos de emocionalización y espiritualización, contribuyendo a la construcción del mundo interno y prácticas de *self-talk* (Eva Illouz, 2007; Nicolás Viotti, 2011) entre las participantes. Estos procesos se promueven en el marco de una acción de intervención social e incidirán en la feminización de las prácticas estudiadas y, en consecuencia, en la agencia de las mujeres y en la expulsión de identidades masculinas hegemónicas de los espacios.

Los ensayos tienen una duración de tres horas aproximadamente y cuentan con etapas bien definidas: 1) conversación informal sobre las novedades del grupo o de sus integrantes, 2) conversación formal sobre las novedades en ronda, 3) juegos corporales con cantos colectivos y repetitivos para “aumentar la concentración y que

la energía circule”, “conexión con el propio cuerpo y con el de los otros” y un incremento de la “concentración” enfocado en el momento presente (que llevan a que se suspenda la relación habitual con el espacio/tiempo), 4) ensayo propiamente dicho, donde los límites entre ficción y no ficción son porosos y 5) posterior cierre donde todo, a la Arnold Van Gennep (2013), parece “diluirse”.

Entre 2014 y 2016 las personas del grupo ensayaban dos veces por semana en el CIC. Los miércoles a las 19 horas y los sábados a las 15. La cantidad de personas que participaba del grupo, generalmente, era de entre diez y veinticinco personas y dos coordinadoras de teatro y uno de música. Al comienzo de cada ensayo suelen comer mortadela y pan (son donaciones que empresas le hacen al grupo) y toman mate mientras “se ponen al día”, contándose novedades de la vida personal de cada una y cosas más generales de interés grupal. Luego de conversar un rato, Cronopia suele invitar a todas a que se sienten en ronda en el piso o en sillas. Para Cronopia y sus colegas, el círculo que forman las rondas es garantía de horizontalidad en la comunicación y tiene por lo tanto valencia positiva. Así, en ronda, Cronopia transmite novedades sobre próximos viajes, posibilidades de presentaciones en público, capacitaciones o invitados que llegarán al grupo en las semanas o meses siguientes. La ronda suele durar media hora, y cuando se cierra, las participantes se ponen de pie y comienzan a hacer juegos corporales de precalentamiento para preparar el cuerpo y el ánimo. Hay un ejercicio que se realiza siempre al principio y consiste en que cada una de las participantes grite, en ronda nuevamente, “¡iá!”, como si hicieran una toma de karate. Esta exclamación se acompaña de un movimiento corporal tipo toma de karate extendiendo un brazo que habilita a la compañera de al lado a realizar lo mismo. Esto sucede varias veces, en un *in crescendo* de velocidad y volumen y termina cuando sienten que “sube la energía”. Carmen me explica: “Con el ‘¡iá!’ liberas energías pesadas en vez de ir a un parque a hacer relajación. Es como que te liberás. Te sentís más aliviada. Nos pasamos la energía entre todas. Como una energía colectiva. Sólo acá sentí eso”. Carla, coordinadora del grupo de teatro que empezó como participante y que reside en las periferias de la ciudad, me cuenta que trabajar en ronda permite que la fuerza circule: “[El círculo] también tiene que ver con estar haciendo todas los mismo, no hay posibilidad de juzgar. Yo creo que ninguna en ese momento de la ronda está mirando cómo la otra se golpea las piernas... como si el conjunto permitiera la libre

expresión. Fuerza siento. Pero que si yo lo hiciera sola en mi casa no generaría esa fuerza. Es la fuerza de uno más la fuerza del otro, más la fuerza de otro, otro y de otro. Es el momento de conectarnos, de estar todos ahí”. Carla señala que esto es fundamental, porque el espacio de ensayo suele encontrarlas a muchas cansadas, o sin ganas o dispersas, pensando en cosas que tienen que hacer después. Y el trabajo grupal reafirma el encuentro; se construye más allá de las preocupaciones o el cansancio de la cotidianidad. Cualquier ronda o actividad para expresarse, gritando o haciendo ejercicios de repetición, funciona en este sentido de reafirmación grupal.

Es notable cómo se comprende, grupalmente, la dimensión colectiva de “la energía”. La idea de energía connota una serie de sensaciones que van desde la euforia y la fuerza, hasta los pensamientos positivos y constructivos grupales (las “ganas de hacer”). Esta idea de “energía” se contrapone a la de “vergüenza”, como sentimiento que pesa sobre los vecinos que no participan del grupo, en el marco de la sociabilidad conservadora de La Laguna que ya se describió. La sensación de vergüenza no recae sobre las participantes del grupo de teatro, se diluye con la velocidad de la “circulación de energía” o al actuar “protegidas por el conjunto”. Quitar la posibilidad de juzgar durante los ensayos, como dice Carla, permite anteponer las nociones de lo “sensible” y de lo “corporal” frente a lo “mental”. Actuando en *communitas* (Victor Turner, 1988) se “pierde la vergüenza”, como se mostrará en el capítulo 4. Las “fuerzas invisibles” de la “energía” (liberadas en ejercicios como el del “¡iá!”) sumadas al lenguaje del descubrimiento personal y de la “conexión energética” (Viotti, 2018a) son fundamentales a la hora de planificar una gestión y una búsqueda del bienestar grupal, como antesala de la creación en este grupo de teatro comunitario. Trabajando con estas herramientas se busca alcanzar un holismo (Riches, 2000) secular entre cuerpo-alma (Viotti 2010), y este holismo está habilitado, especialmente, por los paradigmas que aportan las subjetividades *jipis*. Si bien la circulación de este tipo de ideas ha sido estudiada en grupos localizados en grandes metrópolis argentinas o en sus periferias (Pablo Semán, 2005; Patricia Vargas y Nicolás Viotti, 2013; María Funes, 2012; Ana D’Angelo, 2014), los estudios sobre su apropiación y recreación en el interior del país son incipientes y acotados (Noel, 2013; Quirós, 2014b; Trimano, 2015).

Luego del ejercicio de “circulación de energía”, y tendiendo, como ya se mencionó, a gestionar el bienestar y la comodidad grupal, Cronopia suele proponer

varios juegos inspirados en técnicas de educación popular y teatro del oprimido (Augusto Boal, 2013). Estos juegos comienzan con un pequeño debate grupal, evocando recuerdos propios o recuerdos de vecinos (obtenidos en las entrevistas de exploración ya mencionadas). A continuación, se abordan instancias de improvisación espontánea, actuadas sin mucha reflexión previa. Luego, comienza la construcción de relatos retomando los recuerdos evocados durante la improvisación y observando qué sentimientos afloraron con esos recuerdos, por ejemplo, sobre situaciones de discriminación o con la llegada de las generaciones anteriores al barrio en lo que se describirá como *self-talk*.

Tanto los momentos de improvisación como los de la construcción de dramaturgia, suelen apuntalarse desde la coordinación, instalando determinados ejes y temas de trabajo. Cada eje se desarrolla con prácticas de “autoconocimiento”, para trabajar sobre la “interioridad” y el *self-talk*. Viotti (2018b) define este último concepto como los modos y prácticas de los que se valen los sujetos para hablar de sí mismos en público, oponiéndose al modo “confesional” que adquieren ciertas formas institucionalizadas como la conversación “sobre sí” que se establecen frente a un cura (católico) o un psicoanalista. Por fuera de este grupo de teatro comunitario, hoy en día “dar testimonio” es habitual en talleres, *workshops* o charlas motivacionales de todo tipo, y también se ha convertido en un género de masas al realizarse en *talk shows* televisivos y en espacios confesionales mediáticos. Consumir este nuevo “género discursivo” nos hace partícipes de una nueva experiencia sociocultural, al convertirnos en espectadores de la vida íntima de los otros (Viotti, 2018b). Desde la experiencia particular de esta etnografía se puede señalar que el *self-talk* en el grupo de teatro comunitario es una herramienta crucial para transformar a los sujetos en productores activos, capaces de construir narrativas sobre la propia historia y sobre la realidad que los rodea. El *self-talk* es una práctica que permite pensar acerca de las causas y consecuencias de los sucesos personales y de la comunidad, habilitando a los sujetos a construir teorías sobre sus vidas o sobre la Historia, más o menos conscientes, objetivando sus propias vivencias y pudiendo observar las percepciones corporales y sensoriales que con cada relato emergen.

La información y los relatos que aparecen en estas actividades de objetivación son sumamente útiles para componer las letras de los cantos grupales, que suelen montarse sobre melodías populares, conocidas, ancladas en la memoria colectiva de



los ensayos y del barrio. Un sábado, por ejemplo, Cronopia propuso la siguiente consigna: “¿Qué nos pasaba en los [años] noventa? ¿Recordás?”. Las participantes y coordinadoras debían dividirse en cinco grupos y conversar sobre qué les había pasado a ellas o a sus familias en esos años. Después, debían elegir una canción popular de esa época y modificar la letra, sintetizando en una o dos estrofas las vivencias más fuertes. Luna, a quien ya mencionamos, era una niña en los años noventa. Frente a su pequeño grupo de improvisación, recuerda que en ese momento vivía en el centro de la ciudad, y escuchaba que sus amigas y su padrastro decían “cosas muy racistas” sobre quienes vivían detrás de la vía. Justamente donde ahora está Luna, ensayando. Hace un tiempo Luna regresó de la ciudad de La Plata, donde durante varios años mantuvo “contacto con artistas”. En ese tiempo también visitaba Capital, y allí se formó en educación popular de tinte freiriana (Paulo Freire, 2005). Con esta experiencia, actualmente el grupo de teatro es “un respiro, un pulmón, una familia” para ella. Para Luna, como para Marina y Cronopia, el *barrio* es un lugar de liberación y libertad, la que llega luego de vivir experiencias metropolitanas díscolas, adversas. Como coordinadora, es habitual que Luna proteja a los niños burlados. Como aquella vez que una nena del barrio, jugando, hacía bailar a dos muñecas; unos niños se burlaban del juego y Luna les explicó a todos que dos muñecas podían ser pareja y bailar. Muchos chicos que se escapan o que son echados de sus casas buscan a Luna, que los aloja temporalmente. Actualmente Luna es parte de una agrupación que promueve la agroecología, desde donde trabaja con las huerteras descritas en el capítulo 1. Conociendo La Laguna desde diferentes espacios, Luna sostiene: “Acá trabajar en la calle haciendo malabares es enfrentarte a un montón de cosas. Yo no me depilo<sup>105</sup> y eso es toda una cuestión también; me han gritado de todo. A veces por eso volvía llorando de la calle. O por ir caminando abrazada con una amiga, nos gritaron ‘lesbianas’. Tal vez en La Plata tienen tan naturalizado ver gente diferente que si ven una mujer con pelos... pero acá pasan cosas más extremistas”.

Entonces, frente a la consigna en torno a los años noventa, Luna recuerda a sus familiares racistas y anota algo al respecto en una de las cartulinas<sup>106</sup> que Cronopia distribuyó. Durante el mismo ejercicio, Carmen cuenta la emoción que sintió cuando recibió, en esos años, las llaves de una vivienda social en el *barrio*,

<sup>105</sup> Lo dijo porque no tiene el hábito hegemónico de depilarse.

<sup>106</sup> Cartón delgado, generalmente terso, que se usa para tarjetas, diplomas y cosas análogas.

luego de haberse anotado en una lista de posibles adjudicatarios de la Municipalidad. La primera noche llevó un colchón con el que era entonces su esposo y tuvieron una “luna de miel<sup>107</sup>” en la casa vacía y propia. Los criterios de validación de ambos relatos estuvieron legitimados desde las experiencias vividas de ambas mujeres.

A la hora de elegir una melodía para escribir la letra, Carmen sugiere utilizar “La Ventanita”, una canción de cumbia famosa en los noventas que popularizó el grupo Sombras. Luna, ella y dos mujeres más terminarán escribiendo una primera versión de la que luego se convertiría en esta canción de la obra “Somos *pueblo*, somos *barrio*”, contando la adquisición de la vivienda social:

Desde que nos anotamos/ pasaron años y anduve sin saber./ Desde que nos anotamos/ muchos sueños empezaron a correr./ Tengo la llave en mi mano,/ tengo un techo seguro,/ un hogar bien sequito/ sin goteras ni apuros./ Ay, qué feliz que me siento en mi barrio./ Esta es mi casa la siento un castillo,/ ayer anduve en mil lados rodando,/ hoy no me duele ya tanto el bolsillo./ Siento que está llegando el momento que tanto soñé,/ siento que ahora mis hijos/encontraron el lugar para crecer.

La letra de la canción se termina de componer con una “lluvia de ideas” colectiva. Escriben la letra en una cartulina y Martín, el coordinador musical, rasguea en su guitarra los acordes de esta melodía pegadiza que estuvo de moda hace 25 años. Así, él se traslada a su adolescencia y todas se divierten con él yendo atrás en el tiempo. Algunas se emocionan al recordar sus años “rodando”, como dice la canción, recién llegadas al *barrio*, cuando venían desde los campos o desde otras localidades rurales. Se emocionan al hablar de cómo cambiaron sus vidas, de cómo las alivió mudarse a estos barrios y dejar de pagar un alquiler o de vivir en el casa del primo luego de mudarse del campo o de otra pequeña localidad del distrito o de otra región vecina. Aunque tenían problemas de terminación y no estaban bien construidas, las casas nuevas era un “castillo”, escenario de varias “lunas de miel”. Luna siente que poder escribir esta canción es una suerte de venganza contra sus familiares “racistas”, que hace décadas denigran a los del “otro lado de la vía, que se llevaban todo de arriba<sup>108</sup>”. Si bien la “palabra” y el *self-talk* ayudan a florecer recuerdos no son los únicos recursos de liberación de los relatos. La actuación en sí misma se constituye como una herramienta de conocimiento, no es un mero reflejo de información

<sup>107</sup> Viaje que suele hacer una pareja después de la boda. En este caso la expresión fue usada sarcástica o humorísticamente para implicar que disfrutaron de una noche romántica o que tuvieron un encuentro sexual.

<sup>108</sup> Sin esfuerzo.

recolectada. Poder realizar un “pasaje por el cuerpo” mediante los ejercicios de teatro es un objetivo central en el proceso de aprendizaje colectivo. En palabras de Carmen: “Se va analizando lo que ha pasado en el barrio, por medio de entrevistas y lo que cuenta la gente del barrio, y también hay que actuar porque si no, no sabes. A la vez que vamos buscando también la vamos jugando, jugando en la búsqueda, ¿no? Me parece que en algún momento, hay un momento de charla, hay un momento de jugar, hay un momento de experimentar, de improvisar, que lleva al producto final, que es lo que queremos decir”. Carmen, como participante del grupo, es consciente de que la actuación en sí misma es una herramienta de conocimiento, diferente y autónoma respecto de las entrevistas y los ejercicios de recuerdo o de improvisación teatral. “La vamos jugando” implica un compromiso que, precisamente, *se pone en juego* durante la teatralización, y no antes.

Al cabo de varias semanas de realizar improvisaciones e “investigación” en torno a un tema, el grupo se pone de acuerdo respecto de ciertas ideas para la dramaturgia; pero la misma no se asienta por escrito, sino que evoluciona como un trabajo conversado que permanece en constante mutación. De hecho, como el grupo trabaja sobre “temas que le interesan”, muchas veces los temas o las circunstancias en torno a los temas cambian justo antes de que la obra se presente en público; así, es muy habitual que, en paralelo a las obras, se presenten escenas “sueltas” con preocupaciones de último momento. Esas escenas a menudo nunca llegan a ser partes de obras completas. He participado a lo largo de todos estos procesos y considero que tanto las escenas “sueltas” como las “orgánicas” son componentes importantes para el trabajo general y el crecimiento del grupo.

Otra idea crucial, a la hora de pensar en estrategias de desarrollo de teatro comunitario, es la de “poner en palabras”, es decir, mejorar la expresión y trabajar con lo no dicho, para lograr decirlo. Con el horizonte más o menos consiente de incrementar el auto-cuidado o cuidado paradójico, que desarrollaré en el capítulo 5, en los juegos y ejercicios preparatorios de las obras de teatro las coordinadoras insisten con “poner en palabras” situaciones y sentimientos, no sólo para *despertar al barrio* si no para resolver dificultades que se sienten o se comienzan a sentir como internas de los participantes. Esto da cuenta de un interesante proceso de

psicologización<sup>109</sup> (Viotti, 2014) dentro de un dispositivo de intervención social como el teatro comunitario. Desde la experiencia de las participantes-actrices, se percibe un esfuerzo movilizado por practicar el *self-talk* con el fin de canalizar en el “exterior” las emociones, es decir, expresarlas, intensificando la emocionalización de las prácticas. El proceso de psicologización se debe, en parte, a las influencias del sentido común “psi” en las disciplinas y los espacios socioculturales en Argentina. Y es un sentido común presente en la perspectiva de trabajo de las coordinadoras, que son quienes orientan las prácticas comunitarias y proponen dispositivos para “sacar para afuera lo que se tiene adentro”, ya sea en forma de recuerdos o emociones revividas. Tal como sostiene Sergio Visacovsky (2009) el psicoanálisis existe en Argentina como conocimiento práctico, no sólo bajo formas institucionalizadas o como parte de prácticas terapéuticas o de sistemas de enseñanza, sino también como un trasfondo de los modos de actuar y de pensar de muchos argentinos (especialmente de clase media y alta), que nutren sus identidades sociales y estilos de vida con un sentido común “psi”. Este sentido práctico forma parte de la realidad ontológica cotidiana y, en determinadas circunstancias, provee soluciones para enfrentar posibles contratiempos (2009: 57 y 58). En este contexto de ordinarización de los saberes psicológicos, cierta idea vernácula de “catarsis” ha adoptado un valor positivo; lo catártico se reviste de productividad. Sin embargo, es importante aclarar que el psicoanálisis como sentido común es bastante menos pregnante en un contexto de migrantes rurales y en un distrito con sociabilidad conservadora como La Laguna, que en una gran metrópoli. Por eso, lejos de espacios de urbanidad hegemónica, estas metodologías y dispositivos de *self-talk* y *trabajo* con los recuerdos que proponen Cronopia y sus colegas resultan inéditas y novedosas para el *barrio*. Como señala María Epele (2016) para su caso de análisis de psicoterapias en los márgenes urbanos

<sup>109</sup> Viotti (2014) utiliza el concepto bajo el prisma de las formas de construcción de la persona en el sentido dado por Marcel Mauss, es decir, un hecho moral que puede adquirir la modalidad de un “ser psicológico” centrado en el “yo” como un caso histórico y etnográfico vinculado a la cultura occidental moderna (Mauss 1938:331). Los lenguajes del “yo”, como parte de un proceso de psicologización más amplio, requieren desagregar el tema de lo “psicológico” en un tipo particular de psicologización vinculada con saberes psicoterapéuticos específicos, no necesariamente psicoanalíticos (14). Para el autor, el modelo de subjetividad que separa mente, cuerpo y espíritu es más un espacio de negociación que algo estático. Nuevas concepciones que promueven una integración entre esos componentes son negociadas con las imágenes que suponen espacios autónomos. El uso de un lenguaje psicologizado para hablar del “yo” en los términos del crecimiento personal, la centralidad del “testimonio” como recurso de legitimación de la eficacia comparte una gramática común centrada en una sacralización del “yo” (Viotti 2014).

de la región metropolitana de Buenos Aires, los regímenes de poder, las economías de la marginación y los modos de socialización definen la cartografía de lo decible, lo audible y lo inteligible. Cronopia y el grupo de teatro intentan precisamente modificar dichas cartografías, agenciando desde las estructuras patriarcales del cuidado, donde las mujeres son las que cuidan “haciendo hablar”, son las “que hablan” o las que *pueden* hablar y las que “tienen tiempo para pavadas” (como hablar). Al mismo tiempo, el agenciamiento a partir de la palabra está estructuralmente constreñido por falta de hábitos de un *self-talk* individual (que no por individual deja de ser social<sup>110</sup>) y por las sociabilidades locales de alto grado de control social, no habituadas a dispositivos de protesta. Es decir, su agenciamiento está estructuralmente constreñido por dispositivos que logren o intenten vehiculizar las palabras propias, ya que hacerlas audibles e inteligibles no convence o no conviene a ciertas minorías y a ciertos grupos subalternos.

En línea con la circulación metropolitana y global de los saberes espirituales *jipis*<sup>111</sup> (Quirós, 2014b), aprehendidos por las coordinadoras en sus viajes y capacitaciones, el grupo de teatro desarrolla o intenta desarrollar en sus participantes una sensibilidad holista feminizante: una emocionalización que arrastra e incorpora lógicas “clásicas” émicas generizadas de cuidado a otros y de auto-cuidado, como se desarrolla en el capítulo 5. De esta manera, el *despertar* de sentidos y la “conexión” que se promueve entre las participantes concierne una serie de vivencias y una actividad cotidiana que transforma (o pretende transformar) la totalidad de la vida de las personas. No han sido pocas las participantes que, como etnógrafa, me han dicho “yo dejé de ser cerrada y seria”, “aprendí a decir lo que siento”, o “aprendí a expresarme”. Si bien estas afirmaciones, de manera simplista, pueden ser leídas como formas de “empoderamiento” femenino, prefiero ser más prudente y señalar que estas prácticas, indudablemente, colaboran con la construcción y el desarrollo de un “mundo interno” asociado émicamente a lo femenino. Este *trabajo* generizado

<sup>110</sup> En ese sentido, vale recordar la dificultad que las huerteras sienten para hablar de sus conflictos en reuniones grupales de coordinación como se detalló en el capítulo anterior.

<sup>111</sup> Quiros (2014a), cuando refiere al paradigma *jipi* contemporáneo en Córdoba explica que guiado por diversos paradigmas espirituales, el *jipi* (yoga, budismo, metafísica, alimentación natural, medicinas alternativas, saberes ancestrales), busca desplegar los valores de la conciencia, la luz y la armonía. Su misión cotidiana se expresa, por tanto, en una vida cuidada y cuidadosa: el *jipi* promueve la conducta paciente, la sonrisa y el saludo al prójimo; reprueba y contiene la ira, el grito y la mala palabra. Valora la libertad corpórea y sensorial; festeja la danza y el abrazo con sus semejantes” (36).

sobre el “hablar” (las emociones y los recuerdos) es expulsor de casi todas las identidades masculinas. De esta manera el espacio del grupo de teatro comunitario se construye como sitio privilegiado, inédito y alternativo a los clásicos espacios de homosociabilidad femenina en La Laguna y, en consecuencia, expulsa a los varones, excepto a aquellos que son “medio putos”, como explicaré en el capítulo 4. Analizando la generización del hablar se yuxtaponen diversos marcos de sentido que evidencian el carácter siempre incompleto de apropiación de significados de los sujetos: el desarrollo del “mundo interno” (promovido por paradigmas *psi* metropolitanos, en tanto saberes expertos) se yuxtaponen con la feminización émica del “hablar”. A ojos hegemónicos las prácticas de “poner en palabras” es *cosa de mujeres*. Eso brinda a las participantes-actrices un margen de agencia “libre de sospechas”, un espacio de politicidad que las hace parecer no peligrosas frente a la mirada mayoritaria.

Entonces, se puede señalar que el holismo cuerpo-alma está presente en las prácticas del grupo de teatro comunitario, por un lado, encarnado en la idea de “trabajar con la energía colectiva” y en la promoción de nuevos modos somáticos de atención (Thomas Csordas, 1993) y, por otro lado, el holismo está presupuesto en el bien-estar (D’Angelo, 2014) que les trae el trabajo secular de la interioridad vía una psicologización de las prácticas, el grupo promueve una espiritualización (Viotti, 2014) en sus acciones de intervención social. Así, las integrantes hablan cotidianamente de “rituales”, “catarsis”, “mística” y “purificación”, por ejemplo, al preparar una nueva obra de teatro callejero.

Una calle real del barrio funcionará como escenario de una obra donde las actrices y actores se desplazarán seguidos por el público. Él público recorrerá la calle mientras dos actores hablarán caricaturescamente de los rumores que cotidianamente circulan en el *barrio*. Al presenciar esta obra, el director de un grupo de teatro comunitario porteño (que vino de visita para asesorar al grupo en La Laguna) dice: “contarnos a nosotros mismos la historia [del barrio] es sanador”. Según él, transitar “la calle de los rumores” va a permitir que el barrio se “purifique”. Las coordinadoras no suelen pensar su práctica conscientemente asociada a lo “terapéutico”, sino que prefieren hablar del teatro (y del arte en general) como una

herramienta para “transformar la realidad”, buscando “despertar” y “avivar<sup>112</sup>” a los que “viven dormidos”. La perspectiva del director porteño (su perspectiva en torno a la “purificación”) podría enmarcarse en lo que plantea Illouz (2007) acerca de la concepción estadounidense del *self-help*, mediante el cual la gente “puede forjarse su propio destino” (84) y, en consecuencia, las mujeres pueden, en sintonía con la ideología de la autoafirmación y el empoderamiento personal (Viotti, 2018a), hablar el lenguaje de la auto-ayuda (Angela Mc Robbie, 1999, 2000). Así convivirían ideas donde las herramientas *políticas* son colectivas y emanan del ámbito de lo “popular” (como en la pedagogía de Paulo Freire, donde las ideas de “cambio social”, “horizontalidad” y aprendizaje “activo” son valores productivos), con ideas donde las herramientas *espirituales* son individuales y tienen que ver con buscar “estar bien uno” y “tener su espacio”. En el capítulo 3 se mostrará cómo estas tecnologías de subjetivación femenina funcionan, en mayor o menor medida, en procesos de desmaternalización (de las coordinadoras hacia las participantes del grupo) y procesos de automaternalización (de las participantes).

#### **2.5.4. Presentaciones en público**

En las presentaciones en público, las participantes del grupo de teatro comunitario suelen vestirse todas iguales y en sus obras no se establecen roles protagónicos. Al prepararse para las actuaciones, se visten y se maquillan todas juntas y antes de empezar a actuar dicen que hay que “limpiarse todo lo malo”, en línea con las prácticas de espiritualización que se comentaron para los ensayos. Por eso antes de las actuaciones cambia la proxemia en el grupo: las participantes suelen realizarse “masajes colectivos”: estando todas de pie, forman un círculo donde cada una le hace masajes a la que tiene adelante y es, masajeadas, por quien tiene detrás.

En el grupo teatral integrado por personas provenientes de barrios “céntricos” y de barrios periféricos de construcción social se parecería generar –al menos temporalmente– un gran sentimiento de camaradería. Todas las prácticas grupales, tanto en los ensayos como en las presentaciones en público, parecen estar atravesadas por un idioma secreto hablado sólo por el grupo: La “experiencia vivida” es

<sup>112</sup> Excitar, animar, hacer más intenso. Cobrar vida, vigor.

inenarrable y “sólo hay que transitarla para entenderla”, como me dijeron. Quizás es por eso que, en tanto antropóloga, me invitaron a actuar junto a ellas a las pocas semanas de llegar a campo.

En junio de 2015 se realizó en La Laguna y en todo el país la primera marcha Ni Una Menos contra los femicidios en Argentina. Como explica Malena Nijensohn (2017), la masividad de la movilización fue inesperada. Si bien es cierto que el movimiento de mujeres ya contaba con una larga trayectoria en el país (sin ir más lejos, hace más de treinta años que se celebran los Encuentros Nacionales de Mujeres, cada vez con mayor participación), hasta ese entonces las movilizaciones (tanto para el 8 de marzo, día de la mujer, como para el 25 de noviembre, día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer) eran más bien reducidas, casi marginales y con poco impacto político, social y mediático. Pero ese 3 de junio de 2015, medio millón de personas salieron a las calles bajo la consigna “Ni una menos” en Argentina. En La Laguna fuimos con el grupo de teatro desde el CIC de Nueva Ciudad hasta la plaza central del *pueblo* y allí vimos una conglomeración sobre todo de mujeres, que nunca se había visto en el distrito. Nuestro grupo marchaba con un cartel contra la violencia de género. Una de las organizadoras, amiga de Cronopia, se acercó a ella y le propuso que cerráramos el evento con una breve representación teatral. Por supuesto, en ese momento no teníamos la perspectiva histórica para entender la importancia fundamental que comenzaría a tener el movimiento Ni Una Menos en la política de Argentina y de América Latina. Sin embargo, allí estuvimos representando una escena de la obra *Descolgados*. El tema de la obra, básicamente, es señalar que el mundo está lleno de formas preestablecidas, mandatos que hay que cumplir, etiquetas, divisiones, sistemas inventados por unos pocos para imponérselos a la mayoría. En el fragmento que representamos ese día el concepto de “descolgados” quedaba explícito a través del uso de un tender de ropa<sup>113</sup> en el que los personajes quedaban “colgados en el sistema”, hasta que se “descolgaban”. La propuesta de participar nos la hicieron ese mismo día, durante el evento, por lo que tuvimos que ensayar rápidamente, en un costado de la plaza, y media hora más tarde éramos el cierre y centro de atención de todos.

<sup>113</sup> Tendal: Conjunto de cosas tendidas para que se sequen.



La escena que representamos comenzaba con dos adolescentes colgadas del gran tendal, sus cabellos estaban atados con broches a la soga y, alrededor de ellas, dos mujeres mayores les gritaban frases con mandatos acerca de qué es ser mujer, cómo ser mujer, y qué es una buena mujer. Todas estas “lecciones” con contenidos muy clásicos y patriarcales. A medida que les decían una nueva frase/mandato, les agregaban otro broche al cabello; hasta que se quedaban completamente “colgadas” del “tender”. Las adolescentes nunca cuestionaban absolutamente nada. Tras esta escena, donde se expresan mandatos evidentemente heteropatriarcales, el público se mostró incómodo por lo grotesco y exagerado del texto. Es decir que, incluso en La Laguna (que, como ya se viene describiendo, es un espacio conservador) expresiones flagrantemente heteropatriarcales generan, en principio, rechazo y desidentificación, sobre todo en un contexto emocionalmente cargado como el Ni una Menos. En la segunda escena, aparecía un grupo estereotípico de varones borrachos en un bar. Entre charla y charla, los adultos le decían al pibe más joven frases con mandatos sociales acerca de cómo “ser hombre” y cómo conquistar a una mujer, y luego hacían una competencia de piropos<sup>114</sup>. La situación se interrumpía cuando entraba un grupo de mujeres disconformes con la actitud de los varones, cantando sobre la melodía de “Se dice de mí” (una milonga popularizada en la primera mitad del siglo XX por la cantante Tita Merello, mujer fuerte del tango argentino):

Ya es tiempo de cambiar nuestras miradas,/ nuestras mentes, nuestras manos y luchar por la igualdad./ Si la historia no nos nombra/ recordemos de las sombras las mujeres que pelearon pa´ [para] cambiar la sociedad./ Que venga Mimí, la abuela y mamá,/ dejemos la escoba y trapo de lustrar../ Los vientos de cambio nos juntan aquí../ Podemos, cambiar, crear, ¡decidir!/ ¡Basta de hablar y de juzgar, /de criticar y murmurar, /que ya al parir una mujer/ muestra su fuerza y su poder!/ Pensálo bien que es así,/la humanidad viene de allí./ Somos así.

Al terminar de cantar la canción, “descolgaban” o “desabrochaban” a las dos adolescentes del tendal, como queriéndolas liberar de los mandatos. Carla, una de las coordinadoras, me explica que la letra de la canción es una invitamos a salir de las casas: “...a juntarnos, a pensar juntas y cuestionar ese rol que nos impusieron por ser mujeres”.

Retomando la letra de la canción, es importante resaltar, por un lado, que el poder de la mujer se presenta como dado y se naturaliza por el hecho de su capacidad

<sup>114</sup> Dicho breve con que se pondera alguna cualidad de alguien, especialmente la belleza de una mujer.

(supuesta) de parir. Por otro lado, la canción plantea un cuestionamiento de los mandatos sociales y del modo en que se distribuyen los roles sociales de acuerdo al género. Debe considerarse que todo este planteo sucede en una comunidad muy conservadora, como es La Laguna, donde “feminista” es una categoría acusatoria muy fuerte. Es totalmente despectivo designar a una persona como feminista. Una feminista es una loca, una quejosa, una rebelde sin causa (en el mejor de los casos). Cronopia a menudo era acusada de “feminista”, por ejemplo, y en esta descripción se estaba señalando su desacato de las normas de género y se estaba sugiriendo una sexualidad “desviada”.

En 2018 cuando se debatió en el Congreso argentino la ley por la interrupción voluntaria del embarazo, los pañuelos celestes “pro-vida” (o sea, las personas anti-legalización del aborto) eran una mayoría nada silenciosa en La Laguna. Es decir que la escena teatral de las “colgadas”, realizada en la plaza central de La Laguna y cerrando el primer Ni Una Menos en 2015, fue un hecho inédito, que se constituyó, con aplausos y reconocimiento, como una instancia de legitimación de, por lo menos, algunas cuestiones; en principio, de denunciar, de manera pública, la violencia machista. Ese día, a pesar de estar compuesto por un conjunto de *jipis* y “locas”, el grupo de teatro se hizo ver y oír, expresando una suerte de termómetro de la “marea verde<sup>115</sup>” feminista metropolitana que estaba comenzando a llegar al “interior”, a través de estos grupos de la periférica y estigmatizada Nueva Ciudad, para proyectarse hacia el resto de la ciudad. Sin embargo, los fundamentos del grupo estaban basados en lógicas de cuidado femenino, “tradicional”, *de amplio espectro*: relacionados con el cuidado y la transformación de los *barrios* través de prácticas de emocionalización y auto-cuidado femenino. Denunciar la violencia de género para las coordinadoras es cuidar a las vecinas de Nueva Ciudad.

### **2.5.5 El grupo de teatro viaja**

El grupo forma parte de una red, por lo que permanentemente reciben invitaciones a diferentes espacios y festivales. Si bien no pueden asistir a todos

<sup>115</sup> El verde es el color que identifica en Argentina a la “Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito”. La “marea verde” identifica a las miles de personas que salieron a respaldar la campaña en 2018 especialmente en las principales metrópolis argentinas y muchas portando pañuelos o emblemas de dicho color.

(principalmente por un tema de costos) realizan viajes fuera de la ciudad con frecuencia. Los viajes suelen organizarlos Cronopia y sus compañeras.

La mayoría de los viajes son para hacer presentaciones de las obras de teatro en público y, en ocasiones, salen de su ciudad para recibir o brindar capacitaciones. Cuando viajan, las integrantes comen y duermen todas juntas. A fines de 2015 viajaron a la ciudad de Tandil, a 400 km. de La Laguna, invitadas por un grupo de docentes que quería formar un grupo de teatro comunitario en un CIC local. Fueron dos días de trabajo en Tandil donde se les brindó alojamiento y comida. Cronopia consiguió que la Municipalidad de La Laguna pagara el micro y la nafta. El primer día, que era sábado, presentaron en un CIC de Tandil partes de la obra de teatro en construcción, que trataba sobre los controvertidos orígenes de Nueva Ciudad.

El segundo día, brindaron un taller para que el grupo local conociera ciertas técnicas de teatro comunitario, muchas basadas en técnicas de educación popular de Paulo Freire. Se hicieron juegos para educar somáticamente la atención hacia formas de comunicación grupal que dejaban en suspenso la palabra. Por ejemplo, se ubican todos los participantes, uno al lado del otro, como si estuvieran en un “cardumen de peces”. Cada uno debe imitar lo que hace un líder (momentáneo). Luego de imitar, y sin mediar palabras, otro debe asumir el liderazgo, espontáneamente, y los demás deben darse cuenta de ese cambio y empezar a imitar al nuevo líder. Al terminar este juego, el coordinador musical organizó ejercicios de canon, donde sucesivamente se hacía ingresar las voces en subgrupos, que debían repetir o imitar el canto de la voz anterior. Por lógica consecutiva, el subgrupo que empieza el canon será el que termina primero, y el último subgrupo en empezar a cantar será el que cierra el canon. El objetivo era desarrollar la llamada “grupalidad”, es decir, las dinámicas grupales que, como en el caso de la actuación, no deben centrarse en la individualidad sino en las “voces colectivas”, sus ritmos y transformaciones. En un tercer momento, se hicieron sonar unos tambores que invitaban a circular por el espacio: un lugar con pasto y a cielo abierto. Cuando los tambores se detenían, cada persona tenía que abrazar y mirar a los ojos al desconocido del grupo que tuviera en frente. La idea era modificar la proxemia y aumentar la “conexión” entre las y los participantes.

Luego, Cronopia coordinó una charla acerca del teatro comunitario, detallando que implicaba, justamente, el *canto colectivo*, la voz grupal; que

cualquiera puede participar de estos grupo (que para participar no hay que ser artista profesional); que los tiempos del teatro comunitario requieren de “paciencia” para lidiar con la disponibilidad heterogénea la vida de los participantes; que el mejor técnico teatrero no sirve para el teatro comunitario si no tiene sensibilidad frente a lo social; que hay que estar preparados para que la gente entre, salga y vuelva del grupo “por razones de la vida misma”; que el teatro comunitario es intergeneracional (a diferencia de los espacios capitalistas, donde se separa según edades para consumir); y que hay distintos grados de participación y distintas razones para participar, que se van construyendo con el tiempo. Por último, el taller en Tandil cerró componiendo canciones de manera colectiva. Se les pidió a las y los participantes que identificaran una problemática social local, que eligieran una melodía popular y que, sobre ella, escribieran una o dos estrofas que hablaran sobre la cuestión determinada. El subgrupo que seguí de cerca eligió tratar la problemática de la falta de vivienda propia en el distrito. Los nativos explicaban que muchos no tienen dinero para pagar una vivienda y por eso se roban o usurpan terrenos. Al conversar, adjudicaban el alto valor de las propiedades al turismo (Tandil es un distrito serrano cuya industria turística es muy importante), a las plazas ocupadas por el universo universitario (tiene una sede de una institución superior nacional) y a la especulación financiera de los monopolios inmobiliarios. Las lagunenses, orgullosas en su papel de circuladoras de saberes, fueron quienes explicaron de qué manera continuar la actividad, eligiendo una melodía popular para reversionar. Entre todos, eligieron una canción de rock muy popular en Argentina, “Jijiji (No lo soñé)” del grupo los Redonditos de Ricota. La letra que compusieron decía: “Yo lo soñé/ a mi Tandil con viviendas para todos./ No lo soñé/ como un lugar para unos pocos./ Miremos por favor,/ es una necesidad:/ ¡Estado da respuesta ya!”. La letra interpela directamente al Estado demandándole desarrollar una política de viviendas activa. La jornada cerró por la tarde, con una mateada colectiva en la base de una sierra conocida, donde la gente suele ir a pasear. Los grupos, sin embargo, no siguieron activamente en contacto después de este encuentro.

Durante toda la actividad, resultaron notorias la voluntad de las participantes del grupo lagunense por mezclarse y colaborar con sus compañeras y compañeros tandilenses, y la familiaridad que tienen incorporada para participar dentro de una dinámica colectiva. De todos modos, este viaje resultó una novedad para muchas de

las lagunenses de Nueva Ciudad. Por un lado eran quienes brindaban la capacitación y eran las depositarias de un saber muy específico y valorado. Por otro, fue una experiencia cercana al turismo a la que no están en absoluto habituadas. Hay quien me ha dicho que, antes de estar en el grupo, sólo había conocido La Plata, por visitar su hospital, y que nunca había visitado la Capital, por ejemplo, que está a sólo 260 km de distancia de La Laguna. Cronopia y otras coordinadoras no reniegan ni se oponen a la experiencia turística e incitan poner a las mujeres del barrio en el lugar de “especialistas”. Los viajes así sirven de forma de agencia a través de cuidado global, que será profundizado en el capítulo 5.

El objetivo de este capítulo fue describir y analizar etnográficamente la agencia de las mujeres a partir de las prácticas de un grupo de teatro comunitario. Pertenecer a este grupo les permite poner en juego lógicas de cuidado femenino *de amplio espectro*: cuidar a su barrio y cuidarse a sí mismas, a través de prácticas de emocionalización. El *amplio espectro* implica, desde su literalidad, la *extensión* del cuidado más allá del hogar y el recorrido *en el tiempo* que ese cuidado requiere y realiza: se agencia a partir del cuidado desde que se comienza a debatir acerca del propio barrio y de las transformaciones que imaginan o desean para el mismo; se agencia también al realizar ejercicios de interioridad que, en principio, se orientan a “poner en palabras” recuerdos, sentimientos e ideas, y, una vez activados, fortalecen la escucha de la propia voz y de la voz de las otras. Aprender a decir/se y aprender a escuchar/se es una forma de a prender a cuidar/se<sup>116</sup>.

Se describieron las actividades de las coordinadoras y las participantes del grupo en los ensayos, en las presentaciones en público y en uno de sus viajes, para destacar los modos en que las participantes-actrices se construyen como sujetos políticos, especialmente la presentarse en la vía pública y al viajar (es decir, al posicionarse como grupo ante otro grupo, teniendo determinadas ideas).

Para comprender las prácticas del grupo fue importante entender la constitución y significados asociados con Nueva Ciudad, ese “detrás de la vía” donde se concibe a las mujeres (como dice la canción que abre una de las secciones de este capítulo) como personas que “te entregan hasta lo que no se roba” y resaltando de

<sup>116</sup> El análisis profundo respecto al “cuidado” y “autocuidado” será desarrollado en el capítulo 5 de esta tesis.

manera esencial la *fuera* que demuestran al *parir*. Por otro lado, al discutir el origen de los barrios, se comprende que no son meros lugares depositarios de personas “traídas”, sino que son lugares a los que las personas llegan buscando concretamente “un techo y trabajo”, y llegan “desarraigados”, se sienten “lejos del pago” y “sin un lugar para trabajar en el campo”. Las canciones también sirven para afirmar y reafirmar que cantar “unidos” es “mejor que caminar separados”, y en esta conciencia radica una de las principales significaciones del sentido de lo “comunitario”.

## **CAPÍTULO 3: EL GRUPO DE MEDICINA COMUNITARIA**

El objetivo de este capítulo es describir y analizar etnográficamente la agencia de las mujeres a partir de las prácticas de un grupo de gimnasia y socialización donde se informa y discute acerca de “hábitos saludables” entre médicas y vecinas de La Laguna en el marco del Programa Nacional de Médicos Comunitarios (PMC). Para comprender la dimensión de esta agencia femenina en La Laguna –y dentro de su contexto de migración rural, principalmente causada por el agronegocio–, será central indagar acerca de la generización de ciertas políticas, que transforman determinadas actividades en espacios<sup>117</sup> *para mujeres*.

### **3.1 “Las mujeres que trabajan no necesitan moverse”**

“Las mujeres que trabajan no tienen que estar moviendo el cuerpo. Eso es para mujeres que no trabajan. Hacen cosas las vagas”. Esta frase me la dijo Mónica, una vecina de Nueva Ciudad que nunca se acercó al espacio de Salud en Movimiento. En su opinión, como la mayoría de los trabajos entre las mujeres de Nueva Ciudad son de empleo doméstico, es decir, de ejercicio físico fuerte, las actividades extra-laborales no implican movimiento. Cuando dice que el ejercicio físico fuera del ámbito laboral “es para mujeres que no trabajan” está aludiendo tácita y peyorativamente a las tareas de Salud en Movimiento.

El espacio de Salud en Movimiento fue impulsado por las médicas comunitarias del Programa Nacional de Médicos Comunitarios, y se pensó como una herramienta para que las mujeres del barrio hagan gimnasia y participen en talleres sobre temas de salud y prevención sanitaria. Las actividades se organizan de 14 a 15 horas, y esto se definió así considerando que la mayoría de las personas del barrio en ese horario duermen la siesta: por lo que muchas disponen de ese tiempo, eventualmente, para hacer otras actividades. Un desafío para Salud en Movimiento

<sup>117</sup> Con “espacio” haré referencia a aquellos lugares conformados no sólo por espacialidades físicas, sino también por interrelaciones en constante formación (Doreen Massey, 2012).

fue generar actividades que resulten efectivamente atractivas, para aprovechar esa disponibilidad.

Para Mónica, este espacio de movimiento recreativo (o extra-laboral) es para “vagas”. Y además, de acuerdo al conjunto de sus comentarios, considera que si una mujer “deja solo” al marido a la hora de la siesta para concurrir a este tipo de actividades el marido se va con otra: “Acá los hombres son todos de boliche<sup>118</sup>. Si las mujeres se van a hacer una actividad, ellos se van con otras”. Con una perspectiva totalmente distinta, Beatriz, participante de Salud en Movimiento y trabajadora doméstica, se explayó acerca de lo singular que resulta este espacio para alguien “de su clase”: “Este hábito de hacer algo, un movimiento, una actividad física para mi clase, como quien dice, no era un hábito”. Beatriz nació en un pequeño pueblo del distrito hace 63 años. Sus padres trabajaban en el tambo de un propietario. A los 15 años nació su hija Patricia y Ana, su otra hija, nació cuando Beatriz tenía 25 años. Hoy en día asisten las tres juntas a Salud en Movimiento.

Cuando cumplían 40 años de casados, el marido de Beatriz “la dejó”. Actualmente, y desde hace dos años, está en pareja nuevamente con Juan. Para Beatriz ir a gimnasia significa un “escape de las cosas cotidianas”. Prefiere ir al grupo de gimnasia en vez de estar sentada viendo telenovelas<sup>119</sup> en la casa, y reconoce que antes no era así: antes estaba “sometida” por su marido: “A mi nuera, por ejemplo, le agarra la porfía<sup>120</sup>. Está con el teléfono, no sale. No hace nada. Así, muchas”.

Patricia, igual que su madre, trabaja como servicio doméstico. Nació en un pequeño pueblo rural del distrito, y durante su infancia su madre, Beatriz, y su padre trabajaban en un tambo, al igual que sus abuelos. Patricia recuerda que de pequeña iba a la escuela a caballo. Hoy, Patricia y Beatriz, como tantas otras personas que se movieron con la migración interna, ya no viven en los campos sino en Nueva Ciudad. Los tres hijos de Patricia (de 24, 23 y 16 años) son la primera generación de su familia que nace fuera del ámbito rural. Patricia coincide con su madre en cuanto

<sup>118</sup> *Boliche* (en poblados rurales) es un bar y comercio de poca importancia, especialmente se dedica al despacho y consumo de bebidas, comestibles y baratijas. Es un espacio de homosociabilidad masculina. En algunos casos es lugar de encuentro con trabajadoras sexuales. Decir que los hombres son “todos de boliche”, implica que no suelen ser monogámicos.

<sup>119</sup> Culebrón o novela filmada y grabada para ser retransmitida por capítulos a través de la televisión.

<sup>120</sup> Porfía en el sentido de pereza, desgana.



al valor del grupo de gimnasia comunitaria: “Esto de hacer gimnasia, para nosotros es un hábito que adquirimos de grandes. Yo con el cepillado de dientes empecé de grande. Porque mis viejos... ¿qué te iban a decir? ¿”Cepillate los dientes”? Si no tenían ni cepillos, pobres...”. Para ambas es totalmente nuevo realizar actividad física y adquirir el hábito de cepillarse los dientes.

A continuación se analizarán los espacios y talleres de atención primaria en salud y el modo en que se extienden de manera federal por varias localidades argentinas con la implementación del Programa Nacional de Médicos Comunitarios.

### **3.2 El programa Nacional de Médicos Comunitarios en Argentina**

El programa Nacional de Médicos Comunitarios (PMC) fue un programa nacional de formación en salud, que se desarrolló entre 2004 y 2016, y que estuvo específicamente orientado a la promoción de los recursos humanos en salud. Formó parte del Ministerio nacional de Salud argentino. Otorgó títulos de postgrado en Salud social y comunitaria a quienes se desempeñaban en los equipos de atención primaria en salud (APS).

Actualmente el PMC continúa bajo otra denominación, Programa de Equipos Comunitarios, y con menos presupuesto y estabilidad. La formación del programa original implicaba realizar una serie de cursos y prestar servicio sanitario en centros de atención primaria (CAPS) de todo el país. Tal como explica María Pozzio (2011), en los cuadernillos de formación del programa y en sus cursos se criticaba al “modelo médico hegemónico”; así, esa expresión que siempre se consideró una categoría analítica (Eduardo Menéndez, 1988) se fue convirtiendo, de a poco, en un término nativo, al ser apropiado por los actores de la salud pública a través de este dispositivo de información.

Teniendo en cuenta que las intervenciones del PMC se orientaban principalmente a impulsar prácticas de prevención y promoción de la salud, la nueva intervención pedagógica buscaba que las y los actores de salud comunitarios adquieran conocimientos en salud social y comunitaria que les permitieran avanzar más allá de la labor asistencial cotidiana. Con esta perspectiva en tanto política pública, en los cursos se promovió centralmente la contribución de una formación de

ciudadanía *activa* respecto del cuidado de la salud, integrando a la población en las discusiones en torno a qué es salud y cómo enfrentar la resolución de los problemas de salud. Se propone construir una ciudadanía activa, en principio, fomentando la horizontalidad en el trato (entre los profesionales y las personas que acceden a los dispositivos de salud), la discusión y la búsqueda acerca de “otras” maneras de llegar a la población destinataria (para mejorar su situación sanitaria en el primer nivel de atención<sup>121</sup>), y la promoción de la información acerca de hábitos saludables (identificando los problemas de salud prevalentes). Salud en Movimiento, la iniciativa que seguí en La Laguna, es justamente es un intento de llegar de “otra” manera a la población promoviendo “hábitos saludables”.

Asimismo, desde le PMC se otorgaron becas de apoyo económico para acceder a capacitaciones –que en términos prácticos funcionaban como salarios principales o complementarios, aunque siempre eran bajos– a los y las agentes comunitarios, profesionales y no profesionales, de distintas disciplinas: agentes sanitarios/as, auxiliares de enfermería, promotores/as de salud, médicos/as, psicólogos/as, odontólogo/as, enfermeros/as profesionales, trabajadores/as sociales, obstetras, entre otros perfiles (María Scaglia, 2012). Así, de manera presencial y a distancia, se formó a más de 10 mil personas en todo el país a través de convenios entre universidades y el Ministerio de Salud de la Nación. Los ministerios provinciales eran los responsables de preseleccionar a los becarios en el marco de los requisitos establecidos por el programa y de proponer tutores a las universidades responsables de las ofertas de formación (Magdalena Chiara *et al.*, 2017). Algunos han afirmado que las becas funcionaban como contrataciones precarias y que no garantizaban la permanencia de los profesionales formados en el sistema (Alicia Stolkiner *et al.*, 2011). Los becarios respondían a referentes cuyas funciones eran monitorear las actividades de los equipos comunitarios, así como de evaluar el cumplimiento de las obligaciones asumidas por ellos.

<sup>121</sup> El primer nivel es el más cercano a la población, o sea, el nivel del primer contacto. Está dado, en consecuencia, como la organización de los recursos que permite resolver las necesidades de atención básicas y más frecuentes, que pueden ser resueltas por actividades de promoción de salud, prevención de la enfermedad y por procedimientos de recuperación y rehabilitación. Es la puerta de entrada al sistema de salud. Se caracteriza por contar con establecimientos de baja complejidad, como consultorios, policlínicas, centros de salud, etc. Julio Vignolo *et al.* (2011).

Analía Bertolotto *et al.* (2012) explican que en Argentina los trabajadores de la salud del primer nivel reproducen el modelo hospitalario de consultorio y extienden las fronteras de acceso a los medicamentos. Esto implica para los autores que el país es uno de los que más ha medicalizado y medicamentado la APS del mundo en un esquema *para la población, pero sin la población*. El PMC intentó justamente combatir esto. Por eso podría ser enmarcado en lo que Nikolas Rose (2012) señala como un movimiento de puesta en cuestión del poder paternalista que los médicos ejercen sobre los pacientes al poner en marcha intentos de empoderar a los destinatarios respecto de la atención médica, prestando especial atención a las implicancias del concepto de “ciudadanía activa” (Rose, 2012: 37). Así, el programa fue creado por políticas que se oponen a las lógicas de la “tecnomedicina” (Rose, 2012: 38) en el marco de un “ethos de la esperanza, la anticipación y la expectativa” (Rose, 2012: 66). En este sentido, y a través de la investigación de esta tesis en torno al grupo de gimnasia propiciado por médicas comunitarias, caracterizo al PMC como un tipo de medicina que apunta no sólo a tratar la cura de enfermedades, sino, principalmente, a prevenir los riesgos.

### **3.3 El programa de médicos comunitarios en La Laguna**

Tita es una odontóloga nacida en un pequeño pueblo rural de La Laguna. Fue becaria del PMC. “Sin el programa no sé si me hubiera involucrado [en La Laguna] o si hubiera tenido las herramientas para hacerlo... o lo hubiera hecho de forma muy informal”. Tita tiene 41 años, es hija de tamberos, está casada y tiene dos hijos. Al regresar a La Laguna luego de residir, como estudiante, en La Plata, sintió que quería “romper el diploma”, estaba desilusionada con su trayectoria y con las perspectivas de la odontología. Hasta que encontró la posibilidad de trabajar en el programa dependiente del Ministerio de Salud: “Mi tabla de salvación fue el Estado”. Sus familiares y colegas no pueden creer que no tenga un consultorio privado (para ganar más dinero, entre otras cosas) y tenga que revisarles “la boca a los negros<sup>122</sup>” en el centro comunitario.

<sup>122</sup> Negro es una palabra denigratoria con fuerte polisemia en Argentina. Su sentido no es para nada idéntico al de Francia o Estados Unidos, por ejemplo. Para ampliar esta cuestión, cf. Alejandro Frigerio, 2009.

Como en el caso que describe Scaglia (2012) en su trabajo con el PMC en Florencia Varela, en el conurbano bonaerense, también en La Laguna, al inicio de implementación del programa, existió un claro desfasaje entre los salarios (“becas”) de las y los médicos del sector público y los salarios del sector privado. La precariedad de estos sueldos, sumada a la estigmatización de los barrios donde funcionaba el PMC, implicó que “ser comunitario” fuera una opción poco valorada por el sector de la salud local: “Si no sos el típico médico rural, con guardapolvo y que se las sabe todas, piensan que no hacés nada”.

Dar talleres comunitarios o intentar tener vínculos horizontales con los vecinos no está muy valorado por la gente de La Laguna. Sin embargo, es habitual la discriminación, por ejemplo, de mujeres campesinas y pobres por los servicios de salud en zonas rurales como lo muestran otros trabajos<sup>123</sup> (Vázquez Laba y Páramo Bernal, año). Una huertera me explicó una vez que los médicos “sensibles” despiertan sospecha en La Laguna: “Me gusta que el médico no se calle nada, que no cuide los sentimientos de los padres y se ocupe del chico. Si es todo cuidadoso, no sé si me está ocultando algo”. Las imágenes del médico *con* o *sin* guardapolvo serán analizadas en el capítulo 5, junto a otras concepciones nativas de trabajo.

En 2014, en el marco de su participación como profesional del PMC, Tita junto a una médica obstétrica y una psicóloga crearon Salud en Movimiento. El espacio proponía talleres de gimnasia para las “mujeres del barrio”, intentando que esta actividad les resultara interesante a las mujeres, y que éstas se acercaran para poder trabajar en conjunto la prevención y la participación en salud, poniendo a circular la información asociada y el estímulo de cambio de hábitos sanitarios. En cuanto a los contenidos del proyecto, no hubo una directiva concreta que “bajara<sup>124</sup>” del Ministerio Nacional de Salud, sino que desde la oficina central de PMC de Buenos Aires se aceptó el proyecto que Tita armó con sus compañeras: “Es un espacio que las mujeres del barrio antes no tenían. Ellas querían levantar el culo<sup>125</sup>,

<sup>123</sup>“Hemos detectado que los discursos médicos son poco amigables con las mujeres indígenas, inmigrantes e inclusive con las criollas pobres ya que la ideología que se desliza en su práctica profesional está cargada de prejuicios en torno a las diferencias de las mujeres, prejuicios de género, de discriminación étnica-racial y de exclusión social. En consecuencia, los profesionales transforman sus opiniones morales en prescripciones médicas” (Vázquez Laba y Páramo Bernal, 2013).

<sup>124</sup> En el sentido de obligar desde Buenos Aires a ejecutar una política determinada o a ejecutar alguna de modo particular.

<sup>125</sup> Vulgar para nalgas.

tener un rato para ellas. Quisimos aprovechar esas ganas para ver si íbamos metiendo algunos conceptos. Acá nadie se queda cautivo [en las charlas de prevención en salud que organizamos] como con las trabajadoras sociales, es menos invasivo. No pasamos mucha información. [Pero] le re cuesta participar a la gente. El día internacional de la lactancia vino una persona”. Tita también cuenta que para el Día del niño organizaron una jornada de juegos a la que asistió mucha gente. Allí llevaron a cabo un juego de “tirar abajo<sup>126</sup> al dengue” y proyectaron una película sobre dengue para niñas y niños, ofreciendo pochoclo<sup>127</sup> y jugo.

Tita comenta que, a través de su experiencia con Salud en Movimiento, notan que las vecinas y vecinos de Nueva Ciudad tienen miedo de preguntar, sobre temas de salud o de educación, no quieren exponerse –según Tita– a la “desventaja” intelectual. Ella se compara con la escuela y dice que ésta (por cualquier motivo) convoca a los padres a una reunión informativa, los padres se sienten en la obligación de ir. En cambio, respecto de los dispositivos de salud, no hay prácticamente posibilidades de participar de manera pasiva y eso “ahuyenta” participantes potenciales: “La escuela es la escuela, no es igual con nosotras. Participar [en los dispositivos de salud] es poner el cuerpo, es estar...”. Tita aclara que el espacio de Salud en Movimiento no promueve la participación de los varones. En cuanto a su jefe y referente, comenta que es muy reticente a quitarse el guardapolvo para hacer un trabajo de terreno<sup>128</sup>. Cuando le cuentan sobre todos los talleres que están organizando desde el espacio, él indaga para ver si la salud comunitaria no le saca tiempo a Tita para atender en su consultorio del CIC.

Tita atiende en Nueva Ciudad en su consultorio del Centro Integrador Comunitario (en la misma sede donde trabaja el grupo de teatro comunitario) de lunes a viernes y también atiende en salas sanitarias de otros pueblos del distrito. Suele hacer campañas preventivas de salud bucal en las escuelas y, además, tres tardes por semana organiza Salud en Movimiento, también en el CIC. “Pero bueno, para el Estado eso no se ve. Eso es perder el tiempo”. Más allá de que Salud en Movimiento se enmarque en los objetivos formales del PMC, Tita no cree que su trabajo sea apreciado por lo que considera un Estado burocrático y promotor de

<sup>126</sup> En el sentido de destruir.

<sup>127</sup> Palomitas de maíz.

<sup>128</sup> En las casas y calles del *barrio*.

prácticas sanitarias de consultorio. Ni siquiera sería cuestión de ser nombrado o remunerado o capacitado como “comunitario”: Tita cuenta que la nutricionista, que es parte del mismo PMC que ella, le dice a las vecinas del barrio que “hay que dejar los postres<sup>129</sup>”; no tiene conciencia de que las mujeres del barrio no pueden hacer dieta. “Tengo que hablar con ella. Aunque es ‘comunitaria’ no es comunitaria”, dice, aludiendo a la necesidad de politizar permanentemente los sentidos de “comunitario”.

Beatriz, la participante que se refirió a la falta de hábitos de “movimiento” para gente “de su clase”, evangélica practicante, compara el trabajo de Tita con la evangelización: “Como hay gente que no le da bolilla al evangelio, con los médicos [comunitarios] es igual. Las que se quedan [en las charlas y talleres] son las que lo desean. Juana [la enfermera] cargaba con el botiquín a la casa de los que se querían vacunar. Está bien que hagan eso. Hay gente que es medio corta<sup>130</sup>. [La de los médicos] es una acción para que acciones”.

Desde su sillón de dentista en el CIC, Tita recluta participantes entre sus pacientes; invita a la gente a acercarse a las actividades de Salud en Movimiento. Para equipar la clase de gimnasia, construyó pesas con botellas pequeñas de gaseosas (llenándolas con arena) y compró colchonetas y un equipo de música con su dinero y el de sus colegas médicas. En el espacio se reúnen cada vez más mujeres, tres veces por semana, a la hora de la siesta. Mientras sus hijos están en la escuela del barrio o corren a su alrededor en el salón de usos múltiples del CIC, hacen aerobics junto a Tita y otras médicas del PMC. En La Laguna –como en otros lugares del país donde fue implementado el PMC (Pozzio, 2011; Scaglia, 2012)–, el programa está liderado por médicas y profesionales sanitarias mujeres. Las relaciones entre ellas son básicamente relaciones “entre mujeres”, de homosociabilidad femenina, como mostraré en este capítulo más adelante.

<sup>129</sup> Hacer dieta.

<sup>130</sup> Falto de inteligencia.



**Fig. 10.** Las mujeres hacen gimnasia mientras sus hijos corren alrededor. Fuente: Johana Kunin.

### **3.4 El día a día de Salud en Movimiento**

El salón de usos múltiples del CIC tiene banderines de colores colgados a lo largo del salón, que tiene 100 m<sup>2</sup>. Las ventanas y puertas-ventanas dan a un jardín donde algunos de los hijos de las participantes juegan. Abren las puertas, corren junto a sus madres, les suben la remera para tomar la teta o se sientan y miran plácidamente cómo ellas hacen abdominales. La clase la lidera una profesora de gimnasia residente en el centro y Tita y las otras médicas participan de la clase como una vecina más.

Durante la clase, mujeres de Nueva Ciudad de entre 20 y 70 años apoyan su cuerpo sobre unas colchonetas muy finitas celestes. Es casi como si se apoyaran contra el piso frío. Visten calzas o pantalones de algodón de gimnasia oscuros (grises, negros o marrones) y buzos deportivos en los mismos tonos. Al igual que las zapatillas, la ropa luce impecable, parece recién planchada y lavada. Algunas están maquilladas y sus peinados también están cuidados. Ninguna tiene desaliño de entrecasa; todo lo contrario, muchas aparentan tener un *look* de “fuera de casa”, como si fueran a salir de paseo o a una ocasión especial. Más tarde, Viviana, una de las participantes, me dirá que en la clase “deja afuera toda su vida. En esta hora somos *nosotras*”. Lucía cuenta que empezó a venir para ocuparse de su salud física y

mental, para “desestresarse”. En el capítulo 5 se trabajará con estas ideas como autocuidado o cuidado paradójico.

La música de la clase suele ser ágil y divertida. Ahora suena pop internacional o reggaetón<sup>131</sup> y hacemos una coreografía sencilla que ya veníamos practicando hace dos clases. Hay diferencias ostensibles de capacidad y respuesta entre las participantes pero nadie parece notarlo ni hacérselo notar al resto. Hay un movimiento que parece una patada de arte marcial. Beatriz dice: “Esta se la dedico a mi marido”. Casi todas se ríen. Tita pregunta si alguien sabe qué pasa con Marta, que hace mucho que no viene. Lupe responde algo acerca de una neumonía. En la última visita sanitaria que hizo Tita, acompañando a la promotora comunitaria, visitó la casa de Marta y vio que estaba llena de humedad. Tita pone cara de preocupación y dice que la llamará. Bajan un poco el volumen de la música: comienza una corta secuencia de relajación guiada.

Al cabo de una hora la clase termina. Varias se apresuran para volver a sus casas o para ir a buscar a sus hijos a la escuela. Antes de que se retiren, Tita anuncia que a continuación de la clase de gimnasia habrá un taller sobre diabetes y su prevención, y que están invitadas a quedarse. De las 37 mujeres que participaron de la clase de gimnasia, sólo se quedan unas siete, que conversan en ronda, tomando mate, comentando otra vez el frío del piso del salón. Aunque sean pocas, Tita lo siente como una victoria: Ella se define como “anti-público cautivo”, no le gusta obligar a nadie a participar de las charlas o talleres, “como hacen las trabajadoras sociales”. Para Tita: “La que quiere se queda después, la que no se va”. De todas formas, es consciente de la eficacia de algunas cosas, como el aeróbic, que es un “gancho<sup>132</sup>” amigable.

Una vez por mes y en el horario de la clase de gimnasia, las vecinas que asisten a la clase de gimnasia son visitadas por una nutricionista del equipo de Salud en Movimiento, que les toma a todas registro de su peso e índice de masa muscular. Luego, les comenta a las participantes ciertas pautas de alimentación saludable para que incorporen a su cotidianeidad y la de sus familias. De acuerdo al resultado en las mediciones, se evalúa si las participantes tienen peso “normal”, sobrepeso u

<sup>131</sup> El reggaetón es un género musical bailable que se deriva del reggae y del dancehall, así como elementos principalmente del hip hop y la música hispana.

<sup>132</sup> Coloquial, con capacidad de atraer.



obesidad, y se les brinda asesoramiento personalizado. En caso de ser necesario se les indica que pueden realizar una consulta o un tratamiento en el CIC.

Como explican sus informes internos, Salud en Movimiento busca “promover la participación comunitaria de las mujeres del barrio, fomentar actividades para mejorar la calidad de vida, realizar talleres de interés para la comunidad”. Desde el espacio también han organizado un taller de tejido con el objetivo de “fortalecer el espacio de encuentro con las mujeres de la comunidad, teniendo conocimiento de los beneficios que produce esta práctica en distintos aspectos de la salud tales como: reducir los niveles de estrés, promover el bienestar mental, ayudar a la concentración y aumentar la creatividad, fortalecer los lazos sociales, mejorar la autoestima y la motricidad”. Como coordinadora, uno de los objetivos centrales para Tita –como para Marina o Cronopia, presentadas en los capítulos anteriores– es que las personas del barrio se mantengan activas dentro de la actividad comunitaria, es decir, que logren correrse del lugar de receptoras pasivas en el que las políticas públicas suelen confinarlas. En este sentido, la horizontalidad entre las coordinadoras y las participantes es considerada como un valor moral positivo. Si en el teatro comunitario la horizontalidad tenía que ver con cuestionar los roles protagónicos y con elaborar la dramaturgia de forma colectiva; en el espacio de Salud en Movimiento la horizontalidad se pone en juego cuando las médicas se quitan su delantal y se disponen a hacer gimnasia junto a las “pacientes”. Involucrarse de forma horizontal les permite a las médicas no sólo prevenir los casos de obesidad sino también cuestionar los estándares de belleza y salubridad, promoviendo ideas más benevolentes y cuidadosas frente a la imagen que les devuelve el espejo.

La horizontalidad es un principio político y moral que permea diferentes aspectos de las actividades comunitarias, y se actualiza en los valores de compañerismo, no competitividad y respeto. Así como en el grupo de teatro hay que aprender a no ser el centro de atención para “ser comunitario”, en el grupo de promoción de la horticultura agroecológica hay que estipular los precios de manera colectiva, para no competir entre feriantes. El espacio de medicina comunitaria promueve cuestionar la mirada denigratoria respecto del cuerpo de las compañeras.

Douglas Hartmann y Christina Kwauk (2011) frente a este tipo de propuestas de gimnasia, señalan que la relación entre deporte y *fairplay* engendra un *ethos* de igualitarismo universal que puede acabar sirviendo para legitimar el orden social

hegemónico, en el sentido de que todos parecerían tener las mismas chances de éxito y movilidad social tan pronto tengan la capacidad y la actitud correctas. Con Maxine Craig y Rita Liberti (2007) puedo resaltar, por un lado, que este tipo de propuestas de “no competitividad” se alinean con configuraciones de *feminidad enfatizada* (Connell, 2013) donde las mujeres son construidas como amables y la “amabilidad” es vista como la ausencia de competencia y agresividad; los espacios de gimnasia comunitaria, desde esta perspectiva, promoverían una sociabilidad hegemónica según la que no está bien criticar a otras mujeres ni ser competitiva.

Si bien en el espacio hay pocas problematizaciones explícitas respecto de, por ejemplo, las imágenes hegemónicas del cuerpo femenino (porque para las coordinadoras abordar el espacio con ese perspectiva sería de poco atractivo, “anti-gancho<sup>133</sup>”), la *aproximación sigilosa* de Tita –que desarrollaré en el capítulo 6– y sus colegas logra que el espacio crezca y sea muy concurrido. Es decir, es justamente esta *aproximación sigilosa* a las participantes, lo que garantiza que un espacio “para levantar el culo” logre una convocatoria multitudinaria (en comparación con la convocatoria promedios de los talleres del CIC de La Laguna). Salud en Movimiento logra “participación” en un lugar donde “cuesta participar”, como decía Tita, y proponiéndose como un lugar “para las mujeres del barrio” consigue fortalecer un espacio de homosociabilidad femenina donde se aprende a cuidarse a sí misma y donde poder conversar sobre temas del ámbito sanitario. Es durante la conversación cotidiana que pueden “ir metiendo conceptos”, en palabras de Tita.

Las demandas de las vecinas (que dicen querer un “espacio para levantar el culo”) a las médicas podrían ser leídas como una respuesta acrítica a los imperativos sociales y patriarcales que incitan a la obsesión por el cuerpo y por los estilos de vida “saludables”. Estos fenómenos son referidos por algunos autores como *bodysm* y *healthism*<sup>134</sup> (Paula Sibia, 2005: 256). Tita, de hecho, califica las demandas de las participantes como “re<sup>135</sup> hegemónicas”. No obstante, en vez de tomarlas de forma despreciativa, escucha y “atiende a las demandas de las mujeres del *barrio*”. La agencia y la politicidad implícitas en las actividades que se entienden como

<sup>133</sup> Sin capacidad para atraer.

<sup>134</sup> Imperativos contemporáneos que incitan a la obsesión por el cuidado del cuerpo y por los estilos de vida saludables.

<sup>135</sup> Coloquial, muy.

organizadas o pensadas *para mujeres* no siempre se oponen taxativamente a lo “patriarcal”. Pero que su potencia no sea explícita no indica necesariamente que resulte “desempoderante”, ni que refuerce ideales físicos opresivos (como sostienen por ejemplo Jennifer Hargreaves, 1994 y Moya Lloyd, 1996). Mover las caderas con ritmo de reggaetón no implica necesariamente despolitización reproductivista.

Existe literatura reciente que trabaja este tipo de ambivalencia en las actividades físicas de manera más cercana a mi punto de vista. Lisa McDermott (2000, 350-51) indica que, aunque inicialmente las mujeres vayan a clases de aerobics para ocuparse de su apariencia física, es posible que acaben desarrollando una mayor “confianza física”. Debra Gimlin (2002, 68) argumenta que las mujeres que fueron a clases de aerobics revisaron sus imágenes de cuerpo ideal femenino de maneras que valoraban la vitalidad tanto como la apariencia. Craig y Liberti (2007) explican para su caso que la “cultura feminizada” de gimnasios para mujeres promueve la evitación de críticas a otras miembros, suscita la falta de distinción entre ellas a partir de demostraciones de mayores aptitudes físicas y motiva las conversaciones entre miembros mientras entrenan, como en este caso que seguí. Claramente en Salud en Movimiento puede haber agencia en la intención y prácticas de “levantar el culo”. Como sostiene Silvia Elizalde (2003) para su caso, las mujeres de Salud en Movimiento pueden revertir la carga ideológica de las imágenes femeninas fuertemente estigmatizadas y, aunque esto no revierta las relaciones de poder que son la base del sistema androcéntrico de exclusión, al menos permite construir ciertas prácticas y discursos alternativos que les permiten responder, a partir del ejercicio de cierta capacidad de agencia, a formas represivas de control social que permanentemente se ejercen sobre ellas. Por otra parte, como muestro a lo largo de esta tesis, el *healthism* en La Laguna –o lo que en términos más amplios llamo prácticas de autocuidado– tiene escaso permiso social para los “varones de verdad” si no quieren ser considerados “medio putos”, como dicen localmente. Salud en Movimiento desarrolla una política generizada en tanto se constituye como una política *para* mujeres, donde ellas pueden participar, cuidar y cuidarse con menos riesgo social que los varones<sup>136</sup>. Como Tita admitía: “la participación no está pensada para varones”.

<sup>136</sup> Esto último será desarrollado en el capítulo 4 y 5.

Como indica Rose (2012: 60), “alentados por educadores sanitarios a adoptar un interés activo en su propia salud y ‘activados’ por las nuevas culturas de la ciudadanía activa, muchas personas se niegan a seguir siendo ‘pacientes’, es decir, las personas dejan de pensarse a sí mismas como meros receptores pasivos del conocimiento médico. Así, se convierten en usuarios con capacidad de elegir y hacen uso (más o menos consciente) la medicina, las biociencias, los productos farmacéuticos e, incluso, la medicina alternativa. La salud, así, es entendida como un imperativo para el yo y los otros en aras de maximizar las fuerzas y potencialidades vitales del cuerpo vivo (Rose, 2012: 60). “Levantar el culo” en un espacio para mujeres, en el contexto de sociabilidades femeninas de La Laguna, representa un intento *activo* de ellas por maximizar su vitalidad y tonificar su salud en tanto imperativo del yo.

Tita y sus colegas no han sido las únicas que han optado por el recurso del deporte para la intervención social. Hartmann y Kwauk (2011) señalaron que existen creencias sobre el poder y carácter pro-social, o de utilidad social, del deporte (William Gasparini, 2008). En distintos casos y contextos se ha sostenido que el deporte brinda habilidades para la vida; desarrolla la autoestima, la confianza, la disciplina, y es constructor de “carácter” y moral, al fomentar atributos como honestidad, integridad, generosidad (Fred Coalter, 2010), resistencia al dolor, compromiso, responsabilidad con uno mismo y control del propio cuerpo (Le Yondre, 2015). El deporte es entendido como un medio para otros fines: para diseminar mensajes, motivar la participación, crear un sentido de identidad social colectiva u orgullo comunitario; todos estos son fines que forman parte del horizonte de Salud en Movimiento. Varios autores describen el éxito automático, intrínseco e inevitable de la implementación de políticas públicas basadas en este tipo de perspectiva sobre el deporte (Yvan Gastaut, 2003; Marc Falcoz y Michel Koebel, 2005; Roger Besson y Raffaele Poli, 2007; William Gasparini, y Gilles Vieille-Marchiset, 2008). Algunos autores, incluso, se han referido a lo que llaman el “mito de la integración por medio del deporte” (Koebel, 2010) lo que se describe casi como una “retórica evangélica” alrededor de las políticas de desarrollo por medio del deporte que es necesario de-reificar (Coalter, 2010). También, sí, advierten sobre los riesgos de sobreestimar el valor del deporte, consignando que, por sí solo, el deporte no puede alcanzar efectos totales; es necesario que se promocióne el deporte en

conjunto con otros programas e inversiones. Sin embargo, Hartmann y Kwauk (2011) señalan que en varios casos, como el que aquí se reseña, el deporte funciona como “gancho” o “tira pegamoscas” (Coalter, 2010): es capaz de atraer a gente que, de no ser por el perfil deportivo de una actividad, permanecería relegada cuando la importancia de la convocatoria y la retención de los destinatarios es importante para cualquier programa social. Otros autores han señalado que el deporte permite alcanzar un público numeroso con presupuestos bajos, en comparación con los costos de implementar otro tipo de políticas públicas (Koebel, 2010).

### **3.5 Un caso de política *para* mujeres**

Sostengo que Salud en Movimiento es un espacio de política generizada, tácita o explícitamente planificada, y puesta en práctica *para* mujeres. A su vez, la experiencia de este espacio resulta comparable con los otros dos espacios comunitarios que presenté en los capítulos anteriores. Los tres dan cuenta de la capacidad de agencia generizada de las mujeres que estudio en La Laguna. En esta sección me dedicaré a mostrar esta capacidad de agencia, específicamente en torno al grupo comunitario de gimnasia de Salud en Movimiento.

Salud en Movimiento brinda sus actividades los -lunes, miércoles y viernes a las 14 horas. Este horario resulta tácitamente expulsor de varones, ya que en ese momento suelen trabajar en los campos o en las obras en construcción, o están descansando en sus casas, en el recreo laboral que impone el ritual de siesta del *pueblo* y el *barrio*. Como todas las coordinadoras y todas las participantes del espacio son mujeres, se genera un espacio de sociabilidad femenina que, por esta homogeneidad, es un factor expulsor más o, como diría Scott (1987 y 1990), una especie de guión oculto (*hidden transcript*) de una política destinada *a mujeres*. Como mostraré en el capítulo que viene, debido al mandato de masculinidad (Rita Segato, 2016), a la obligación de distinguirse diaria y públicamente de las mujeres, a la consecuente presión social de alcanzar una hipermasculinización, a la sobrecompensación masculina y a la exigencia que obliga a los varones a poner a prueba su virilidad constantemente, ellos no *pueden* participar de espacios femeninos sin perder estima social.

Por otra parte, la sociabilidad femenina que se produce en Salud en Movimiento es distinta a la que se tiene con la pareja, con los hijos, con la familia extendida, con vecinas o amigas, porque en los talleres las mujeres se relacionan mediadas por un objetivo o interés común. Ellas explícitamente valoran el hecho de encontrarse con un grupo distinto al de su familia nuclear o ampliada. En un sentido similar se expresan Guizardi *et al.* (2019) cuando retoman la expresión de Virginia Wolf para calificar al taller de tejido al que asisten adultas mayores en Santiago de Chile: El lugar que etnografían es calificado por los autores como la “habitación propia” de las mujeres ya que les permite que sus vestiduras como abuelas, madres, esposas e hijas sean parcialmente marginadas y ellas centralicen su propia experiencia y necesidades como mujeres sintientes, un rol distinto al que ocupan habitualmente. “El club era un espacio de intimidad, de feminidad, y de resistencia con relación al “afuera”. Este “afuera” es representado por la familia o por el trabajo” (157).

Michelle Perrot (1997), en una óptica equivalente, ha trabajado la homosociabilidad femenina. Ella, en un análisis histórico del siglo XIX afirma que en el marco de una segregación sexual del espacio público las mujeres hablaban entre ellas casi exclusivamente cuando lavaban la ropa, en el mercado o en la calle. Siguiendo su línea, y con la distancia del tiempo y la cultura, se puede pensar que espacios públicos como el salón de gimnasia (o como un río donde se lava la ropa) no son un mero lugar de reproducción: puede convertirse en lugares de acción política, ayuda mutua, confrontación, placer y fiesta femenina. Y cuando hablo de acción política en espacios de homosociabilidad femenina me refiero al sentido político que implica subvertir los significados sociales asociados a determinadas prácticas. No considero productivo etnografiar desde perspectivas hegemónicas y normativas que dicten a priori qué es “política” y qué no.

Raquel Gutiérrez Aguilar (Gago, 2016) habla de la revaloración que se produce del “entre mujeres” refiriéndose a casi todas las experiencias de defensa de lo común, en múltiples rincones de la América Latina contemporánea. Para Gutiérrez Aguilar (2016) esta práctica recuperada del “entre mujeres” —muchas veces “más allá” del feminismo liberal capturado en las tecnocráticas “políticas de género”— en ocasiones coloca como centrales los asuntos ligados a la reproducción material y simbólica de la vida social en su conjunto. Esto es claro si se recuerda el caso de las

huerteras y sus coordinadoras, y lo que presentaré en el capítulo 5 como “cuidado de los hijos” y “cuidado verde”. El “entre mujeres”, para Gutiérrez Aguilar, no necesariamente excluye a los varones, pero los “filtra”.

Para Segato (2012) los vínculos exclusivos entre mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria –tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas– se han visto dilacerados en el proceso de encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada” (Segato, 2012). La creación de un espacio como Salud en Movimiento, un “entre mujeres”, desencapsula la domesticidad y politiza el espacio privado, y desafía la distinción privado-público. Se ocupa, además, de una amplia gama de asuntos considerados como “no políticos” (o no plenamente políticos: la gimnasia como “gancho” para la prevención sanitaria). ¿Los niños que corren o maman cuando sus madres se “desestresan” y tienen un “tiempo para ellas” acaso pertenecen al espacio público o privado? Este interrogante será retomado en el capítulo 5.

Con el “entre mujeres” de Gutiérrez Aguilar se abre la renovación de lo político sin presuponer la obligación de ceñirse a ningún canon previo acerca de su significado. Éste se reinventa, se deforma y desafía. El *ellas querían levantar el culo* desafía el canon de lo “empoderante” y de lo “políticamente correcto” para una política pública volviéndose, así, político y agentivo. Es un tipo de *cuidado de amplio espectro*, como lo llamo en esta tesis, en dos sentidos: señala un autocuidado y es una forma del cuidado global, al concebir como legítima una necesidad que inicialmente era entendida como hegemónica y, por lo tanto, no válida.

### **3.5.1 Políticas generizadas: desmaternalizar y automaternalizar/se**

Salud en Movimiento implica una política generizada por la manera en que Tita y sus colegas convocan a las vecinas participantes. A partir de objetivos no fijados explícitamente, se las “recluta” en tanto madres de los pacientes del centro de salud o por ser ellas mismas pacientes de las médicas, como en tantos otros casos donde las políticas públicas argentinas han maternalizado a las mujeres. Sin embargo, y en tensión y sólo aparente ambivalencia con lo que acabo de afirmar, en Salud en Movimiento se busca explícitamente desmaternalizar a las mujeres; es decir, se apunta a que en el espacio ellas suspendan o dejen de “ser madres” y

obtengan “autonomía” y “tiempo para ellas”. Este objetivo puede considerarse normativo, parte de paradigmas de cierto sentido común “empoderante”, y está presente en muchas políticas públicas, no necesariamente bajo rótulos feministas. Desmaternalizar implica generar espacios y prácticas a través de las que la identidad de “madre” se suspenda o se desplace ante la identidad de “mujer”, que debe primar. Esta identidad de “mujer” es, en mayor o menor medida según el caso, comprendida en un sentido muy normativo en relación con la autonomía.

En términos de especificidad histórica, social y geográfica, en La Laguna, tal como explican en la Municipalidad, no existen jardines maternos públicos en los pueblos del distrito ni en la parte céntrica de la ciudad cabecera. Hay un solo centro de desarrollo infantil municipal para niños de 45 días a 3 años en las periferias de la ciudad, en el mismo CIC donde se realizan las actividades de teatro y medicina comunitaria. Para Nueva Ciudad, con una población aproximada de 12 mil habitantes y con una alta tasa de fertilidad, en este centro sólo hay vacante para seis lactantes (es decir, menores de un año). Según la responsable del área en la intendencia, no han tenido más demanda para el jardín maternal: “En general las mamás están desocupadas y cuidan a los niños pequeños, o los dejan al cuidado de familiares porque viven varias familias en una casa o las familias jóvenes se construyen su vivienda atrás del terreno de sus padres”.

Entonces, a pesar de la “autonomía” esgrimida en los objetivos explícitos de las actividades, las participantes llevan a sus hijas e hijos a las clases de gimnasia (sobre todo a los que están en edad de primera infancia): porque no existen casi centros maternos en La Laguna y ellas no se conciben separadas de ellos. Esto es lo que llamo automaternalización como capacidad de agencia, una capacidad que las mujeres ejercen a pesar de las propuestas desmaternalizadoras de las coordinadoras.

Conversando conmigo y ante mis cuestionamientos al respecto, las coordinadoras afirman que “toleran” a las niñas y a los niños en el espacio: aunque su presencia no fue “planificada”, acabó siendo “aceptada”. Esta aceptación de las condiciones de autonomía *posibles* muestra que las profesionales tienen, o bien suficiente flexibilidad para adaptarse y negociar con las ideas émicas sobre lo que implica ser “mujer” (mujer-madre-cuidadora), o bien poca capacidad de maniobra frente a la materialidad de las prácticas de cuidado de las vecinas participantes y al



valor sociosimbólico sedimentado que le otorgan a la maternidad. O ambas cosas en simultáneo.

### **3.5.2 La maternalización de las mujeres en las políticas públicas**

Como anunciaba más arriba, la maternalización de las mujeres como destinatarias de las políticas sociales en Argentina es una constante. Es decir, el Estado también ha sido activamente un productor de “madres”. En Salud en Movimiento también las “producen” a pesar de sus esfuerzos explícitos en otras direcciones. Nancy Fraser (1997), en términos más generales, señaló que las políticas sociales conllevan casi siempre una asignación de los roles del cuidado. Trabajos históricos como el de Nari (2004) muestran el modo en que los médicos y las agencias estatales ocupadas por ellos “maternalizaban” a las mujeres en la Argentina desde principios del siglo XX para hacerlas objetos y sujetos de higiene. La maternalización se originaba en, a la vez que actualizaba, una confusión entre mujer y madre, femineidad y maternidad. Por su parte, las feministas, quienes exigían derechos civiles y sociales para las mujeres en la Argentina de comienzos de siglo XX, los demandaron precisamente, desde su condición de madres: incluso consideraron la maternidad como un lugar de ejercicio de poder, no sólo doméstico, sino capaz de transformar la sociedad y la política. Nari denominó a este fenómeno “maternalismo político”, una expresión histórica para referirse al feminismo que intentaba emancipar y librar a las mujeres partiendo de su condición biológica y social de madres.

Actualmente Pozzio (2011) sostiene que en Argentina ser sujeto madre es un requisito para acceder ciertas políticas públicas, sobre todo las focalizadas. La autora se pregunta, para su caso sobre políticas de salud en un barrio de la periferia de la ciudad de La Plata, si las mujeres demandan atención en tanto madres (porque así se han acostumbrado a ser interpeladas) o si es el Estado quien las interpela a partir de esa condición (porque es la posición desde la que ellas, tradicionalmente, demandan atención). A su vez, señala que no todas las mujeres son “maternalizadas” por las políticas estatales, ni de la misma forma. Concluye que las mujeres son construidas e interpeladas por el Estado, más que como individuos o ciudadanas, como “madres”, y sobre todo “madres pobres” que precisan ser aconsejadas, corregidas, supervisadas

y vigiladas a través de políticas públicas: Más que como sujetos de derechos, son vistas a través de la vieja idea estatal del tutelaje. Coincido con la autora en que la idea de “mujer” como categoría universal no existe (categoría que reproducen muchas políticas públicas o trabajos académicos). Lo que existen son “mujeres”, en plural, y para comprender su experiencia como tales y volverlas sujetos de políticas de Estado más productivas e inclusivas, es necesario abordar también otros principios de identificación.

Christian Torno (2016) pone de ejemplos los Programas de Trasferencia Condicionada de Ingreso (PCTI)<sup>137</sup> para explicar cómo las políticas estatales tienden a reproducir mandatos de género, depositando en las mujeres pobres las responsabilidades del cuidado de niños y niñas, naturalizando su obligación e invisibilizando que estas tareas constituyen formas de trabajo no remunerado. Paula Aguilar (2011), por su parte, señala que las mujeres destinatarias de programas de Transferencias Condicionadas de Ingresos en Argentina actúan como inversión actual “eficiente” y con importantes rendimientos en el futuro (el bienestar de sus niños). Para la autora, la noción de “feminización de la pobreza” da por sentado que los hogares con jefatura femenina, en tanto suponen desigualdades persistentes, pueden actuar como criterio de “focalización casi automático para identificar a los hogares [...] más pobres entre los pobres” (2011: 130). Esto induce, erróneamente, según la perspectiva de Aguilar (2011) y según la de esta tesis, a la impresión de que la pobreza se constituye de manera más determinante por las características del hogar de quien lo encabeza (como el estado civil o marital), que a los contextos macro sociales y económicos en los que se sitúa (2011: 130). Sostengo que se debería

<sup>137</sup> Los PTCI exigen, por ejemplo, que los beneficiarios realicen una contraprestación laboral o una capacitación de 20 horas semanales. La feminización de los destinatarios dentro de estos programas puede ser explicada por la normativa dispuesta por el ANSES que establece que “cuando la tenencia del niño, adolescente o persona discapacitada sea compartida por ambos padres, la madre tendrá prelación sobre el padre en la titularidad de la prestación” (ANSES, 2012:30, *apud* Ángela De Sena, 2014:113). En el caso de la Asignación Universal por Hijo –PTCI actualmente vigente en Argentina– se plantean ciertos requisitos para recibir la prestación monetaria no retributiva: los beneficiarios deben acreditar el cumplimiento de los controles sanitarios y el plan de vacunación de sus hijos, y para los niños en edad escolar, se debe certificar, además del cumplimiento de los controles sanitarios, el cumplimiento del ciclo escolar lectivo correspondiente. Esta responsabilidad de cuidado recae en la amplísima mayoría de los casos sobre las madres, de manera implícita. De Sena (2014) señala también que en Argentina desde los años noventa los PTCI generan “trabajo gratuito” (es decir, no remunerado) para las mujeres por tener que realizar tareas similares a las que desarrollan en el ámbito privado. En términos más generales Chant (2008) señala que este tipo de programas sociales han tendido a profundizar las cargas de cuidado de las mujeres.

analizar la “feminización de la supervivencia” (Sylvia Chant, 2008; Saskia Sassen, 2002) o la “feminización de la responsabilidad y la obligación” (Chant, 2003) desde un contexto más amplio, que tome en cuenta las condiciones materiales de vida y los múltiples procesos discriminatorios que deben ser abordados cuando se consideran las brechas de ingresos, las condiciones de trabajo y las privaciones en términos más generales y de manera diferencial en la vida de varones y mujeres<sup>138</sup>. La responsabilidad excesiva impuesta a las mujeres es invisibilizada y en muchos casos “instrumentalizada” por el diseño de las políticas públicas. Hay que considerar cómo y por qué cada vez más las mujeres se encuentran en el “frente de batalla” y cómo la carga de la supervivencia familiar recae de manera desproporcionada sobre ellas (Chant, 2005: 214). La recurrente apelación a las mujeres como “madres” contribuye a que la maternidad se represente como un mérito y pueda pensarse, en el marco de la focalización de las políticas, como un requisito para acceder a las mismas.

En los tres espacios comunitarios que seguí se convoca a las mujeres en actividades o lugares a los que asisten por ser madres: ya sea como madres de niños que van a actividades de teatro o de alumnos de la escuela rural para el caso de la promoción de la horticultura. En Salud en Movimiento, y a partir de objetivos no fijados explícitamente, se las “recluta” en tanto madres de los pacientes o siendo ellas mismas pacientes de las médicas coordinadoras. A la vez, Salud en Movimiento busca de formas explícitas desmaternalizar a las mujeres, proponiéndoles que en ese espacio ellas dejen de “ser madres” y obtengan “autonomía” respecto de su familia, y “tiempo para ellas”. Todo esto sucede en un contexto nacional en el que la agenda política y mediática están orientadas al tema de “género”, entendido casi siempre como “género femenino”, contexto en el que las mujeres son representadas como sujetos necesitados de “autonomía”, “empoderamiento”, “autoestima”, “confianza en sí” y “conciencia de género”. En este sentido, “ser mujer” se ha convertido en un criterio de merecimiento de políticas estatales (Fassin, 2016).

Jules Falquet (2003) afirma que muchas políticas consideran la “condición de mujer” como principal criterio para la selección de “beneficiarias”, otros han subrayado los modos en que se pone de relieve su rol de madres y/o cuidadoras

<sup>138</sup> Maxine Molyneux (2006) sostiene también que las mujeres han sido depositarias de responsabilidades y obligaciones más que de derechos en este tipo de contextos. Goren (2013) problematiza en el mismo sentido.

(Maxine Molyneux, 2007; Carla Zibecchi, 2013; Claudia Anzorena, 2013; Ana Rodriguez Gusta, 2013; De Sena 2014). Esta construcción, por un lado, refuerza la vinculación de las mujeres con tareas de cuidado. Por otro lado, otros trabajos, como este que escribo, buscan recuperar diferentes significados de “madre” y diferentes prácticas de las “destinatarias”, destacando la proyección de nuevas trayectorias formativas, el acceso a nuevos hábitos de consumo, el aumento de su autoconfianza e incluso que se animen a denunciar situaciones de violencia (Nora Goren 2011), como mostraré más adelante. En los hechos concretos, los contenidos de las políticas públicas son mediados e interpretados en las interacciones cotidianas entre las agentes estatales y las “destinatarias”. El esencialismo a partir del cual ellas son interpeladas (su rol de “madre”) suele ser puesto en tensión (Masson, 2004) o disputado (Pozzio, 2011). En el caso que aquí estudio presento tensiones entre maternalizaciones tácitas y desmaternalizaciones explícitas por parte de las coordinadoras, y automaternalizaciones (en cuanto no se discuten las identidades tradicionales de género) –no por eso menos “autonomizantes”, como mostraré en el capítulo 5 con el autocuidado– por parte de las participantes.

Analicemos, por ejemplo, los festejos por el Día Internacional de la Mujer, entre 2016 y 2018 y cómo Salud en Movimiento interpela a las participantes continua y explícitamente como “mujeres” y “mujeres autónomas”.

### **3.5.3 Día Internacional de la mujer: la idea de “mujeres autónomas”**

Para el 8 de marzo de 2016 se reflexionó en Salud en Movimiento sobre los “mitos y verdades instalados en la sociedad sobre el rol de la mujer”. La actividad la lideraba la obstetra comunitaria. En la pared armaron una columna de afiches de papel que estaba encabezada por un cartel con la palabra “falso”. Debajo, se podía leer estas frases: “Las mujeres que llevan preservativos en la cartera son chicas fáciles”; “Cuando las mujeres dicen *no*, en verdad están diciendo *sí*. Dicen *no* para hacerse las difíciles”; “Las pastillas engordan y si se toman por mucho tiempo el cuerpo se acostumbra y ya no se pueden tener más hijos”. Varias participantes reaccionaron sobre todo contra la segunda máxima: admitieron sus dificultades para negarse a tener relaciones sexuales con sus parejas cuando no querían y ellos

insistían, alcoholizados. Las coordinadoras entonces intervinieron, explicando que las violaciones y abusos también pueden suceder dentro de las parejas constituidas.

En otra columna de afiches, encabezada por la palabra “Verdadero”, se leía: “Estudiar y trabajar”; “Decidir si quiero tener o no hijos”. “Sentir placer en las relaciones”; “Negarnos a tener relaciones sexuales”; “Vivir una vida sin violencia de ningún tipo, no ser maltratadas, informarnos y poder pedir ayuda”; “Aunque después de la relación sexual la mujer orine o se lave con agua u otros líquidos, puede quedar embarazada igual”; “Hacerte un pap<sup>139</sup> por año puede prevenir el cáncer de cuello de útero”. Leyendo esta lista, se observa que la posibilidad de “decidir” está estrechamente relacionada a la idea de “autonomía” para las mujeres, especialmente en lo que respecta a las relaciones sexuales. También se señala la necesidad de no aceptar la violencia y se insta a tener solamente embarazos buscados y a prevenir enfermedades de transmisión sexual.

En 2017 nuevamente, para la misma fecha, y al terminar la clase de aerobics, las coordinadoras convocaron a las participantes a quedarse en el espacio para reflexionar sobre “la importancia del rol de la mujer en la sociedad”. Hicieron una actividad que llamaron “Mujeres de la Historia” en la que las participantes elegían la imagen de una mujer que sintieran que las representaba entre varias imágenes de unas tarjetas que habían preparado las coordinadoras. Debían describir con qué aspectos de la mujer elegida se identificaban para “ver las cualidades y aspectos positivos de cada una”, tal como se propone en la planificación a la que esta etnógrafa tuvo acceso. Había fotos de cantantes, de boxeadoras, de la ex presidenta Cristina Fernández de Kirchner y de Eva Perón. De actrices y de presentadoras conocidas de la televisión, incluida una cocinera. Beatriz, por ejemplo, eligió a la ex presidenta y dijo que creía que la representaba porque “era luchadora” y porque con su mandato ella logró obtener su jubilación como ama de casa<sup>140</sup>. Susana escogió a una presentadora de televisión rubia, de casi noventa años y conocida por sus posturas políticas reaccionarias. Optó por una imagen de anti-representación: “Como ella no quiero ser”, dijo. Sus compañeras, sin embargo, le hicieron notar que, a pesar

<sup>139</sup> El pap es la prueba de Papanicolaou es una exploración que se realiza para diagnosticar el cáncer cervicouterino.

<sup>140</sup> La ex presidenta Cristina Fernández de Kirchner implementó políticas de inclusión previsionales que permitieron a miles de ancianos y ancianas –entre ellas amas de casa- recibir una jubilación, pese a no haber realizado aportes para gozar de este beneficio.

de su edad, la presentadora de televisión trabaja y se dedica mucho a lo que hace y, por eso, les parecía digna de admiración. Es notable apreciar que, aunque muchas de esas mujeres célebres son o fueron madres, son reconocidas en público y seleccionadas en esta actividad por su identidad profesional, es decir, en calidad de “mujeres autónomas”. Esto las hacía parecer modelos lejanos y, a lo sumo, ideales de las participantes. No había casi nadie que pudieran sentir como cercana a sus experiencias cotidianas. Sin embargo, lograron escoger a mujeres a las que sintieran cercanas o, al contrario, resaltables por oposición.

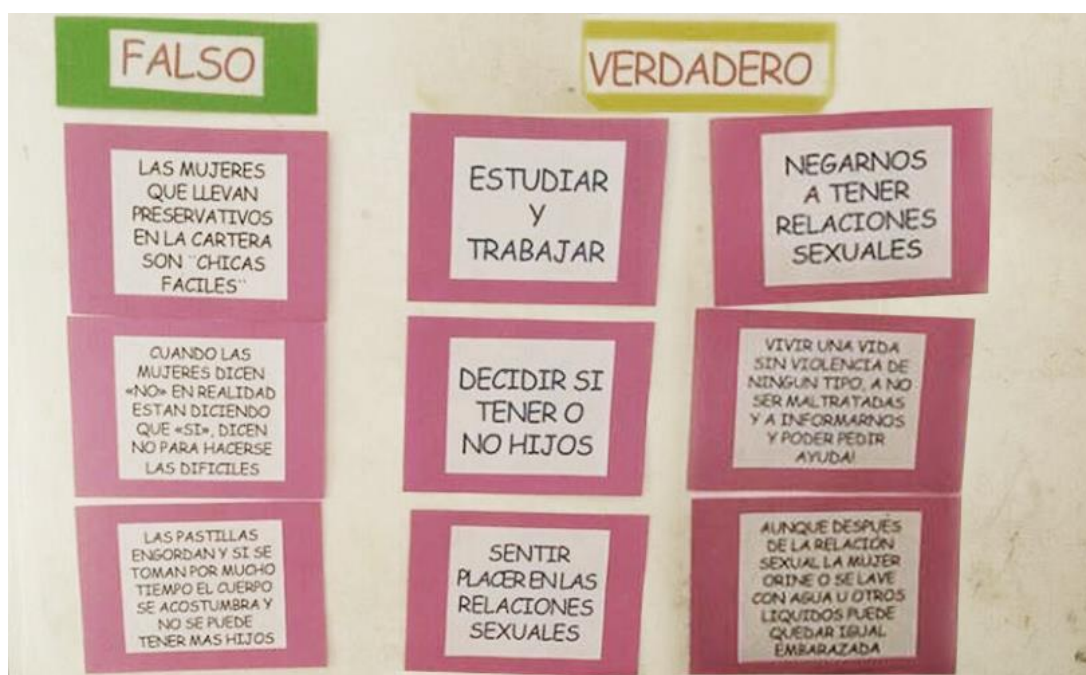
En la actividad por el Día Internacional de la Mujer de 2018 se trabajó para “que progresivamente las mujeres sean capaces de decidir lo que quieren y lo que no quieren, partiendo de la idea de empoderamiento de las mujeres como actrices sociales autónomas y con conciencia de género”, tal como indica la planificación. Se pidió a las participantes que escribieran en un afiche cosas que “hace 100 años la mujer no podía hacer”. Algunas de las cosas que escribieron fueron: “Votar”; “Dominadas por el marido. Sometidas”; “Estudiar”, “Salir solas”; “La ropa. Usar polleras cortas y pantalones”; “Cuidar los colores que usaban”; “Salir a trabajar”; “Las obligaban a trabajar en tareas del campo”; “No se podía dialogar de distintos temas”; “Casamientos arreglados”; “Planificación familiar”; “Divorciarse”. Frente a estas afirmaciones de las participantes, las coordinadoras resaltaron que, a diferencia de las cosas mencionadas –cosas que, en diferente grado, se habían acabado o transformado– el “trabajo de la casa” seguía sin estar reconocido como un trabajo y continuaba “naturalizado”. Además, subrayaron que es la mujer quien generalmente pide ayuda económica frente a los entes estatales y asiste a las reuniones de la escuela de sus hijos. Por otro lado propusieron discutir si sus salidas con sus hijos (incluyendo las salidas para asistir a Salud en Movimiento) no eran formas de control de sus parejas. Muchas de las participantes resaltaron que no podían salir “solas”, pero si salían acompañadas por sus hijos, sus esposos no sospechaban nada “raro”. De esta forma, se intentó destacar la reflexión acerca de las diferentes formas que adoptan la “autonomía de la mujer”, su “libertad”, y los modos en que estas se coartan.

En las actividades por el Día Internacional de la Mujer, de los tres años, al indagar sobre el rol de la mujer en la sociedad lo que se acaba poniendo en juego son representaciones de la mujer y de los deseos acerca de cómo ser mujer en torno a la

autonomía, el control sobre su sexualidad y capacidades reproductivas, el placer, el trabajo y la elección de su vestimenta. No aparecen reflexiones sobre la mujer-madre (más allá de la mención en tanto “mujer controlada” obligada a moverse junto a sus hijos), ni tampoco se mencionan mujeres o modelos de mujeres por fuera de la imagen de “empoderamiento liberal femenino”. Por todo esto, la “tolerancia” de que haya niños en el espacio de Salud en Movimiento puede leerse como un intento émico de conciliar la feminización de la responsabilidad y la obligación (la superposición de deseos y mandatos sociosimbólicos acerca de la maternidad) con las propuestas y ansias de “autonomía” y simultánea “maternalización” tácita y desmaternalización explícita que traen las coordinadoras.



**Fig. 11.** Las mujeres junto a sus hijos y nietos hacen un taller el día de la mujer. Fuente: Salud en Movimiento.



**Fig. 12.** Materiales del taller por el día de la mujer. Fuente: Salud en Movimiento.

### 3.5.4 Sentidos de *mujer* y de *madre*

Ni el término “madre” ni el término “mujer” pueden comprenderse fuera del contexto de relaciones sociales de los que surgen; contextos y relaciones que hacen que los términos vayan adquiriendo determinados significados para los distintos actores. Así, tal como afirma Pozzio (2011) se ve como el estado como institución que nombra, está compuesto por agentes estatales que, en su labor cotidiana, actualizan y reactualizan, significan y resignifican, nombres y categorías. Nombrar a una participante como “mujer” implica negociar –de manera asimétrica pero no imposible dada su capacidad de agencia– los significados y prácticas relativas a las diferentes representaciones de mujer posibles y disponibles. Por eso las coordinadoras terminan aceptando que están frente a mujeres-madres-cuidadoras y “toleran” a los niños. Es necesario comprender al Estado en su poder clasificatorio, sin olvidar que quienes clasifican y ejercen a diario ese poder simbólico (en este caso, las coordinadoras del espacio) son agentes contextualmente situados capaces de cuestionar en mayor o menor medida las clasificaciones cristalizadas o hegemónicas. Constanza Tabbush (2014) indica que la utilización que realizan las mujeres beneficiarias de los PTCI (desarrollados por el Estado que las maternaliza) no sólo



responde a un proceso pasivo o a la asunción de una función biológica fetichizada: el maternalismo de las beneficiarias es utilizado, *agenciado*, y es parte del repertorio de performances generizadas en su búsqueda cotidiana de acceder a mayor protección social y económica.

Literatura feminista (Lynne Haney, 1996; Allison McKim, 2008) ha advertido cómo, en ciertos contextos de clase obrera o popular en los que el feminismo critica los lugares tradicionalmente adjudicados a las mujeres, éstas consideran al feminismo más amenazador que emancipador. Esto es así porque el discurso asociado al feminismo es leído como una instancia que menosprecia las pocas formas en que algunas mujeres pueden acceder a alguna clase de reconocimiento social, vía la maternidad o la heterosexualidad. Estas formas de reconocimiento son comunes (aunque no exclusivas) de mujeres que, además de habitar en barrios estigmatizados, son pobres y ocupan el par menos jerarquizado de los clivajes de género y clase. En línea con los casos estudiados por Marina Medan (2016), sostengo que la automaternalización de las participantes es una forma *móvil* que restringe la idea más arquetípica de “autonomía” pero que, *situadamente*, es utilizada de manera *agentiva* por las participantes, para ampliar sus recursos y legitimarse socialmente en un contexto donde, como mostraré, la maternidad sigue teniendo un gran estatus. En el sentido descrito por Hall interpreto esta agencia como una contraestrategia –no consciente, en general– que intenta intervenir en la representación, trans-codificando imágenes negativas con significados nuevos. Esto implica que es posible que se despliegue una lucha en torno a los significados que nunca se “resuelva”: existen múltiples, sino infinitas, políticas de representación alternativas que se constituyen como prácticas agentivas (Hall, 2010b: 443). “Ser” y “hacer de” madre -en simultáneo con el atravesamiento de procesos de autonomización- puede parecer a primera vista seguir de forma pasiva las normas sociales pero en el caso de las participantes de Salud en Movimiento es capacidad de acción frente a políticas que intentan solamente desmaternalizarlas sin tener inicialmente tanto en cuenta sus contextos sociosimbólicos.

Pero esto no siempre ha sido así. El estatus que otorga la maternidad es producto de un proceso sociohistórico. Entre las últimas décadas del siglo XIX y mediados del XX la medicina social argentina colaboró con la construcción de una imagen de mujer indisociada de la maternidad y no de cualquier maternidad, sino la

maternidad como acto doliente. Ese dolor debía emanar y recompensarse a través del amor; a través de del altruismo y la abnegación ese dolor se redimía. “Amor y dolor eran ambas caras de la maternidad” (Nari, 2004:129). Lobato (1997) afirma que una imagen, la de mujer-madre-familia-nación, comenzó a tejerse y adquirió un fuerte poder simbólico en la década de 1930. Las mujeres reproducían colectividades y grupos étnicos, estaban involucradas en la reproducción no sólo humana sino ideológica de los valores socialmente aceptados, eran las transmisoras la de cultura y participaban como tales en los conflictos políticos y económicos” (Lobato, 1997: 46).

Hoy en día en Argentina las mujeres-madres siguen siendo entendidas como las mejores cuidadoras posibles (Faur, 2014) y esta visión se sustenta en una perspectiva esencialista que asume como “naturales” el altruismo y la devoción “femeninos”, reificando el afecto y el amor maternos (Esquivel, Faur y Jelin, 2012). María Victoria Castilla (2011) señala la persistencia de las pautas familiares patriarcales y del modelo ideacional de maternidad como “un espacio irrenunciable de la propia identidad femenina” (2011: 269) asociada con ‘el instinto materno’ en el ejercicio de su maternidad y la ‘buena madre’ con la entrega, el amor y la abnegación femeninas, identificando naturaleza y normativas morales de un modo que no se reproduce en el ideario de la ‘buena paternidad’. Varios estudios han constatado que en regulaciones laborales como la argentina subyace un estereotipo masculino como trabajador, en tanto el reconocimiento de las mujeres en su condición de trabajadoras no consigue desligarse de su posición materna (Faur, 2005).

Como indica Sabrina Yañez (2017) la imagen estereotipada de la buena madre (la que encarna los valores urbanos occidentales) se opone a la de la mala madre (la incapaz o la desviada): –“mujeres que son madres en los sectores urbanos más relegados, o en áreas rurales/indígenas (en los cuales las pautas culturales diferentes se imbrican a su vez con la realidad de la marginación socio-cultural)”. Ambas figuras de madre suelen constituirse desde los discursos hegemónicos sanitarios y de gobierno. Sin embargo, en las personas que coordinan Salud en Movimiento reconozco también una exigencia de “autonomía” para que las personas generizadas como “femeninas” se desmaternalicen y se “mujericen” -anteponiendo su identidad de “mujer” a la de “madre”-, siguiendo paradigmas de sectores medios urbanos occidentales. Teniendo en cuenta esto, sigo a Patricia Hill Collins (2007) cuando afirma que la maternidad intensiva, exclusiva, heterosexual, individualizada

es un producto histórico que sólo ha sido posible para algunas mujeres: de las clases dominantes, blancas, heterosexuales. Es decir, la institución de la maternidad existe y se actualiza dentro de situaciones históricas específicas, en el marco de estructuras entrelazadas de raza, clase y género. En el caso de la periferia que estudié en La Laguna, no hay émica “autonomía” que buscar porque no hay maternidad intensiva (Sharon Hays, 1998) como la concebida por ciertos sectores medios urbanos, por ejemplo.

La manera de concebir la maternidad en Nueva Ciudad es parte de esquemas jerárquicos, holistas y relacionales, asimilables, de algún modo, a los descritos por Louis Dumont (1987) para el caso de la India. En Nueva Ciudad la madre 1) *debe* (en el sentido de que tiene la obligación moral) ayudar a su hija a criar en el marco de la convivencia intergeneracional de espacios reducidos periurbanos periféricos consecuencia de la sojización, 2) la vecina le “mira”<sup>141</sup> los chicos a su comadre<sup>142</sup> mientras ella va al centro a trabajar, al médico o a hacer un trámite. Dentro de este marco de deberes maternales pensar a las participantes del grupo de gimnasia comunitaria “atadas” a sus hijos que corretean mientras ellas realizan aerobics, es pensarlas como deficitarias de un modelo urbano y moderno es un error: las mujeres participantes de Nueva Ciudad son también sujeto producidos *por* la modernidad. Es *desde* donde logran negociar significados relativos a la “autonomía” y a cierta ideología del cambio propuesta por las coordinadoras, generando sus propios énfasis en cuanto a la continuidad de prácticas e identificaciones, que incluyen tanto mandatos como deseos y capacidad de agencia propia en tanto mujeres-madres-cuidadoras.

En relación con las representaciones locales acerca de la maternidad es digna de subrayar la visión esencialista (que retoma de las perspectivas de principio de siglo ya mencionadas) el valor de la honra femenina, y que está vinculada con ser una madre devota y un ama de casa eficiente. Esta perspectiva expone un ideal de mujer-madre abnegada, presente y responsable del cuidado de los/as hijos/as, aunque esto no se combina con mandatos fuertes sobre “autonomía”, como sí sucede en los sectores medios urbanos.

<sup>141</sup> Cuidarle los hijos a alguien, de forma no muy intensiva, como pispeando a veces a través de una ventana, por ejemplo, para verificar que están bien.

<sup>142</sup> Vecina y amiga con quien tiene otra mujer más trato y confianza que con las demás.

En términos nacionales existe una gran valoración de la figura de la madre, cristalizada en frases como “madre hay una sola” (es decir, la madre es irremplazable) o “nadie se atreva a tocar a mi vieja” (la madre es la persona que más se defenderá). Las imágenes que evocan estas frases muestran que la maternidad no es sólo un mandato, sino que es una experiencia de especial valorización social. Como explica Medan en su análisis sobre las barriadas populares del conurbano bonaerense, la maternidad es una configuración identitaria socialmente valorada en la cultura argentina que se vuelve aún más apreciada cuando coexiste con circunstancias condenables (Medan, 2016). En Nueva Ciudad la mujer-madre-cuidadora se escuda y legitima a sí misma en tanto madre cuando se la estigmatiza como perteneciente “al otro lado de la vía”, por ejemplo.

Por último, aunque mi trabajo de campo fue realizado con anterioridad a la discusión nacional que se dio por el proyecto de ley de la interrupción voluntaria del embarazo (que finalmente rechazado por la Cámara de Senadores en 2018), es importante recalcar que los “pañuelos celestes”, es decir, las personas y grupos que se oponían a la ley, tuvieron una fuerte presencia entre la mayoría de las mujeres de La Laguna. Condenar la práctica del aborto está estrechamente ligado a las concepciones nativas y a la sacralización que localmente se hace de la maternidad y de la mujer-madre-cuidadora. Estos repertorios, sin embargo, no son exclusivos de los que rechazan la ley y amplios sectores a favor de la legalización también sostienen valores que resaltan la maternidad, aunque desde la “elección” y “autonomía para decidir”. Como ya se viene señalando, esta imagen de mujer-madre es la que sacrificialmente se “anima”, “pierde la vergüenza” y “pone el cuerpo” a las adversidades. Estas cuestiones se profundizarán en el próximo capítulo.

En este capítulo se describió y se analizó etnográficamente la agencia de las mujeres a partir de las prácticas de un grupo de gimnasia y socialización de información sanitaria y “hábitos saludables” desarrolladas entre médicas y vecinas de Nueva Ciudad, en el marco del Programa Nacional de Médicos Comunitarios. Luego se presentó el contexto de generización de ciertas políticas públicas que transforman este tipo de actividades en espacios *para mujeres*. Esto en parte explica la capacidad de agencia femenina en La Laguna, dentro de un contexto de migración de población rural expulsada por el proceso regional de sojización, al que me referí en los capítulos anteriores. A su vez, repasando nociones socioculturales generales respecto

de qué significa ser “madre” y ser “mujer”, y describieron los sentidos políticos y prácticos de desmaternalizar y automatizarse, se intentó dar cuenta de la superposición de valores “tradicionales” de maternidad con valores “modernos” como “autonomía”, en pos de comprender la capacidad de agencia que estimulan y actualizan espacios como el de Salud en Movimiento.

## CAPÍTULO 4: LAS MUJERES SON LAS QUE “PIERDEN LA VERGÜENZA”

Muchas cosas pierde el hombre  
que a veces las vuelve a hallar  
pero les debo enseñar  
y es bueno que lo recuerden  
si la vergüenza se pierde  
jamás se vuelve a encontrar.  
“La vuelta de Martín Fierro”, José Hernández<sup>143</sup>

“Buena vida y poca vergüenza”, Susy Shock<sup>144</sup>

En este capítulo se analiza la idea nativa de que las mujeres son quienes pueden “perder la vergüenza” y, a través de esta experiencia de transformación, se modifica su agencia. Las actividades comunitarias en las que participan *extraordinarizan* y desnormalizan a las participantes al tiempo que ellas continúan ejerciendo cuidados normativos: las actividades las convierten en *outsiders-muy\_insiders*, habilitando una agencia legitimada su género y por el *poder del cuidado*.

Las emociones y los sentimientos experimentados en sus prácticas comunitarias, así como la generización de las mismas, funcionan como condición de posibilidad para su participación comunitaria y disidencia. Las emociones y los sentimientos ponen de manifiesto de qué forma los mundos morales generizados funcionan de maneras eficaces para la legitimación de ciertos actores sociales, la politización de sus acciones y la expansión de su capacidad de agencia en el espacio público. Como expondré en el capítulo 5, el idioma de ciertas lógicas y éticas del

<sup>143</sup> José Hernández es uno de los principales referentes de literatura gauchesca en Argentina. *La vuelta de Martín Fierro* es de 1879. Ese tipo de literatura se centra en la figura del “gaucho” - habitante del campo característico de la pampa húmeda y que mantiene algunas semejanzas con otros habitantes rurales a caballo como el cowboy estadounidense- y aunque no existe ya como tal hoy en día, sigue siendo emblema característico de la construcción de la nación argentina. recrear el lenguaje del gaucho y contar su manera de vivir. La literatura gauchesca tiene al gaucho como personaje principal y transcurre en espacios abiertos y no urbanizados, como la pampa húmeda en el siglo XIX y principios del XX.

<sup>144</sup> Susy Shock es música y activista trans, se autodefine como “trans sudaca”. Es amiga de varias de las coordinadoras.

cuidado permite de diversas formas romper con la “vergüenza” a partir de ciertas visiones que naturalizan prácticas, valores y emociones relacionadas con una visión dicotómica de género. Habría así una división sexual del trabajo emocional, social y moral. Por otro lado, mostraré en este capítulo qué sentidos le otorgan las nativas a “poner el cuerpo”, como ellas dicen, acción que siempre está generizada.

A continuación describiré varios tipos de masculinidades subalternas (Connell, 2015) presentes en las iniciativas: los “medio putos”, los “proxenetas” y los que “ayudan”. Estos son los varones que han logrado “perder la vergüenza” y son mucho más castigados socialmente que las mujeres participantes de las actividades comunitarias. Por último, estudiaré cómo se pasa de la “vergüenza” al “orgullo” y cómo el “orgullo” da cuenta de un proceso que es siempre colectivo.

Al igual que en otros tantos trabajos etnográficos se mostrará cómo en este caso el “desborde” (Diego Zenobi, 2013) emocional y un lenguaje de las emociones está émicamente relacionado con lo femenino. Sin embargo, no será la mujer la que deba resguardar su “vergüenza” para cuidar el propio honor o el de su familia. Esto contradice una gran cantidad de trabajos etnográficos donde la vergüenza debía ser celosamente guardada por las mujeres, sobre quienes cae el peso sociocultural de vivir vidas “adentro”, en el espacio doméstico, con menor exposición pública que los varones.

Para el caso que presento, sentir “vergüenza” por participar en actividades públicas *extraordinarias* es lo moral y esperable: temer la mirada ajena es lo habitual en el distrito que investigo. La “vergüenza” se presenta como un imperativo moral, no es una mera reacción por ser percibida como “anormal” o no cumplir las expectativas sociales. La “pérdida de la vergüenza” colocaría a los individuos en situación de relativa inmoralidad o anomia o, al menos, les permitiría no guiarse tan severamente por las expectativas sociales en un distrito con un alto grado de control social. Se aprecia así (como desarrollaré en el capítulo 6) que en La Laguna conviven varios *regímenes de experiencia* frente a la “vergüenza” y su “pérdida”: a) el de una gran mayoría a la que le “da vergüenza” y, por eso, no participa de las actividades que investigué, y b) el de las percibidas como “raras”, “*jipis*”, “locas”, “vagas”, “quejosas” y (en simultáneo) “las que cuidan” o “se cuidan”, y algunos pocos “raros” con identidades masculinas subalternas que se involucran en las iniciativas estudiadas. Las coordinadoras y participantes sienten que, al performar la “pérdida de

la vergüenza” de manera orgullosa y cotidiana ante el grupo, el conjunto las “protege”. Y en tercer lugar: c) el régimen de experiencia de las coordinadoras –ovejas negras de familias acomodadas y de clases medias que cuentan con mayor capital social y económico– y d) el régimen de las participantes. Por último, está el e) de las mujeres que se legitiman como “cuidadoras” y “emocionales” y que han “perdido la vergüenza” y f) el régimen de los varones, mucho más castigados socialmente por “perder su vergüenza” y participar de actividades comunitarias.

#### **4.1 Historias de la “vergüenza” y su “pérdida” para pensar antropológicamente**

Todas las historias presentadas a continuación tratan sobre la experiencia de diferentes personas (sobre todo coordinadoras y participantes de las tres actividades comunitarias estudiadas) y sobre cómo cada una de ellas lidia con la cuestión de la “pérdida de la vergüenza”. Se analizará en qué consiste esa “pérdida”, cómo posibilita la agencia femenina, cómo se manifiesta, cómo es movilizadora, performada, sentida y experimentada.

En La Laguna sentir “vergüenza” ante la posibilidad de participación en actividades públicas extraordinarias -como los grupos de teatro comunitario, medicina comunitaria y promoción de la horticultura agroecológica- es lo moral y esperable. Según la visión hegemónica, “vergüenza” es lo que “debe sentirse” por realizar actividades que se consideran fuera de lo normal, es decir, que exceden las expectativas sociales. Al “perder la vergüenza” los individuos se colocan en situación de relativa inmoralidad o anomia o, al menos, pueden no guiarse tan severamente por las expectativas sociales en un distrito con un alto grado de control social. Esto no afecta de la misma forma a los hombres y las mujeres.

Sonia, una mujer de 35 años que nació en un pueblo rural que no supera las 50 personas y ahora vive en las periferias de La Laguna, es jefa de familia monoparental, realiza trabajos ocasionales como servicio doméstico en el centro de la ciudad y tiene una hija de 10 años. Sonia participa hace casi doce años del grupo de teatro comunitario. “Perder la vergüenza” para ella implica “animarse” y ser catalogada como “loca”:



En una de las últimas obras dije: ‘Yo me animo a hacer de la tía ricachona’; usaba para actuar las bolsas de shopping que mi patrona me regalaba. Yo estaba con una familia que viajaba por todos lados (...) Nos tildan en el barrio de ‘están locos estos’. Nos ven de afuera [a la gente del grupo de teatro]. ‘Estos locos no tienen vergüenza’. Estamos en una sociedad rara: la gente no se anima. O dirán: ‘Como trabajo en tal lado, qué van a decir’. Si tenés vergüenza, olvidate [de venir al grupo]. Pero es lindo animarse a más.

Sonia es consciente de que la tildan de “loca que no tiene vergüenza” y del peso del *qué dirán* en La Laguna, pero valora positivamente “animarse a más” por participar en el grupo de teatro comunitario, e incluso logra invertir la mirada contra su comunidad: es un “sociedad rara”, señalando que la verdadera rareza es no “animarse a más”.

Karina tiene 41 años y es una de las coordinadoras y explica por qué no son tantos los vecinos que participan del grupo de teatro: “[Venir acá] Tiene que ver con una decisión de hacer algo distinto. En realidad [no venir] tiene mucho que ver para mí el miedo. El miedo a hacer algo diferente”.

Para Karina es necesario “perder la vergüenza” para animarse a hacer algo distinto al resto; animarse a hacer algo distinto es lo que les da “miedo” a los vecinos. Luna, otra coordinadora del grupo, observó que, para ella, no es lo mismo el sentido de la “vergüenza” en La Laguna que en la capital argentina, lugar donde residió: “Creo que hay mucha vergüenza: ‘Oh me van a ver bailar los vecinos. Oh me van a ver disfrazado’. [Cuando estaba] En Capital me sentía mejor con desconocidos. [Allá, la vergüenza] No te importa”.

Para Luna, el anonimato de la gran ciudad no hace lugar a la “vergüenza”, pero no deja de notarla en La Laguna, su lugar de origen.

Liliana, por su parte, es una huertera agroecológica que recuerda las dificultades y vicisitudes de la primera vez que fue a la plaza a vender en la feria:

La primera vez me dio cosa<sup>145</sup>. Nos daba vergüenza bajar cosas en un lugar público. No era adecuado. Era feo. ‘¿Qué voy a hacer yo en la plaza?’. Nunca habíamos visto feria ahí... Me hizo sentir bien después, mucho entusiasmo. Las mujeres son las que pierden la vergüenza. Los hombres le tienen miedo a la cargada<sup>146</sup>. A los varones les debe dar vergüenza; por eso no participan. Si es laboral, no les da vergüenza. ¿Qué te vas a poner a vender verdura en la plaza? La mujer es más emprendedora. Tiene otra fuerza. Al hombre le da miedo el qué dirán.

<sup>145</sup> Frase coloquial que sirve para expresar malestar, desagrado, miedo, mala impresión.

<sup>146</sup> Burla.

Cuando Liliana habla de que le “dio cosa” la primera vez que en la plaza montó su puesto de verduras cosechadas por ella está refiriéndose a la molestia de la que hablaba Luna. Sentir que hacía algo “no adecuado” o “feo” es lo que causa esa molestia. También por lo inédita de la situación de participar de una feria como esa en aquel lugar central y hegemónico de la ciudad. Es importante aclarar para su caso que “lo laboral” no les da vergüenza a los hombres; pero, como desarrollaré en el próximo capítulo no es evidente ni automática la relación entre vender y cultivar verduras agroecológicas y lo que émicamente es entendido como el mundo del “trabajo”. A su vez, Liliana señala que la sensación de vergüenza es más fuerte en los hombres, que definitivamente “no participan”. Las mujeres ante la dificultad de la vergüenza demuestran “otra fuerza”, acaso connotando un valor “natural”.

Beatriz, participante del grupo de gimnasia organizado por las médicas comunitarias, refiere que la “pérdida de la vergüenza” implica un cambio actitudinal, de valores y hasta de agencia, para romper con ciertos hábitos de clase:

Antes no era así. Era sometida por mi marido. Él era el rey. Dios me habló... Antes era una mujer metida para adentro. Me dieron ganas de matarme. Dios me hizo ver a la mujer linda que soy. Antes era vergonzosa, prejuiciosa. ¿Qué iban a decir...? [si no hacía lo que se esperaba] Hoy hago folclore, salgo a caminar... Antes, si salías a caminar sola, los hombres te paraban. Decían: ‘Esta va a revolver la cartera<sup>147</sup>, de una<sup>148</sup>. Me parece a mí, la gente pudiente<sup>149</sup>, digamos, la gente que está bien [económicamente], lo hace, [hace actividad física, deportes,] es común... pero para la gente de clase más baja, ir caminar, una mujer, ya es la... [prostituta] Y vos decís: ¿por qué? Si es lo mejor caminar. Yo, por ejemplo, tuve que convencer a mi marido, porque me dice: ‘Vos estás gorda igual’. ‘No, yo quiero caminar por si pasa un accidente tengo que salir corriendo, estoy activa’, le digo. Pero a él le parece que ir sola a caminar es estar buscando *otra cosa*. Claro, pero este hábito de hacer algo, un movimiento, una actividad física, para mi clase [social], como quién dice, no era un hábito.

Beatriz iguala ser “vergonzosa” con ser “prejuiciosa”. Es decir, compara el hecho de sentir “vergüenza” con juzgar desfavorablemente algo antes de tiempo o sin tener un conocimiento cabal de una situación. Además, relaciona al término “vergüenza” con el pensar “qué van a decir”: teorizar conscientemente acerca de su reputación social la lleva a tener “vergüenza”. A partir de esta historia, se puede ver cómo analizo la vergüenza, no como un sentimiento *esencial* o *natural*, sino como un

<sup>147</sup> Ejercer la prostitución.

<sup>148</sup> Sin dudarlo.

<sup>149</sup> De clase alta.

sentimiento a partir del que se pueden desentramar relaciones sociales, en el marco de una economía política de las emociones (Nancy Scheper-Hughes, 1992) o de un discurso de la emoción como práctica social (Abu-Lughod y Catherine Lutz, 1990). Beatriz cree que su marido, por ser varón, no accede a comprender su sentido del “animarse”. Incluso destaca que “los hombres te paraban” por la calle al ver una mujer sola; como si en el conjunto masculino se concentrara la potestad del juicio social. Ella va aún más lejos en su lectura y advierte que el prejuicio reviste un contenido socioeconómico: las de “clase baja” son las que sufren más el peso acusatorio de la moral. Para “su clase” lo que parece estar mal visto es el hábito del ejercicio físico: como si el estar “activa” y el animarse desafiaran *en conjunto* la vergüenza.

Las que “pierden la vergüenza” son las que desbordan sus emociones, las no discretas, las que se sienten “despiertas” en cuanto a sus propios intereses y pueden ser vistas, en parte, como mujeres que “cuidan” y que son valientes, y, en parte, como “locas”, “vagas” o “quejosas”. Como señala María Pita (2010: 80), las emociones y los sentimientos son parte de aquello que produce subjetividad y son capaces de generar comunidades emotivas, por tanto, mundos morales. Mauro Koury (2005: 239) explica que “las experiencias emocionales singulares, sentidas y vividas por un actor social específico, son productos relacionales entre los individuos, la cultura y la sociedad” y, por tanto, implican “una trama de sentimientos dirigidos directamente a otros y causados por la interacción con otros en un contexto” (2005: 239). Las que “pierden la vergüenza” sienten, dan sentido a lo que sienten, y se vinculan con los otros y con el mundo, como sujetos situados. Como explica Scheper-Hughes (1992: 431) sin cultura no podríamos saber cómo nos sentimos.

Específicamente, la vergüenza ha sido investigada por varias disciplinas. Desde la psicología, Helen Lewis (1971) sostiene que la vergüenza implica una evaluación global negativa del propio *self*, mientras que la culpa surge de la evaluación negativa de un comportamiento puntual. Para la psicología social de Michael Boiger (2017: V) experimentar vergüenza es “estar en desacuerdo con el contexto social más amplio” y, el surgimiento de la vergüenza puede motivar a quien la siente a re-alinearse para seguir conectado con quienes lo rodean. En el caso que aquí se estudia, por el contrario, experimentar vergüenza implica estar en sintonía con el contexto social. La etnografía que realicé muestra que, como sostiene Leon

Wurmser (1981), la vergüenza es un temor al deshonor y “no tener vergüenza” es no saber o no querer prevenir una exposición deshonrosa y así romper con la civilidad provista por la vergüenza. Además, como explican Elisabeth Vanderheiden y Claude-Helene Mayer (2017), si la vergüenza es una emoción de auto-consciencia relacionada con nuestro sentido del *self* y con nuestra conciencia de la reacción de los otros (frente a nosotros), la “pérdida de la vergüenza” también transforma el sentido del *self*, que es justamente lo que observaremos en nuestro caso.

Desde la filosofía, Foucault (1990) indicó que la consciencia sobre la posibilidad de ser siempre vistos y observados nos frena a la hora de hacer cosas que puedan ser cuestionadas por el resto de la sociedad. Sedgwick (*apud* Nayla Vacarezza, 2016) señala el aspecto relacional y social de la vergüenza<sup>150</sup>. Al respecto, la vergüenza en La Laguna es social en tanto interrumpe y pone freno a la participación en actividades comunitarias, barriales; es una reacción ante lo que se teme o se imagina que potencialmente pensarán sobre participar de las iniciativas.

Elias (1993) sostiene –a partir de manuales de etiqueta, consejos y variadas fuentes– que la vergüenza, junto con los escrúpulos, es un sentimiento crucial dentro del proceso de la civilización en la interioridad de los sujetos. En esta línea, afirmo que en La Laguna el trabajo emocional que conlleva realizar las actividades comunitarias es una suerte de labor civilizatoria, no porque propicie la inhibición o la “vergüenza”, sino, justamente porque enseña a “perderla”.

Para Erving Goffman (1974: 9) el temor al *losing face* –es decir, a sufrir por una imagen propia deteriorada públicamente– suele disuadir a las personas a actuar de determinadas formas<sup>151</sup>. Según su análisis acerca del manejo de las emociones, evitar la vergüenza es uno de los motores centrales del comportamiento interpersonal. En La Laguna “perder la vergüenza” es justamente dejar de evitarla, al menos, en algunas relaciones y situaciones sociales como las que estudio.

Se han revisado numerosos trabajos etnográficos sobre la vergüenza (Ruth Benedict, 1946; Andrew Strathern, 1975; Gerald Epstein, 1984; Abu-Lughod, 1986; Jenny Munro 2015; David Le Breton, 2004; Charles Stewart, 2015; Herzfeld, 1980;

<sup>150</sup> Thomas Scheff (1988) desde la sociología también señala que la vergüenza es la emoción que regula el estado de nuestros lazos sociales.

<sup>151</sup> Ver también Kheira Belhadj-Ziane (2017) y Levilain (2017) sobre la significativa importancia del temor a vivir la experiencia de la vergüenza.

Ping Addo y Niko Besnier; 2008; Ouattara Fatoumata, 1999; Marc Swartz, 1988; Jill Dubisch, 1995). Parecería que no hay sociedades que no conozcan la “vergüenza”, y cada sociedad procesa a su manera la vergüenza y el orgullo, y su relación con la participación, el género, el trabajo o la modernización, como en esta tesis trabaja.

Benedict (1946) en Japón estudia su “cultura de la vergüenza”, donde la vergüenza es una emoción más “pública que la culpa”. Respondiendo a este planteo de Benedict, Robert Levy (1983) indica que es simplista estudiar “culturas de la vergüenza” (organizadas por las sanciones externas) y “culturas de la culpa” (organizadas por los remordimientos internos). Para él, es necesario abandonar los “psicologismos” y caracterizar las emociones de una cultura de manera situada, integrando esas emociones al conjunto de valores culturales, visión del mundo, conductas y organizaciones sociales (1983: 130). Strathern (1975:35) describe la vergüenza en la región de Melanesia como una emoción relacionada a la pérdida de prestigio o la inadecuación causada por confrontar el poder de la comunidad.

El carácter público y social, es decir ni privado ni individual, de la “pérdida de la vergüenza”, según la entienden mis interlocutores de campo en La Laguna, hace que haya sido para mí ineludible estudiarla. Sin embargo, no creo que exista una “cultura” de la “pérdida de la vergüenza”, sino que la pérdida conlleva diversas consecuencias y debe entenderse integrada a valores culturales, prácticas e instituciones. En La Laguna, es remarcable que la “vergüenza” y su “pérdida” no surgen ni se evitan para confrontar específicamente el poder de la comunidad: lo que se teme es a la comunidad, la mirada de “todos” en un sentido más general.

Kheira Belhadj-Ziane (2017) trabaja la experiencia de la vergüenza en quienes establecen contacto con los trabajadores sociales. Sin embargo, actuar, hacer gimnasia o cultivar agroecológicamente para vender la producción a pequeña escala en la plaza, en mi caso, es exponerse (total o parcialmente) a una situación de ridiculización o desprecio; y es por eso que, sólo “perdiendo la vergüenza”, como dicen mis interlocutoras de campo, es que se vuelve posible participar de estos espacios.

En relación con el cruce específico entre la experiencia de sentir vergüenza y la implementación de dispositivos de desarrollo con participación, Esther Prins (2010) analiza las consecuencias inesperadas de un programa de fotografía

participativa realizado en El Salvador, donde a los campesinos les daba “pena”<sup>152</sup> sacar fotos como les proponían los coordinadores. Quienes lograban sacar fotos, “perdían su pena” y finalmente sentían orgullo: habían logrado superar el miedo a las críticas reales o potenciales de sus vecinos y podían “expresarse” y “desarrollar su cabeza” (2010: 438). Las similitudes con mi caso son evidentes: la vergüenza es una suerte de obstáculo que, al ser atravesado, permite acceder a un sentimiento novedoso, al que de otra forma, y en un mismo contexto, quizás no se podría haber accedido: el orgullo.

## 4.2 Iniciativas que convierten a las personas en extraordinarias

Se puede afirmar que sería complicado para las mujeres “perder la vergüenza” a) sin el contexto normativo de La Laguna, que pone de relieve aquellas experiencias que se diferencian de las vidas “normales”, de la “forma socialmente correcta de vivir” (Howard Becker, 2008:12), b) sin el intersticio que posibilita el desarrollo de la agencia a partir de “lo femenino” para salirse del cauce de “lo esperable” y c) sin alguno de los tres dispositivos de trabajo comunitario que estudio. Por eso sostengo que estos grupos trabajan con la desnormalización y promueven procesos de *extraordinarización* de las personas. Producen y reproducen sujetos políticos *queer*<sup>153</sup>, no en el sentido de disidencias sexuales, si no pensando en el significado original que tiene *queer* en inglés: la rareza, lo “no normal”. Producen sujetos “raros”, “extraños”, *outsiders* (Becker, 2008), desviados, estigmatizados.

María, una vecina de Nueva Ciudad que forma parte del grupo de gimnasia de las médicas comunitarias me explica cómo es localmente estigmatizada si participa

<sup>152</sup> En América Central, Colombia, México, Panamá y Venezuela pena es vergüenza. En Costa Rica, Guatemala, Honduras, México y Panamá es pudor.

<sup>153</sup> Para Sutherland (2009: 14) desde una perspectiva política, lo *queer* es una estrategia que, al disolver la identidad, juega una híper-identidad extrema y desestabiliza la homo-norma (la estabilidad gay, la normalización de la gaycidad). Como estrategia estética enfatiza, desde el juego performativo, una hiperbolización identitaria, una meta-metaforización del estigma homosexual, una neo-barroquización de la identidad como lugar en fuga, en el contexto de la violencia política hacia las minorías sexuales.

en una protesta: “Te ven como que sos de La Cámpora<sup>154</sup>, de Santiago Maldonado y esas cosas”.

El caso de la desaparición de Santiago Maldonado, joven de clase media oriundo de una ciudad cercana y similar a La Laguna, movilizó localmente repertorios morales varios, incluidos algunos de protesta. Maldonado desapareció y luego fue hallado muerto, tras defender tierras patagónicas junto a un grupo de indígenas mapuches y enfrentarse con la gendarmería nacional<sup>155</sup> en 2017. Varias de las coordinadoras y participantes de las actividades participaron en marchas llevadas a cabo en el centro de La Laguna por su aparición con vida, marchas donde había quince o veinte personas.

Otras marcas de estigmatización y rareza de las participantes en las actividades que sigo están relacionadas con estereotipos económicos (despectivos). Ideas que circulan en la Laguna como que “hacer huerta es de pobre” o la acusación de “vagas” a las mujeres que participan del espacio de medicina comunitaria ya que “las mujeres que trabajan no tienen que andar moviendo el cuerpo”.

No obstante, los sujetos políticos estigmatizados y caracterizados como raros y desviados resultan ambiguos para la valoración de la comunidad ya que, por su género y el *poder del cuidado* que demuestran, obtienen variados grados de legitimación social. Se puede pensar en una hiper-identidad “femenina”, una hiperbolización identitaria respecto a lo femenino (“mujer-madre-cuidadora”), aunque no con fines desestabilizantes de lo normativo, como plantea para su caso Sutherland, si no con fines legitimantes. Si para Goffman (1970:15) quien posee un estigma no es una persona totalmente humana, las mujeres estudiadas no seran humanas y, al mismo tiempo, seran super-humanas por el valor moral asignado al *poder del cuidado*.

Suzy Shock, la activista trans cuyo epografe encabeza este capítulo, visita frecuentemente La Laguna y es amiga de alguna de las coordinadoras del grupo de teatro comunitario. En los encuentros organizados por el grupo ella suele repetir una de sus poderosas frases: “que otros sean lo normal” y “yo quiero autocoronarme

<sup>154</sup> Agrupación muy estigmatizada en La Laguna relativa a los ex presidentes Nestor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner que presidieron el país entre 2003 y 2007 y 2007 y 2015 respectivamente.

<sup>155</sup> La gendarmería nacional argentina es una fuerza de seguridad de la República Argentina dependiente del Ministerio de Seguridad.

*mostra*<sup>156</sup>. Estas ideas repercuten con fuerza en el grupo; dan cuenta de la productividad de “ser diferente” o de la libertad *en potencia* de sentirse estigmatizada (“monstrua”). A su vez, “autocoronarse” refiere a la tarea del reconocimiento propio: del “orgullo” al que cada una accede a través de la autovaloración. En 2018 el grupo de teatro comunitario preparaba una obra donde se afirmaba reivindicativamente: “marcho distinto, camino al revés”. Su foco estaba puesto en las personas que no son del “barrio”, y sí del *pueblo*, que se perciben “distintas” al resto de la gente de sus lugares de residencia en el casco histórico de La Laguna y que en las periferias se sentían bien.

Hay una explicitación y valoración positiva de ese reverso de la marcha, revistiendo de productividad política y cultural, el hecho de “caminar al revés”, ir contracorriente, contra-norma. La *monstruosidad* de la que habla Susy Shock atañe también al producir agroecológicamente: una minoría elige lo émicamente abyecto, lo agroecológico, en un contexto dominado por el agronegocio, que fumiga con plaguicidas como se explicó en el capítulo 1. En cuanto al grupo de gimnasia comunitaria, “caminar al revés” es hacer actividad física que, como decía Beatriz, no es una actividad “normal para su clase”.

La “pérdida de la vergüenza” es lo que permite aceptar que otros sean *lo normal*, al mismo tiempo que hiperboliza y performa (Butler, 2007) la femineidad del cuidado en su condición normativa. Las mujeres que estudio son en ese sentido simultáneamente anti-sociales, a la Becker (2008: 12), e híper-sociales: *outsiders-muy\_insiders*.

Becker (2008: 33) explica que lo que hace que un acto se constituya como desviado o no depende, en parte, de la naturaleza del acto en sí (si es un acto que viola una norma o no la viola). Por otra parte, que un acto se constituya como desviado depende de la respuesta que suscita en los demás; es decir, un mismo comportamiento puede constituirse, en un determinado momento y contexto, como infracción a la norma y, en otro momento, no; o puede ser una infracción de acuerdo a la persona que lo lleva a cabo (como lo que dice Beatriz: la clase determina la anormalidad del ejercicio físico). Esto resulta evidente en el caso de esta tesis respecto de la generización de la “vergüenza” y su “pérdida”, como expondré en el

<sup>156</sup> *Monstrua* sería el femenino de *monstruo*.



próximo apartado. Lo que hacen las mujeres, la rareza de su comportamiento y su experiencia, se legitima localmente y de manera pública por el *poder del cuidado*; cuando son los varones quienes realizan estas rarezas, sus acciones reciben castigos sociales más severos. De todas maneras, no debe entenderse lo que planteo como si la desviación-con-poder-de-cuidado fuera una estrategia consciente de legitimación en el espacio público: las condiciones materiales de desigualdad estructural son lo que las obliga, por ejemplo, a algunas participantes a cuidar de sus hijos mientras realizan actividades comunitarias. Como venimos analizando, las condiciones materiales de desigualdad que las obliga a *desviarse-cuidando* tienen que ver con varios factores. En primer lugar, no existen casi centros de cuidado infantil de primera infancia en la zona; que sus parejas (cuando las tienen) no se ocupan del cuidado de los hijos. En segundo lugar, hay una desigual distribución de las tareas del cuidado y son las mujeres quienes se ocupan de la nutrición de sus hijos. Tal como explicaré en el capítulo 5, hay además una feminización del trabajo social en Argentina así como de sus destinatarios (cf. Capítulo 3); y un gran peso simbólico otorgado a lo femenino en tanto “maternal”. Las mujeres además tienen mayor permiso social para “cuidarse” y hacer uso de su tiempo libre en los espacios estudiados.

La historia reciente argentina proporciona un historial de repertorios basados en la figura de la mujer-madre-cuidadora, lo que hace que dicha figura se constituya como un horizonte posible –y deseable en muchos casos– dentro de las lógicas entre las mujeres y sus conciudadanos. Con esto quiero concluir en que ser vista como “rara” y, en paralelo, como híper-mujer requiere de un trabajo que depende de la realización de ciertas performances de género y, con ello, de la circulación de fuerzas citacionales del lenguaje (“una mujer cuida”), de la iterabilidad con que dichas performances se presentan para, así, interpelar a la norma y a los “normales” (Butler, 2005: 317). Es decir que el trabajo de mujer-madre-cuidadora está sometido a prácticas sociales de marcaje y etiquetado, pero no solamente: su participación en actividades de cuidado, junto a las performances de “pérdida de la vergüenza” que estas actividades requieren, no sólo las reproducen en tanto mujeres, sino que las producen también.

Al respecto del marcaje y el etiquetado social, es interesante analizar las visiones de las parejas o amigos de estas mujeres. Juan, el compañero de Silvina,

quien se mudó a La Laguna cuando ella migró de retorno desde Buenos Aires, de donde él es originario, contaba:

Esa construcción de confianza o de reputación, es la que ponés en juego cuando vos hacés algo raro. Llámese 'raro' a cualquier cosa no habitual, ¿no? Entonces [lo raro] no es solamente un rol de ese momento, sino que en toda tu vida pasás a ser 'la que está con los *jipis*'. Acá sos y portás todo el antecedente de tu familia y de tu rama de esa familia. Entonces, ahí como que... a mí me tomó cuerpo la palabra 'reputación'. ¿No? Porque así como está esa confianza también está al que le hicieron la cruz: [si hacés algo *raro*] mudate por lo menos a 200 kilómetros, porque, eh... no la remontás [a tu reputación].

Con esto Juan señala los peligros de convertirse en extraordinario en La Laguna, por “perder la vergüenza” y cómo las acciones de las participantes de los grupos comunitarios afectan, no sólo su propia reputación, sino la de toda su familia.

Claudio es amigo de algunas coordinadoras y es el único inmigrante del Caribe de todo el distrito. Me confesaba la “liviandad” que le otorgaba su condición de forastero: “Yo como extranjero lo que no tengo es vergüenza”.

A diferencia de lo que señala Juan, Claudio cree que su extranjería lo dota de una falta de vergüenza que se convierte en ventaja para manejarse en el mundo social local sin que le “pesen tanto” las consecuencias de sus acciones sobre su reputación.

## **4.3 La vergüenza como emoción generizada**

### **4.3.1 Las mujeres y la vergüenza**

La vergüenza es una emoción generizada. Pocos dudan de eso. Las teorías antropológicas basadas en etnografías, en teoría cultural o en filosofía suelen afirmar que las mujeres son más propensas a la “vergüenza” debido a su posición social generizada y subordinada (Sandra Bartky 1990). Bonnie Mann (2018) indica que la vergüenza generizada es un mecanismo central que perpetúa la subordinación de las mujeres a través de un gran número de contextos de clase y raciales en Occidente (2018: 1). Para la autora, la vergüenza ha sido una característica omnipresente en la formación de sujetos femeninos a lo largo de toda la historia (2018: 2) y continúa hasta el día de hoy a través de, por ejemplo, lo que en el mundo anglosajón se conocen como *slutshaming* que, en Argentina, sería una suerte de escraches reales o virtuales que las mujeres sufren por conductas sexuales consideradas inapropiadas o

amorales. Clara Fischer (2018), sin embargo, aclara que la política de la “vergüenza” puede involucrar subordinación y, también, potencialmente, insubordinación generizadas. A pesar de eso subraya que la experiencia racializada y generizada de la “vergüenza” es una forma sumamente efectiva de control social. Ser avergonzado por otro (es decir, ser señalado como falta de “vergüenza”) es ser “puesto en su lugar”, un lugar de inferioridad moral, social y política del cual es difícil o imposible de escapar (2018: 8).

La novedad del caso que presento sobre La Laguna es que el proceso de generización que conlleva allí la “vergüenza” no muestra un despliegue de dicha emoción como refuerzo de pasividad y docilidad de las mujeres (como sí se analiza para otros casos, por ejemplo, Ortner, 1979; Michelle Rosaldo, 1979, María Previtali, 2010). La experiencia de vergüenza en La Laguna no parece desplegar un estigma ni un destino inescapable dentro del universo privado, sino todo lo contrario. Son las mujeres (aunque no todas) las que, aun siendo marcadas como raras o abyectas, pueden “perder la vergüenza” y escapar a cierto control social; y no los hombres. Es verdad, las mujeres lo hacen bajo lógicas normativas –que asocian lo “femenino” con el “cuidado”– pero son las posibilidades y potencialidades políticas locales y no por eso hay que desmerecerlas o encegucerse bajo una mirada macro de “lo patriarcal” como hacen otros y otras colegas. Lina, una de las participantes del grupo de gimnasia de las médicas comunitarias me habló de las mujeres como las principales protagonistas de las acciones del barrio y de sus casas. Es un argumento que escuché muchísimas veces en torno a la fuerza y el coraje:

La mujer es la que pone la cara<sup>157</sup> en todo. Y las mujeres, para mí, ya tienen un don aparte. Qué sé yo, no sé; son más valientes, enfrentan cualquier cosa teniendo hijos. Si tienen que pedir, van a pedir; si tienen que pelear por sus hijos, van y pelean, así sea media chueca<sup>158</sup>... Sí, es como que ponemos la cara en todo. Sí, es como que la que anda acá, la que anda<sup>159</sup> es la mujer”.

Se piensa que las mujeres tienen una fuerza innata, esencial y natural (un “don”) que les daría mayor coraje y arrojo. Sobre todo si son madres. Según esta teoría nativa, la fortaleza se encuentra en las mujeres aunque tengan algún defecto o impedimento (“aunque sea chueca ella”, como Lina aclaró). Ese “poner la cara”,

<sup>157</sup> Hacer frente.

<sup>158</sup> Que tiene las piernas arqueadas de tal modo que, con los pies juntos, quedan separadas las rodillas

<sup>159</sup> Se ocupa, lucha.

“andar” y “perder la vergüenza” son actitudes opuestas al “ser careta” que desarrollaré en el capítulo 6. “Poner la cara” o “poner el cuerpo” implica, como mostraré, la puesta en juego del cuerpo concebido como una materialidad física en el espacio público frente a la adversidad, a la autoridad o a la falta de alimento en la mesa, por ejemplo. Sólo las mujeres son capaces de “perder la vergüenza” debido a su *natural* intrepidez, su resistencia al dolor (en los partos, por ejemplo) y a su falta de miedo al riesgo cuando se trata de “cuidar a otros”<sup>160</sup>.

La mujer debería poner “la cara en todo” porque tanto las vecinas que no participan, como las participantes y las coordinadoras de los grupos comunitarios, sostienen que “no hay hombres”; es decir, ellos no están donde según ellas deberían estar: como proveedores, “dando la cara” o “luchando”. Esta falta es frecuentemente mencionada sobre todo en entornos urbanos y periurbanos, no por la población que aún vive en los campos, que frecuentemente vive en pareja. Es un tropo nativo, que algunos analistas (Evelyn Blackwood, 2005) para casos similares han llamado “del hombre ausente”, que implica asunciones naturalizadas sobre las universalidad de la familia nuclear occidental, perteneciente sobre todo a la clase media heteronormativa. Este universal de familia nuclear implica la existencia de un marido proveedor, trabajador, valiente y estable. Los relatos lagunenses sobre la pérdida y la ausencia del hombre “cabeza de familia” aluden más o menos implícitamente a un deber ser, un deber estar presente *para* la familia. Cuando “no hay hombres” es porque las mujeres no *ven* la presencia de los hombres en sus vidas en tanto hijos adultos, hermanos, novios, padres, padrastros, tíos o amigos. “No hay hombres” es no hay “maridos proveedores”. Es decir no se tienen en cuenta relaciones de parentesco donde los hombres no son dominantes. Así, el hecho de que el hombre esté ausente es presentado como argumento para que la mujer ejerza o intente ejercer el control de la familia y tenga que ser quien “pone la cara en todo”, “pone el cuerpo” y “pierde la vergüenza”. De esa forma los hombres están en un primer plano (aunque, o porque, están ausentes) y las mujeres sin hombres se presentan como mitades incompletas “obligadas” a ser quienes tienen todo el poder. No se ven las múltiples posiciones de los varones. Estamos ante una “revolución discreta” a la

<sup>160</sup> En este sentido, estas mujeres son comparables a los barrabravas que analiza Garriga (2005: 2-4) donde género y valentía se interrelacionan; en el caso de Garriga para analizar las masculinidades en el fútbol argentino.

Isabella Cosse (2010: 17): los cambios en la estructura familiar y de pareja que suelen atribuirse a la década del 60 fueron centrales para ciertos sectores de las clases medias urbanas, aunque en ocasiones pudieron haber funcionado como un ideal para otros sectores sociales. En segundo lugar, los cambios reactualizaron el valor de la familia afectiva, la pauta heterosexual y las uniones estables. En La Laguna, la “ausencia” de hombres proveedores es émicamente explicada por supuestas carencias morales masculinas y no por razones sistémicas estructurales que los obligan a migrar para trabajar o los ha dejado sin trabajo en el campo, por ejemplo.

Retomando puntualmente la generización de la “vergüenza”, hay un antecedente central en la antropología: el trabajo de Julian Pitt-Rivers (1954)<sup>161</sup> sobre un pueblo de Andalucía donde el “honor” y la “vergüenza” constituyen los núcleos del sistema de valores sociales. Estableció que una faceta determinante de la estructura social es la que reproduce la dicotomía de los “sexos”. Los hombres deben defender su honor y el de su familia y la pérdida de la honra de algún miembro femenino de la familia afecta a todos los demás (1954: 141). La posición moral de la familia dentro de la comunidad deriva de la “vergüenza” de la mujer, ya que su presunta *esencia* es complementaria a la hombría del marido. En su caso, la vergüenza podía perderse y no era recuperable.

A diferencia de la tradición de Pitt-Rivers que inaugura los estudios acerca de la vergüenza y el honor, el análisis de la presente tesis no está especialmente centrado en la moral sexual. La vergüenza, para los andaluces que estudia el autor, implica restricción de deseos individuales, cumplimiento de obligaciones sociales, altruismo dentro de la familia (1954: 144). El honor comprendía un sentido individual de auto valoración y de reputación de la persona en su comunidad. La vergüenza, por el contrario, surgía de la falla de actuar de acuerdo a valores sociales e implicaba desgracia pública.

En esta tesis, si bien se describe el peso de la norma social en La Laguna (que recae sobre quien “pierde la vergüenza”), se advierte que el castigo y la desventura pública que implica la “pérdida” de la vergüenza para las mujeres es relativo, ya que va de la mano de una exacerbación de valores esencialistas sobre lo femenino y de un mayor permiso social para la ausencia de “vergüenza”. La ausencia de “vergüenza”

<sup>161</sup> Cf. Otros antropólogos mediterraneos que han seguido sus pasos: John Campbell, 1964; Jean Peristiany, 1966; Stanley Brandes, 1980; Herzfeld, 1980; David Gilmore, 1987.

es puerta de las modalidades de agencia que aquí se estudian. En la Andalucía de Pitt-Rivers, pareciera que todos los hombres nacen con una porción idéntica de honor y que, de acuerdo a sus acciones y a las acciones de las mujeres de su familia, el honor puede aumentar o perderse. El honor de un hombre es “positivo”, le exige coraje, imponerse; mientras que el femenino es “negativo”, se define por *evitar* (no por hacer), evitar daños en su reputación y la de sus hijos (1999: 236). En La Laguna, en cambio, la “valentía” es requerida, permitida o tolerada para participar de actividades extraordinarias como las que investigué, más en las mujeres que en los varones. Los signos del honor, positivo y negativo, se desdibujan. Para Pitt-Rivers aunque la sociedad andaluza estaba permeada por un mismo sistema de honor y vergüenza, la clase tenía importancia. En el capítulo 6 mostraré como en La Laguna también hay diferentes regímenes de la “pérdida de la vergüenza” relativos al estatus de quien la “pierde”.

Otro antecedente de análisis sobre la generización de la vergüenza es el trabajo de Abu-Lughod (1986) sobre el sistema moral de los beduinos egipcios a fines de los años 70 y principios de los 80 del siglo XX. Para ellos, el valor supremo es el de la autonomía (ser generoso y poder mantener a otros) (1986: 274) lo que implica que la vulnerabilidad se reprima o se condene. Quienes son vulnerables pueden adquirir honor a través del pudor o la modestia (1986: 266), es decir, controlando sus emociones y sometándose voluntaria y dócilmente a quienes detentan el poder; estableciendo así relaciones que son vividas como complementarias y no como desiguales (1986: 79). “La cortesía voluntaria es la manera honorable de ser dependiente” (1986: 274). Para la autora, la vergüenza, en tanto evita relacionarse con los más poderosos, es leída como una forma de enmascaramiento protector que emerge cuando no se consigue evitar la exposición (1986: 112). La evitación completa es la mejor protección, pues no hay riesgo de exposición si no hay interacción. Así, los desiguales suelen evitarse (1986: 115 y 116). La vergüenza es signo de la posibilidad de independencia de un dependiente, parte del código de honor, en tanto representa una manera digna de ser débil en el contexto de una sociedad que valora la fuerza y la autonomía. “Esta estrategia refuerza la jerarquía al fusionar virtud y sumisión” (1986: 117). En este análisis, al igual que en el caso de esta tesis, la discreción hegemónica o el “auto-borramiento” proporciona protección y, en sentido opuesto, los dispositivos comunitarios que aquí

se analizan propician una hipervisibilización de las mujeres en el espacio público, como mostraré en el apartado 6.2.2 Esta hipervisibilización requiere de una ineludible “pérdida de la vergüenza” por parte de las mujeres, que funciona como una pérdida de protección por constituir una exposición ante la comunidad.

Abu-Lughod describe que las mujeres beduinas expresan sus sentimientos a través de poemas enunciados en su fuero íntimo, pero en público niegan su sufrimiento. “La aceptación estoica del dolor emocional es un aspecto de auto-control” (1986: 92) en hombres y mujeres. Si alguien escucha a las mujeres que ella estudió recitando los poemas, ellas suelen decir que “es sólo una canción” (1986: 239). Canalizar sentimientos tan poderosos en un medio convencional y rígido como los poemas y en un contexto social delimitado (recitan sólo ante quienes consideran sus iguales), permite a las personas demostrar auto-control ante su comunidad, contribuyendo a su propio honor (1986: 245). En el caso de esta tesis, el esencialismo de género vía el cuidado es también una forma de autoprotección.

En torno al análisis de los beduinos, la autora aboga por no subestimar el poder motivacional de desear ser moral o bueno. Los estándares morales son percibidos más como valores que como normas; por lo tanto es un tema de amor propio y orgullo del individuo que alcanza esos estándares, y no una obligación. En La Laguna, las prácticas de cuidado (del barrio, de los hijos, de ambiente o hasta de una misma) no son *sólo* un mandato femenino sino también en muchos casos fruto de deseo anclado en valores de sujetos políticos que agencian para implementarlos así como adquieren capacidad de agencia -y “orgullo”- en el espacio público cuando los llevan a cabo.

En relación con el género y la vergüenza en áreas rurales argentinas es indispensable mencionar a Kristi Stølen (2004). Ella estudia un pueblo rural de Santa Fe, Argentina, donde las diferencias entre hombres y mujeres pueden manifestar otro tipo de diferencias (2007: 14), como las étnicas o de clase. Así, los discursos sobre género significan y refieren asuntos morales mucho más amplios: el género es el vehículo a través del cual se expresa la moral (2007: 16). El hombre, como en otros casos etnográficos, lleva sus actividades “afuera” (Stølen, 2004: 180) mientras que la mujer lo hace “adentro” del hogar (2004: 223): ser casta y estar en su casa es la mejor cualidad que se puede esperar de estas mujeres que viven en los ámbitos rurales analizados. En su caso, también se muestran evidencias de los temores de los

hombres a que se rían de ellos o a ser víctimas de los rumores y chismes, aunque no es algo que la autora haya desarrollado en profundidad. Sí describe con mayor énfasis el rumor como control social femenino (2004: 206). Ambas coincidimos en mostrar los aspectos de ambigüedad y complejidad presentes en las relaciones de género: si ella explica que la mujer está tanto asociada con la castidad como con la voracidad sexual (2007: 158), para La Laguna remarco la simultaneidad de la caracterización de ciertas mujeres como no personas -estigmatizadas y raras-, y su hiperbolización como super-personas moralmente superiores porque cuidan. Al mismo tiempo ambas concordamos en describir que las mujeres son vistas a la vez como atrasadas y como potenciales portadoras de cambios radicales en el campo argentino.

Fonseca (2000) con su trabajo sobre familia, chismes y honor en vínculo con las relaciones de género en grupos populares urbanos brasileros también es otra gran muestra de cómo se genera la vergüenza. Al igual que ella, creo que es conveniente matizar los estereotipos sobre las relaciones entre hombres y mujeres y sobre la capacidad de agencia que estas relaciones les otorgan. La autora sostiene que las mujeres detentan considerable poder en las capas populares, a pesar de que el vínculo entre cónyuges difiere de lo esperado en el imaginario de las capas medias. Otro punto interesante de relación con La Laguna, es que Fonseca considera necesario ser cautelosos a la hora de oponer tajantemente el espacio de la casa con el de la calle (como si fueran espacios femeninos y masculinos, respectivamente). Tanto en su caso como en el mío lo público y lo privado se desdibujan y confunden, como se mostrará en el próximo capítulo. Por otra parte, Fonseca muestra que el hombre está más negativamente marcado por el estigma que la mujer transgresora; en su caso refiere al adulterio (2000: 78), en el de la presente tesis, a las actividades que estudio. Ambas mostramos la vulnerabilidad masculina y el casi hegemónico sufrimiento de los hombres en silencio. Si en mi caso el poder de agencia femenino está centrado en el cuidado, en el suyo es el humor mediante el cual se redirecciona la moralidad que pretende cercenar la libertad femenina (2000: 81).



### 4.3.2. “Pérdida de la vergüenza” y “poner el cuerpo” como expresiones femeninas

En los cuatro años que pasé en La Laguna hubo muy pocas protestas públicas en la plaza central (menos de una decena, seguro). Estando en ellas, presencié lo que algunos fotógrafos de prensa me habían comentado; que las mujeres “posan para las fotos” y los hombres se esconden de la cámara<sup>162</sup> (registro de campo, 15 de noviembre de 2016).

“Posar” y “escondarse” tienen sus correlatos sociosimbólicos en el circuito de relaciones del *poder*: *Posar* activa especialmente el *poder del cuidado*. *Escondarse*, a su vez, es una forma de autoborramiento para la preservación del poder y del *statu quo*. En definitiva, son formas de tener o “perder la vergüenza” y “poner el cuerpo” (en la luz o en la sombra); que es lo que se analizará en esta apartado, comprendiéndolas como prácticas nativas que se expresan, indefectiblemente, generizadas.

Las expresiones “mujer” y “mujer sola” o “poner el cuerpo” aparecen como centros gravitatorios en esta explicación que hace Ester, coordinadora de la totalidad del CIC, al evaluar los trabajos manuales, los rurales, y la participación de las personas a la hora de acceder a las prestaciones y beneficios de las políticas públicas, nacionales y municipales:

Se trasladó esto que yo te decía: que son las mujeres quienes más trabajan o ponen el cuerpo en llevar adelante la casa. Me parece que también eso es propio de la cultura del campo; de que las mujeres se la pasan todo el día trabajando haciendo cosas, elaborando los alimentos o ayudando, y el hombre en el campo como que tiene unas tareas determinadas... pero me parece que el cuerpo lo pone más la mujer que el hombre en las tareas. Eso se trasladó del campo a la ciudad, digamos, porque como que en el campo (si bien el hombre ahora tiene mucho menos trabajo porque está más tecnificado, entonces está en el tractor) no es trabajo manual... y la mujer sigue teniendo la huerta, haciendo; si es en un tambo, elaborando los quesos y demás. Todo eso está para la mujer y el hombre está como con sus herramientas, más tecnificado. Y el trabajo cotidiano de la reproducción de la vida cotidiana sigue cargándose a la mujer y me parece que eso se trasladó acá [a las periferias de La Laguna]. Hay muchas mujeres solas, y si el hombre se quedó en el campo y las

<sup>162</sup> El conflicto entre el campo y el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner de 2008 (al que me referí en el capítulo 1) fue una excepción en relación a estos hábitos frente a las fotografías. De manera provisional, ya que no forma parte de la investigación de esta tesis, se puede pensar que los llamados “piquetes de la abundancia” de 2008 implicaron maneras de construir y reforzar masculinidades hegemónicas; de los “empresarios” del agro (Hernández, 2007; cf. nota 44), de los peones y de otros empleados del agronegocio. En ese contexto se enfrentaban el poder político nacional –en manos de una mujer– con el poder económico del agro.

mujeres están solas llevan todo adelante. Y si viven solas, bueno, con mucha más razón [hacen todo]. El tema de solicitar una ayuda social nunca [lo hacen los hombres]. La mayoría te diría que son las mujeres las que vienen a solicitar la ayuda, a pedir la leche, a pedir los tickets [para canjear por comida]. Son ciento y algo de familias... y veré tres hombres como mucho. Después, los miércoles llega el agua<sup>163</sup>. También, son las mujeres las que vienen a buscar agua.

De acuerdo con Ester, al “poner la cara” y “poner el cuerpo”, las mujeres consiguen resolver o menguar algún tipo de malestar; trabajar (en la casa, en el campo, en la ciudad) y pedir lo que haga falta (planes, comida, *tickets*, agua). En Argentina “poner el cuerpo” se entiende como “poner el cuerpo en la primera línea de batalla”. Por un lado, en términos “materiales”, significa lograr objetivos concretos para beneficio de la familia, de los sujetos de su dedicación o de sí mismas. “Poner el cuerpo” es símbolo de fortaleza; es lo que hace un modelo de mujer luchadora, todo lo contrario a una mujer pasiva. Es una cualidad que prestigia a la mujer por canales alternativos a los convencionales (formas de capital, especialmente). Otra situación de la que habla Ester es de una gran cantidad de “mujeres solas”, ya sea porque el hombre quedó en el campo o, si no tienen pareja y establecen familias monoparentales, y “con mucho más razón”, hacen todo. Las que coordinan y participan del grupo de teatro y del de medicina comunitaria que sigo suelen estar divorciadas, ser “madres solteras”, únicas jefas de hogar o estar en pareja con hombres no locales (de capital federal o del conurbano) o a los que les han llevado la “palabra de Dios” y ahora las “respetan”. En cambio, las participantes del programa de apoyo a la agricultura agroecológica viven en pareja en los campos de los patrones de sus maridos. El primer grupo que mencioné podría, en parte, coordinar y participar ya que no hay poder masculino dominante en su unidad familiar o hay uno más metropolitano donde las desigualdades de género no pasan directamente por el “afuera” o el “adentro”. En el segundo caso, hacer una “ayuda” con la venta de verduras, tampoco pondría en jaque necesariamente las relaciones de desigualdad de género. Por otro lado, como cuando Ester dice que “la mujer es la que pone la cara en todo”, se piensa que los sujetos femeninos están “naturalmente” dotados (tienen “otra fuerza”, como dijo la huertera Liliana en páginas anteriores) en relación a su corporalidad y a la batalla que deben dar en el espacio público para

<sup>163</sup> Como en La Laguna el agua está naturalmente contaminada con arsénico, la Municipalidad entrega algunos sachets de agua potable por semana, lo que alcanza sólo para unas pocas familias.

“hacer”, “luchar”, “estar”, “insistir”, “conseguir”, “pedir”. “Perder la vergüenza” y “poner el cuerpo” serían la misma cara de una moneda: la de las tareas de las mujeres y de sus cuerpos, siempre generizados, con capacidad agentiva para ejercer el *poder del cuidado*, como se profundizará en el próximo capítulo.

Si los cuerpos femeninos han sido imbuidos hegemónicamente con significados de pasividad y sumisión, esto convive en el mismo discurso con el “poner el cuerpo”, entendido como “natural” por ser “femenino”. A su vez, esta expresión puede implicar un excesivo sacrificio, connotando que la mujer “que pone el cuerpo” está “demasiado involucrada” en determinado contexto, lo que conllevaría que no consiguiese prestar una atención “suficiente” “a sí misma”. Alguien que pone el cuerpo de *más* puede no estar midiendo los “costos personales”, precisamente, porque pone por delante determinados objetivos o a las personas por las que se preocupa, a quienes *cuida*. Esta posible dificultad de evaluar “costos” nuevamente relega a la mujer a un rol de “inferioridad”, dentro del discurso paternalista de ciertas políticas públicas que sostiene que la mujer “no puede sola” y hay que “empoderarla” para que se “ocupe de ella”. En los próximos capítulos mostraré cómo funciona este entramado en torno las coordinadoras y a las prácticas de cuidado de los *barrios* y a las participantes y el cuidado de propios hijos y de sus verduras. El autocuidado, sin embargo en este caso, es un repertorio moral situado de “alivio” posible para las participantes que *ponen sus cuerpos*.

Otros trabajos etnográficos realizados en Argentina con mujeres han subrayado el tropo de “poner el cuerpo” como siempre generizado. Para las mujeres militantes y trabajadoras de la economía popular que sigue Dolores Señorans (2017: 87), militar políticamente involucra una experiencia con un contenido moral y una dimensión física: “poner el cuerpo”. Tarducci (2017: 10) indica que en la Argentina contemporánea sus interlocutoras de campo -activistas feministas- usan “poner el cuerpo” para referirse a sus enfrentamientos con los grupos “anti-derechos”. Es decir, en todos estos discursos, “poner el cuerpo” refiere una práctica material “real” y no sólo simbólica. “El cuerpo puede ser usado como vehículo de protesta social y política, incluso cuando el tema de protesta no es *el* cuerpo, sino que el cuerpo es el mensaje” (2017: 18). Respecto a La Laguna, si bien no se puede afirmar que “el cuerpo en el mensaje”, es innegable que, dentro de las actividades comunitarias observadas, ensayar, actuar, hacer gimnasia o cultivar se constituyen como

experiencias significativamente corporizadas. La “experiencia” corporal, tanto de las nativas descritas por Tarducci (2017) como las del caso de esta tesis, dicta que quién no la ha transitado, no ha “realmente estado ahí”.

Este repertorio moral y emocional generizado también fue analizado por Barbara Sutton (2007). La autora analiza lo que llama “resistencia política de las mujeres” tras la crisis argentina de 2001. Allí, “poner el cuerpo” es fundamental para alimentar la protesta colectiva, para demostrar coherencia entre las palabras y las acciones, para encarnar el sacrificio, tomar riesgos y luchar. Para Sutton, “poner el cuerpo” forma parte de un vocabulario de la “resistencia” (2007: 130).

Visibilizar la “alegría”, hacerla visible, es también una práctica que implica “poner el cuerpo”; esto lo analiza Tarducci (2017) y es también observable en La Laguna. “Poner el cuerpo” parecería ser una acción de afirmación tan contundente que no deja lugar para la duda, la incomodidad, la tristeza o el enojo. El hecho en sí *debe* generar fiesta, intensidad positiva y jolgorio. En ese sentido es interesante la reflexión de Vacarezza (2016) cuando, en relación a las políticas de identidad gay y lesbica, propone considerar la productividad de tonalidades afectivas y potencialidades ético-políticas alternativas a la alegría y la celebración (2016: 3). En el capítulo 6 hablaré en ese sentido de prácticas de visibilización metronormativas. Si la “alegría” es lo normativo para militantes, organizaciones comunitarias y políticas públicas supuestamente progresistas que proponen que las mujeres u otros grupos subalternos “pongan los cuerpos”, se corre el riesgo de generizar el trabajo emocional, porque suele recaer sobre las mujeres la exigencia de promover y exhibir sonrisas satisfechas.

#### **4.3.3 Los “medio putos”, los “proxenetas” y los que “ayudan”: los varones que sí participan**

Si en los apartados anteriores se explicó que la vergüenza es una emoción generizada para las mujeres de La Laguna, aquí se abordará de qué modo esta emoción se generiza también para las masculinidades. En las historias presentadas a continuación se describirá cómo se naturalizan las ideas de que la mayoría de los hombres “sólo trabaja”; teme quedar asociado con las actividades que estudié; suele ser percibido como más “pasivo” frente a las dificultades y buscar menos alternativas

o soluciones y se entiende emicamente que, por lo tanto, le cuesta más “salir adelante”; le tiene “miedo a la cargada” y al *qué dirán*.

Liliana, del grupo de horticultura agroecológica, asegura que a la mayoría de los hombres de La Laguna les da “vergüenza” participar en las actividades. Las que se “quemán”<sup>164</sup> públicamente son mujeres. “Quemarse” significa exponerse en términos negativos, es decir que, según ella, quienes se atreven a exponerse en público (quienes no le temen al *fuego público*) son las mujeres. Ellas, asegura, “la pueden dibujar”<sup>165</sup> más, pueden disimular su “excesiva” exposición, mediante el *poder del cuidado*. “Los hombres no participan para no quedar pegados”<sup>166</sup>, (registro de campo noviembre de 2016). “Quedar pegados” tiene un significado similar a “quemarse”, en cuanto a que connota exposición, pero, además, “quedar pegado” implica quedar asociado a alguien o algo, adherirse a otra cosa, idea o persona. En la expresión de Liliana, los hombres temen ser asociados a las actividades comunitarias y a quienes las realizan: no poder quitar o des-adherir su reputación o su imagen ante los ojos de la comunidad. No querer “quedar pegados” los lleva a no participar, realizando una sobrecompensación masculina: reaccionan a la inseguridad masculina demostrando su masculinidad de maneras extremas (Willer *et al.*, 2013: 106), anticipándose a lo que perciben como amenazas (sean reales o ausentes) para su estatus viril. El temor a despertar sospechas de masculinidad “inadecuada” es un temor omnipresente y cotidiano para los hombres (Willer *et al.*, 2013: 108). Como indican los autores, la sobrecompensación masculina es más pronunciada en contextos donde la masculinidad se define de manera más estrecha, sus ideales son más inalcanzables y es valorada más que la femineidad (Willer *et al.*, 2013: 120), como ocurre en La Laguna. Otra forma de leer estas prácticas es entendiendo la no participación masculina como una estrategia de hiper-masculinidad. Según Varda Burstyn (1999) ésta implica un ideal de hombría exagerado, vinculado al rol del guerrero (1999: 4), donde se resalta la dominación, la violencia, la fuerza física y la heterosexualidad obligatoria; y se reproduce siempre en oposición a las formas de femineidad. La hiper-masculinidad sería, así, una hiper-no-femineidad que debe ser continua, decida y obligatoriamente declamada (Michael Kimmel, Amy Aronson y

164 Coloquial para poner a alguien en evidencia.

165 Coloquial para disimular.

166 Coloquial para quedar expuesto y asociado.

Amy Kaler, 2008: XIV). Desde esta perspectiva, las prácticas que no habilitan el ejercicio de la fuerza, la dominación y la violencia –como las estudiadas en esta tesis– son entendidas como actividades que *impiden* la reproducción de la masculinidad. En relación al régimen de impedimentos y obstáculos, Kimmel habla del rol de los hombres como policías del género y describe la homofobia como el miedo a que otros hombres detecten su masculinidad insuficiente (1994). Ese miedo de sentirse insuficientemente masculino es vergonzoso y debe ser cubierto de manera defensiva con demostraciones intensas de masculinidad que incluyen la retracción de espacios como el que estudio que pondrían en riesgo una masculinidad siempre vulnerable.

Por otra parte, en La Laguna la femineidad tiene una definición limitada, prácticamente acotada al ejercicio de la maternidad y los cuidados. Es por eso que las mujeres con las que trabajé (sobre todo las participantes) han basado su agencia en desarrollar repertorios de cuidado y maternales, hiperfeminizándose y automaternalizándose durante sus actividades extra-ordinarias en el espacio público.

Connell (2003) sostiene que las masculinidades no son identidades, esencias o formas de la personalidad, sino posiciones dentro de la trama de relaciones de género y poder, siempre diversas. Así, las posiciones que adopta la masculinidad no sólo tienen una dimensión inter-género (entre hombres y mujeres), sino también intra-género (entre hombres) y ambas dimensiones se configuran siempre de manera contextual y múltiple, y están atravesadas por diversas estructuras de desigualdad (Morcillo *et al*, *en prensa*). La cara pública de la masculinidad hegemónica no es lo que los hombres poderosos singular e individualmente muestran ser, sino que su imagen arrastra todo aquello que los sostiene en el poder, y aquello que el resto de los hombres está acostumbrado a apoyar, siguiendo la noción de gramsciana de hegemonía, que implica una alta cantidad de consentimiento. Pocos hombres son Bogarts o Stallones, pero muchos colaboran en sostener esas imágenes, con sus prácticas, su deseo y su admiración (Connell, 2013: 185). Indudablemente, es pequeño el número de hombres que cumple con los patrones hegemónicos de manera completa (Goffman, 1970). Sin embargo, los hombres se benefician social y económicamente con el sistema patriarcal; cuentan con la innegable ventaja de la subordinación general de las mujeres (Connell, 2005: 509).

Las prácticas y discursos de los varones que coordinan y participan de los dispositivos aquí estudiados se relacionan a modelos de masculinidad subalternos (Connell, 2005). Y esto es así porque, en un mismo contexto, múltiples representaciones o modelos de masculinidad coexisten, muchas veces oponiéndose entre sí (Fonseca, 2000: 70; María Ferraudi Curto, 2003: 4). En La Laguna se pueden señalar analíticamente tres tipos de masculinidades subalternas, presentes en los grupos comunitarios investigados: los “medio putos”, los que “ayudan” y los “proxenetas”. A continuación se presentarán las historias de diversos hombres participantes de los dispositivos, para mostrar de qué modos las masculinidades subalternas se relacionan entre sí, y (al igual que en las relaciones inter-género) las relaciones intra-género son problemáticas y tienen su peso específico en el entramado de agencia y cuidados comunitarios.

Marcelo vive en Nueva Ciudad. Comenzó a participar del grupo de teatro comunitario cuando tenía 13 años. Cronopia lo conoció en un centro de apoyo escolar para jóvenes “complicados” y lo invitó a acercarse. Hoy en día, con 32 años, trabaja como coordinador en la Escuela de Arte Comunitario del grupo y recibe un sueldo por su tarea. Siente que, a diferencia de sus amigos de juventud, “no ha hecho nada de su vida”. Inseguro en su forma de hablar, manifiesta bajito que le gustaría ser más parecido a como era su abuelo: “Era una persona trabajadora”, explica en un tono con señales de frustración. Su abuelo vivía en el “barrio” que en ese entonces era “todo campo”, en el ranchito de su hermano hasta que se construyó su casa apilando ladrillos los fines de semana. Hacía 5km todos los días en bicicleta para trabajar en una granja cuando volvió al distrito en los 70, tras una militancia peronista en el conurbano de Buenos Aires. Pero Marcelo no se siente como su abuelo, sino como su padre: “Soy como el reflejo de mi papá, que no trabaja. Me gustaría trabajar más. Estoy quedado<sup>167</sup> en el tema laboral. Otra gente de mi edad no se encuentra en la misma situación. Ellos ya crecieron trabajando. A mí me gusta andar de vago<sup>168</sup>. Yo no trabajo bajo patrón. Eso me costaría”. Para Marcelo “hacer algo de su vida” implicaría trabajar “más”, “tener patrón” o trabajar en algo no relativo al teatro comunitario; es decir, sus actividades teatrales no las reconoce como “trabajo”. Él no ha crecido “trabajando”, como sus amigos, si no actuando y

<sup>167</sup> No tener iniciativa.

<sup>168</sup> Tener una vida de holgazán.

estando en contacto con otras organizaciones culturales del país, lo que, más que traerle orgullo, le trae incomodidad e inseguridad. Cronopia y sus colegas piensan que acercar el teatro al barrio es “darles otras oportunidades a los chicos del barrio”; para Marcelo, sin embargo, eso lo hace “menos hombre”. Terminó la escuela secundaria recién el año pasado, con 32 años, y ha logrado insertarse en un rubro laboral distinto al de la mayoría de los varones que lo rodean, que trabajan en la construcción o en trabajos estacionales u ocasionales en el campo. Otros de sus amigos están en prisión. Él, a pesar de estar en libertad y de poder dedicarse al teatro, que es lo que le gusta, asegura sentirse descontento. El trabajo con el grupo de teatro lo vuelve “vago” ante los ojos de sus vecinos y ante sus propios ojos.

Marcelo suele sacarse fotos “provocadoras”, de acuerdo a los valores de la moral de hegemonía de la ciudad: en campañas del grupo de teatro comunitario por la igualdad entre el hombre y la mujer, se lo ve orgulloso en las fotos usando pollera. Es uno de los pocos hombres que vocifera muy fuerte (y en solitario) por el “Ni una menos” en el barrio, tema al que se acercó a través de las actividades propuestas por el grupo de teatro. En obras de teatro, como *Descolgados*, donde se habla de la opresión sistémica hacia las mujeres, Marcelo interpretó el personaje principal: actuaba de hombre con masculinidad hegemónica, borracho, subestimando y gritándoles a las mujeres. Era curioso verlo en ese papel. Le cuesta imaginarse que un varón “común” pueda estar en el grupo: “¿Cómo se adaptaría a compartir con una mujer y hacer las cosas todos juntos? Igual...se aprende”, me dijo.

Federico tiene 40 años y también es parte del grupo de teatro comunitario desde hace cuatro años. Como a Marcelo, a menudo soporta que lo acusen por lo alto o por lo bajo de ser “medio puto”. Nació en La Laguna en una familia de clase media y a los 18 años viajó a Buenos Aires a estudiar Ciencias Políticas. Allí militó en organizaciones de izquierda, dio clases de sociología y ciencia política en la Universidad de Buenos Aires y en una escuela primaria pública a la que asisten muchos chicos de la Villa 31 de Retiro, en Capital. Se casó con una asistente social con la que tienen tres hijas. Hace cuatro años regresó a La Laguna con su familia, entusiasmado porque veía que, por primera vez, había “movida”<sup>169</sup> en el barrio. Se acercó al grupo de teatro, a dar talleres de género para las y los adolescentes del

<sup>169</sup> Animación grande con un gran ambiente de diversión, artístico o intelectual.



grupo y a participar con los adultos de la escritura de las dramaturgias. Su madre, en reiteradas ocasiones, se vio en la obligación de aclarar que Federico no es homosexual, en respuesta a los rumores que asocian su trabajo “no productivo” (y, para más, sobre temas de género) con una supuesta falta de virilidad. Encima usa barba y pelo por los hombros, ambas cosas muy infrecuentes en La Laguna. “Hijo, ¿vos bien<sup>170</sup> de qué trabajas?”, le preguntó una vez. “¡Pero mamá yo ya te dije!”. “¡Sí!, pero la gente me pregunta y yo no sé qué decirle. ¿Qué les digo cuando me pregunten?”. “¡Que soy docente!”.

Federico no trabaja de 8 a 12 y de 16 a 20, como muchos hombres en La Laguna. Da capacitaciones virtuales a distancia en temas de género para la policía de la provincia de Buenos Aires, y ya lo ha hecho para otras fuerzas de seguridad. “Lo que no es trabajo pesado, empresario o chacarero se desprecia. Aunque el trabajo pesado también es denostado. Tu lugar [como hombre] es laburar, no perdiendo tiempo haciendo *pavadas*”. “¿Tu hijo es *gay*, que está en toda esa movida?”, le preguntaron nuevamente a la madre de Federico cuando él promocionaba en medios locales el festival para sexualidades disidentes en La Laguna. “El arte transita o toca el lado sensible de las cosas, y acá el lado sensible está más vedado para los varones que en ningún otro lugar que yo estuve en mi vida. En cambio, la mujer sí puede [acercarse a lo sensible]. Cuando digo que es una ciudad conservadora lo digo por esas cosas. El hombre tiene que sufrir. Hasta en lo estético. Si sos lindo, sos puto. Tuve compañeros de secundaria rubios con ojos celestes y, por eso, para nosotros eran putos”. Federico habla fuerte con los chicos del barrio, con mucha o demasiada elocuencia. Como “dando cátedra”<sup>171</sup> en la universidad. Se siente libre y esperanzado en los *barrios*, mucho más que en el centro de la ciudad. En las internas de agosto de 2017, de manera inédita, salió victorioso como candidato a primer concejal del distrito por el Partido Obrero pero finalmente no consiguió un escaño. En palabras de Federico, “medio puto” es quien “no encaja en lo machirulo<sup>172</sup> y las otras miradas masculinas lo detectan. Aunque se sepa que es heterosexual, *es medio putito, ¿no?*”.

<sup>170</sup> Específicamente.

<sup>171</sup> Dando clase.

<sup>172</sup> Término que se usa en la jerga del feminismo argentino contemporáneo para definir al hombre con poder que no tiene problema con ser machista abiertamente. Surge de la mezcla entre "machista" y "chulo", como llaman a los proxenetas en algunos países.

Federico no está muy “afectado” por la matriz hegemónica de masculinidades lagunenses porque ha estado en contacto con otros paradigmas y maneras de entender las masculinidades hegemónicas. Sus “duelos” y demostraciones públicas de masculinidad no suelen ser físicas, sino que su virilidad pasa por demostrar potencia intelectual, “dando cátedra”. Para los lagunenses, sin embargo, eso no le quita lo “medio puto”. A Federico, en parte, le divierte aquella designación porque para él es marca de su superioridad y crecimiento frente a sus conciudadanos. Es amigo de muchas mujeres, muchas de ellas son las coordinadoras, y de los amigos o parejas de ellas, sobre todo los que no son originarios de La Laguna. Sus compañeros de la escuela secundaria no suelen querer frecuentarlo pero él parece no extrañarlos tampoco. Su madre, mientras tanto, sufre -o, al menos, no encuentra especial satisfacción-, en que sospechen que su hijo es “puto”.

Marcelo, por su parte, no suele frecuentar muchos espacios de homosociabilidad masculina. Vive con su padre –con lo que gana en el grupo de teatro le costaría vivir solo–, no tiene pareja ni hijos a una edad donde ya es frecuente contar con una familia consolidada en La Laguna. Le encanta actuar, tal vez es por eso que no deja el grupo más allá de la frustración que, en parte, le trae.

Por último, presentaremos a Gonzalo, de quien podemos decir que es “medio puto” en potencia. Tiene 30 años y trabaja en una fábrica de ladrillos para la construcción, realizando tareas de elaboración con barro. Los fines de semana tiene otro trabajo pago: se dedica a la locución y trabaja como presentador de fiestas populares locales y de cumpleaños de 15<sup>173</sup>. Sus padres trabajan como caseros de una estancia en un pequeño pueblo del distrito, donde Gonzalo se crió. Actualmente Gonzalo está en pareja con Carla (cf. Cap .2), una de las coordinadoras del grupo de teatro. “Yo antes era el que bajaba la ventanilla del auto y le gritaba ‘puto’ a uno medio afeminado, pero venir al grupo con ella [mi pareja] me cambió”. Cuando dijo esto estábamos en un encuentro de sexualidades disidentes en el centro comunitario, organizado por el grupo de teatro. Las travestis, transexuales, lesbianas y gays no sabían si reír de la ternura o darle una trompada a Gonzalo, que visiblemente conserva formas corporales, sentido común y humor un poco “machirulo”. Su padre –un “hombre de campo”, trabajador rural “de toda la vida”, bombero voluntario en

<sup>173</sup> Tradicional ritual que se realiza en diversas capas sociales para festejar el cumpleaños número 15 de las adolescentes.

su pequeña localidad–, seguramente no supiera que él estaba ahí. Si no, se hubiera avergonzado y lo habría golpeado, como lo hizo como tantas otras veces. Hoy con un hijo de 3 años, Gonzalo revé críticamente cómo lo ha criado su padre, sobre todo lo relativo hacia la violencia física. Gonzalo tampoco cuenta nada sobre su participación en esta reunión en los espacios sociales tradicionalmente masculinos por los que circula, como la fábrica. Si lo hiciera, posiblemente lo cuestionarían.

Comúnmente en Argentina se designa denigratoriamente como “puto” al varón homosexual; pero en este caso el señalamiento no remite a la sexualidad de los varones, sino a su comportamiento social y a la condición de varón dominado en la que supuestamente caen los “medio putos”. Como se ve, en las experiencias de Marcelo, Federico y Gonzalo, “medio puto” es una idea que condensa una acusación o sospecha de no poseer hombría “completa”. Designa un borramiento de los límites simbólicos entre lo masculino y lo femenino. Implica, a ojos de la comunidad, poseer una corporalidad feminizada que no alcanza a compensar la masculinidad socialmente exigida y, aunque la persona así señalada no tenga necesariamente identidad ni prácticas homosexuales, resulta “evidente” que hace cosas “raras” que “los hombres de verdad no hacen”, como participar de las actividades aquí estudiadas. En este sentido, las actividades comunitarias suspenden la reproducción de las masculinidades, son anti-reproductoras de virilidad. Al ser espacios considerados socialmente como femeninos, están, en consecuencia, parcialmente desvalorizados; así, los varones que los frecuentan resultan completamente desjerarquizados. La reputación de los varones y sus muestras de masculinidad *caen* en la jerarquía social junto con la caída simbólica de estos espacios (por femeninos). No hay *poder del cuidado* que los *salve*; como sí *salva* (o puede salvar) a las mujeres ante la pérdida de su vergüenza, por participar.

Integrar estos espacios, que casi en su totalidad son de homosocialidad femenina, convierte a los hombres en débiles, les quita la hombría y los significa como sometidos: cumplen un rol que no es el que “naturalmente” les corresponde. Como los “pollerudos” de Ferraudi Curto (2003), los “medio putos” de esta etnografía son una *farsa de lo varonil* y, a pesar de no dejar de ser “hombres”, son etiquetados como una desviación de la masculinidad legítima.

Tal como indican Marit Melhuus y Kristi Stølen (2007) mientras que los hombres son clasificados de acuerdo a grados de masculinidad, las mujeres son

categorizadas de acuerdo a su comportamiento moral. La masculinidad parecería ser continua: se es más o menos hombre. Ser “medio puto” corresponde a una masculinidad subalterna con bajo gradiente en esa escala. Como en el caso de Garriga Zucal (2005) sobre los barrabravos del fútbol argentino, los hombres que no hacen de la violencia su marca distintiva no son considerados *del todo* hombres. Así se identifica lo masculino no solamente como contrapuesto a lo femenino, si no, sobre todo, como contrapuesto a lo homosexual: el “otro” es un “puto” (Garriga, 2005: 7). “Los hombres no ‘machos’ se caracterizan por su carencia. Aquellos que biológicamente comparten sus características sexuales pero que no poseen la misma identidad masculina, ya que sus representaciones corporales y sus prácticas son distintas, no son incluidos dentro de la categoría valorada de ‘macho’, considerándolos como ‘putos’”.

De las experiencias de Marcelo y Federico que se describieron, es clave señalar el fracaso sentido por el primero y la elección manifestada por el segundo, al no priorizar el alto rédito económico a la hora de desempeñarse laboralmente. De acuerdo al peso de la noción del varón proveedor (Beth Rushing, 2003: 109), y la presión social que siente la mayoría de los hombres por cumplir con las expectativas económicas de género asociadas, quien no le da tanta importancia al dinero que se espera que obtenga (o quien no logra ganarlo) se vuelve “medio puto”. Esto explica la presión y la frustración que siente Marcelo como habitante del *barrio* ante la imposibilidad de cumplir con el rol masculino hegemónico, tanto porque gana poco dinero y por el tipo de trabajo que hace. Federico parece, al menos exteriormente, burlarse de las acusaciones de incompletud, inferioridad y desvalorización que recibe de quienes considera “atrasados”, en la que percibe como su “ciudad chata”. Gonzalo, por su parte, se está integrando de a poco al grupo y corre el riesgo potencial de ser expulsado de su círculo masculino de origen.

Pero no todos los “medio putos” permanecen estoicos ante la mirada inquisidora propia y ajena. Luis fue coordinador del grupo de teatro y me explica que se terminó alejando por una “cuestión de feminismo”: “Las coordinadoras eran todas mujeres y yo. Cada vez tenía menos posibilidad de opinar cómo me parecía que tenían que ser las cosas. Estamos hablando de feminismo, de identidad, de igualdad de género, de todo; pero yo soy un hombre y estoy trabajando con ustedes, que son mujeres, hace cuatro años y no puedo opinar, ¿cuál es la onda?”. Luis remarca con

enojo un lugar radicalmente nuevo para él, donde lo pone la mayoría femenina del grupo de teatro: de impotencia. Es un hombre con cierto mando pero sin poder. Evidentemente, la situación lo incomodó lo suficiente como para renunciar a un trabajo que le gustaba y lo hacía feliz.

Ahora se presentará la historia de Eugenio para introducir otro modelo de masculinidad alternativa, la de “los que ayudan”. Eugenio es el marido de Estelita, una de las participantes del grupo de promoción de la horticultura agroecológica que ya presentamos. Eugenio es parquero de una estancia y ha sido también tambero. Ambos tienen menos de 30 años y un hijo en común. Cada 15 días, los sábados temprano a la mañana, Eugenio lleva a su mujer desde el campo en el que viven –propiedad de sus patronos– hasta la plaza central. Carga en cajas las verduras que ella cosechó –y él nunca come, es un hombre de “la carne”–, y las descarga frente a la Municipalidad. Toma los mates que Estelita ceba y la secunda en el puesto. No habla con nadie, ni con clientes ni con feriantes. Quizás se ríe de algún chiste de otro “marido piola que va a ayudar”, como dicen las coordinadoras. Pero deliberadamente, se muestra como alguien de afuera de la feria; no es un huertero con todas las de la ley. De hecho las únicas que cumplen todos los requisitos para integrar el grupo son mujeres. Eugenio no va a las capacitaciones ni a las reuniones quincenales que organizan las coordinadoras. No usa delantal verde en la feria como las huerteras que venden. Se justifica diciendo que tiene otro trabajo; como si desconociera que Estelita también tiene otro trabajo y que, además, cuida al hijo de ambos y “se ocupa de la casa”.

Para Estelita, ser huertera es una parte constitutiva de su identidad. Habla con cada cliente que se acerca a su puesto, le indica por qué es sano eso que está comprando y recibe pedidos en su teléfono celular de personas que le hacen reservas, porque no pueden ir a comprar a la plaza. Al final de la mañana, cuando termina la feria, lleva a Estelita a entregar esos pedidos. “La ayuda”, solapadamente, pero ese no es “su trabajo”.

La horticultura, si bien implica un circuito económico de compra y venta, no se considera en La Laguna como un “trabajo” sino como parte de los quehaceres hogareños femeninos. De acuerdo a la división sexual tradicional del trabajo, el hombre “trabaja” y la mujer “ayuda” en el ámbito rural. La promoción de la horticultura agroecológica invierte –o intenta invertir– en público esa división

mostrando que “trabajan” las mujeres y “ayudan” los hombres. Hay una suerte de exposición de lo que siempre se mantiene oculto: el “detrás de escena” típico, en el que las mujeres siempre “ayudan”, parece ponerse en cuestión “delante de todos”, en la calle. La rigidez de la división sexual del trabajo se torna alevosa y torpe al demostrar la inversión de los roles tradicionales que acontece en la feria y en todo el sistema de organización que la rodea. En cuanto a esta inversión de roles, a la mujer parece permitírsele mayor flexibilidad: se le permite trabajar, y este permiso es quizás lo que acarrea que su actividad huertera pierda la categoría de “trabajo”. Pero para los hombres el permiso no existe: si un hombre “ayuda” en algo relativo a la huerta o a feria, se expone a la ridiculización y a la humillación (como se ve también en Stølen, 2007:166; y en Ronald Levant y Katherine Richmond, 2016: 352). Eugenio desde su discreto rol secundario (y con el silencio y solapamiento que ya describimos) está, sin embargo, corriendo altos riesgos sociales, por eso se comprende que Eugenio asuma públicamente, como mucho, que “ayuda” a Estelita en su venta de verduras “sanas”.

La horticultura agroecológica implica la no utilización de pesticidas a fines de conservar la salud de quienes cultivan y quienes comen lo producido. Tal como señalan varios autores, no son pocos los peones varones que en el campo utilizan pesticidas, obligados por la patronal, y asumen el hecho como una muestra de hombría propia por enfrentar un riesgo (Peres *et al.*, 2005; Marina Gasparini y Carlos Freitas, 2013; Julia Guivant, 2003; Renata Menasche, 2004). Los trabajadores rurales no reconocen que sus jefes no les dan elementos para protegerse ni que los exponen al peligro. Sólo dicen que usar esos “trajes de astronautas”, necesarios para manipular correctamente los agrotóxicos, es de “putos”. Este marco laboral, que emplea cada vez menos hombres en los campos y deja a muchos sin trabajo ni identidad asociada; hace que se desprecian los riesgos presentes con total o parcial conocimiento del peligro como forma de mostrar coraje y virilidad y, al mismo tiempo, como forma de minimizar o negar los riesgos. Los que siguen las normas de seguridad son tildados de “afeminados” o “débiles” (Peres *et al.*, 2005). Guivant (2003), de hecho, señala que más que comunicar en campañas públicas acerca del riesgo a largo plazo de contraer cáncer ligado al uso de pesticidas, se debería informar sobre los efectos de los agroquímicos en la reducción de esperma y

consecuentemente en la reproducción sexual, considerando los valores machistas involucrados en todo el contexto sociolaboral.

“La principal función de esta ideología defensiva sería propiciar al trabajador la supervivencia en un ambiente de trabajo injurioso, por medio de la constitución de un valor simbólico donde el trabajador domina al peligro y no viceversa” (Peres *et al.*, 2005). Peres explica acerca de estas estrategias defensivas: si bien aumentan la vulnerabilidad, principalmente, de la población masculina en el campo, hacen posible que este grupo soporte un proceso de trabajo dañino y arriesgado (Peres *et al.*, 2005). La manipulación diaria de plaguicidas sin los recaudos y controles suficientes y necesarios –práctica habitual en la zona– podría tratarse, a su vez, de un bien simbólico del “aguante” (Garriga, 2005), de relevancia ya que instaura a los sujetos como “verdaderos hombres” y les confiere honor y prestigio y, como señala Segato (2017), en el marco de una vida que se ha vuelto precaria, los hombres son las primeras víctimas del mandato de masculinidad. Como indica Palermo (2015) para su caso de trabajadores petroleros en la patagonia, los hombres terminan siendo prisioneros de una disciplina que se vale de la masculinidad para garantizar un trabajador resistente, resolutivo y supuestamente invulnerable. La actual falta de empleo en el campo, la inestabilidad de los pocos empleos que hay y la permanencia de un sistema de valores que le confiere sentido a la identidad masculina a través del trabajo son tópicos sobre los que ahondaré en mi trabajo posdoctoral. Por ahora estas ideas son suficientes para explicar por qué la agroecología y su promoción resultan ser factores que suspenden o detiene la reproducción de la virilidad, son expulsores y anfitriones “a distancia” –no como “protagonistas”– de hombres “que ayudan” y están “detrás”. “Bastante que *las dejan* venir y hacer, o que vienen con ellas”, explicó una de las coordinadoras una vez, aludiendo a cierta *potestad* de los varones sobre las mujeres.

Las relaciones de La Laguna presentan similitudes con las del caso de Sherman (2009) y con las de Beatriz de Heredia (2003), ya que en La Laguna se despliegan oposiciones generizadas respecto al eje trabajo/ayuda. De Heredia (2003) describe los procesos de trabajo al interior de la unidad económica campesina en una zona de Brasil que tiene la particularidad de ser, al mismo tiempo, unidad de producción y de consumo (2003: 5). La autora indica que la categoría “trabajo” asume un carácter diferente del que ella estaba acostumbrada a atribuir. No todas las

actividades, que en otro contexto se considerarían “trabajo”, aparecen caracterizadas como tal, ya que esta categoría refiere un tipo específico de actividades. El trabajo doméstico en la “casa” es aquel conducido por la mujer y en el que participan los hijos. Los integrantes de la unidad no reconocen tales tareas como *trabajo*. Sin embargo, cuando el hombre lidera y organiza las actividades rurales sus tareas sí son reconocidas como *trabajo*. Heredia analiza la relación de oposición entre “unidad de producción” y “unidad de consumo” (o, en otros términos, la oposición casa-plantación), y con ello hace visible otros contrastes y/o mediaciones que se encuentran interrelacionadas entre sí: trabajo-no trabajo; masculino-femenino; mayor-menor; plantación-plantacioncita. El primer par, trabajo-no trabajo, hace referencia a los diferentes sentidos atribuidos a las actividades y tareas realizadas en el seno de la unidad (2003: 68). Al mismo tiempo el par pone de relevancia la oposición masculino-femenino, que expresa, además de la división de tareas, la distribución de espacios y objetos por sexo en el seno de la unidad. A partir de este último par, se articulan y cobran vigencia los papeles/roles de los miembros del grupo familiar, manifestándose las diferentes esferas de autoridad. Se considera que la mujer no trabaja y este principio se mantiene aun cuando ella, en ciertas ocasiones, realiza tareas en la plantación de mandioca. Las tareas que allí se realizan, en la medida que sean efectuadas por mujeres, pierden el carácter de trabajo. Podría suceder que, las mujeres que realizan trabajo con la mandioca, fueran consideradas “masculinas” o masculinizadas, pero no: esas mismas tareas que en otras circunstancias son pensadas como trabajo, cuando las realizan mujeres pasan a ser consideradas “ayuda”. En la Laguna, sucede otra relación frente al valor y significado de lo que se considera trabajo: allí la plaza del mercado y su feria son espacios exteriores a la unidad doméstica y son espacios públicos pero femeninos. En el caso brasilero, la feria era un espacio masculino. Por otro lado, en La Laguna las mujeres feriantes “no trabajan”, pero los hombres que acompañan “ayudan”. Es decir mientras que de Heredia opone trabajo/ayuda para su caso, en el de esta tesis vemos cómo es posible oponer no trabajo/ayuda.

Por su parte, Sherman plantea el valor moral de la autosuficiencia y la ética del trabajo arduo en una comunidad rural empobrecida de Estados Unidos. Describe cómo los discursos morales tienen funciones protectoras, pues proveen a los varones de herramientas emocionales para adaptarse a un mercado laboral cambiante que



resulta amenazante para su identidad masculina. Mientras que las mujeres se muestran en general flexibles y con voluntad de ocupar nuevos roles, los hombres tienen más dificultades de adaptación a la situación actual, en la que han dejado de ser los únicos proveedores de las familias. Así, la paternidad juega un rol importante porque les permite a los hombres, a los que ella describe como “flexibles”, rehacer su imagen de masculinidad: la paternidad activa reemplaza lo que antes los constituía como sostén de familia. En cambio, los hombres “no flexibles” perpetúan formas relacionadas con su rol de sostén de familia aun cuando están sin trabajo estacional. No es que se pasen sus meses sin empleo haciendo trabajo doméstico, sino que van a los bosques con sus amigos, cazan, pescan y juntan leña hasta que vuelven a conseguir trabajo. Las mujeres trabajadoras y rurales mantienen su sentido de la femineidad tradicional: le restan importancia a sus contribuciones, trabajan en ocupaciones feminizadas y dicen que trabajan sólo “por necesidad económica”. En algún sentido, de manera similar al caso que analiza esta tesis, las mujeres son más flexibles frente a normas de género cambiantes. Para el caso de Sherman, en una cultura que valora mucho el trabajo y la ética del trabajo, las trabajadoras rurales estadounidenses están ganando de esa forma autoridad moral paulatinamente. En cuanto a las lagunenses, es precisamente esa relativa flexibilidad y cambio en simultaneo con permanencia de roles dentro de la división sexual del trabajo lo que les permite abocarse a tareas comunitarias en general (y laborales en particular, en el caso de las huerteras) donde cuidan. Estas tareas, a su vez, aunque implican enmascaramientos respecto de la importancia de su trabajo (como el hecho de que su labor no se categorice como “trabajo” a ojos de la comunidad), promueven el desarrollo de espacios, sobre todo, colectivos, que aumentan su capacidad de agencia.

A continuación se presentará el tercer modelo de masculinidad subalterna: los “proxenetas”, para continuar analizando la constitución y las funciones grupales generizadas dentro de los espacios comunitarios en La Laguna.

Julio es el marido de Andrea, otra huertera agroecológica. Ambos viven en un terrenito heredado del padre de él en un pueblo de 500 habitantes del distrito. Él realiza trabajos ocasionales en el campo de otros. A diferencia de Eugenio, Julio no secunda a Liliana en su puesto. No le gusta que la gente lo vea ahí. Por eso da vueltas a la plaza central de la ciudad mientras su esposa vende. “Es como mi proxeneta”,

me dijo Liliana una vez, con tono de chiste, como queriendo proteger la virilidad de su marido. Considero de interés pensar la posición de Julio como masculinidad subalterna, porque su actitud, de “dar vueltas” a la plaza, difiere de lo que podría ser una ausencia total o una actitud donde no le “permitiera” a su mujer que participe. Tarde o temprano alguien podría verlo descargando los cajones de verdura de su camioneta: el riesgo social de ser asociado a la feria siempre está y él es consciente de eso y por eso se esconde.

Teniendo en cuenta que casi la totalidad de los varones (maridos y hombres cercanos a las mujeres de actividades comunitarias) no participa en ningún sentido de las actividades, se puede pensar en el mandato de masculinidad o la ideología del macho, explicada brillantemente por Segato (2016). Para la autora, la humanidad del sujeto masculino está tan comprometida por su virilidad, que un varón no se considera una persona digna de respeto si no reviste atributos de algún tipo de potencia o fuerza. En ese sentido, las actividades que estudio quitan potencia masculina: a) potencia moral: las iniciativas los feminizan y eso los desjerarquiza en esta comunidad con visiones de género muy dicotómicas; b) potencia económica: los salarios de los trabajadores en estas actividades son menores que los que implican trabajo físico (rural o de la construcción) o *managerial* del *agrobusiness*; c) potencia física: realizar actividades hortícolas o hacer aerobics son actividades consideradas femeninas, que no se asocian en el imaginario social al esfuerzo físico, aunque concretamente lo impliquen o puedan implicarlo; d) potencia política: quienes participan son vistos como quienes “sólo se quejan” con el teatro o como “ecologistas” no realistas sobre la economía “real”; los “verdaderos políticos” son quienes “gestionan” y “están al mando” en el poder ejecutivo, judicial o legislativo local, provincial o nacional; y, por último, e) potencia intelectual: el teatro comunitario o la promoción de la agroecología están asociados al desborde emocional o a la “locura”. Este último punto presenta como faltos de sensatez a quienes, por ejemplo, tienen discursos y prácticas agroecológicas y no tienen en cuenta que “el campo [de agricultura convencional] da de comer al país” según dicen a menudo los medianos y grandes actores del agronegocio.

Los hombres descritos con los que conviví durante mi trabajo etnográfico son víctimas del mandato de masculinidad (Segato, 2016): no se les permite cuidar ni cuidarse si no es con altos costos sociales (la “muerte viril” a la que hace referencia

la autora). Deberían hacer un “espectáculo” de su masculinidad para no perder prestigio y no lo hacen. Según Segato (2018a) el mandato de masculinidad es algo que simultáneamente le da una investidura a aquellas personas que cargan un cuerpo masculino y, al mismo tiempo, para mantener esa investidura tienen que hacer una lista grande de sacrificios y uno de ellos “es titularse diariamente, nunca caer en la sospecha de sus padres, de sus cofrades, del grupo corporativo, nunca caer en la sospecha de que se han degradado un poquito en su masculinidad” (s/p). Con la socialización los hombres aprenden desde pequeños sobre las exigencias de indiferencia ante el dolor ajeno, un bajo nivel de empatía, y alto nivel de capacidad de crueldad, de capacidad de desafiar los peligros. Más allá de las variaciones culturales e históricas para la autora esto implica las consecuencias del mandato del ser hombre.

Por lo tanto, debido al mandato de masculinidad (Segato, 2016), a la presión social de hipermasculinizarse (Kirby Schroeder, 2004), a la sobrecompensación masculina exigida (Willer *et al.*, 2013), y a la exigencia que obliga a los varones a probar constantemente su virilidad (Garriga, 2005), debido a todo esto, quienes osan acercarse a los espacios considerados localmente femeninos sufren consecuencias definitivamente negativas sobre su reputación. Acercarse a estos espacios inmediatamente, en su comunidad, los feminiza y, como ya se viene describiendo, lo feminizado, y lo femenino en general, tiene una valencia inferior a lo masculino (Héritier, 1996). Las mujeres, en cambio, son tildadas de “locas” pero ya son “mujeres”, es decir, ya participan de una valencia inferior. Y, más aún, están socialmente disculpadas porque son “mujeres que cuidan”.

Como sostiene Scott (1996), el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. No hay para Irene Bellier (1991) un mundo de las mujeres aparte del de los hombres: la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres. Así los modos siempre generizados en que hombres y mujeres pueden, o no, “perder la vergüenza”, “animarse”, “poner el cuerpo” -o no- y participar de diferentes espacios dan cuenta de muchos significados acerca de las relaciones sociales, las prácticas generizadas de etiquetamiento y la capacidad, mayor o menor, para la participación en el espacio público.

Los “hombres de verdad”, los “medio putos”, “los que ayudan” y “los proxenetas” son etiquetas de cuatro formas más o menos reconocibles de masculinidad. Cada una adquiere sentidos específicos en interacciones concretas, a partir de interrelaciones y prácticas situadas. Es notable de resaltar que si bien las masculinidades -y las femineidades- en los sectores populares pueden pensarse como homogéneas, sigo a Ferraudi Curto (2003) cuando afirma que la comprensión de lo social implica también divisiones sutiles que, dentro de conglomerados más amplios, nos recuerdan que lo social siempre es complejo y relacional (9). Al respecto puedo concluir que “hacer género” (Ortner, 1996) es una actividad principalmente interaccional e institucional (Candace West y Don Zimmerman, 1987: 140) y, si bien en esta tesis me centro en la agencia de las mujeres participantes, no es menor el lugar que los tres dispositivos de intervención social estudiados tienen en la construcción y puesta en práctica de masculinidades subalternas como horizonte de posibilidad en un contexto con visiones de género muy dicotómicas. Los varones, de estas tres formas muy particulares, también “pierden la vergüenza”.

Con todo, y a modo de concluir este apartado sobre masculinidades subalternas, podemos afirmar que los varones que participan de los dispositivos comunitarios que analiza esta tesis, se feminizan, lo que les quita potencia masculina. Y, por asimilarse a las mujeres, feminizándose, “pierden su vergüenza”, pero, a diferencia de ellas, no logran desarrollar herramientas de agenciamiento puesto que a ellos no les está permitido cuidarse a sí mismos ni cuidar a otros.

A continuación se analizará el lenguaje de las emociones, con el objetivo de pensar con qué herramientas cuentan las mujeres participantes de grupos comunitarios para expresarse, consigo mismas y con otras, y para pensar los modos en que el lenguaje de las emociones incide en las prácticas de cuidado y en la capacidad de agencia.

#### **4.4 El lenguaje de las emociones**

Luiz Dias Duarte (1988) habla del lenguaje intenso, eficaz y abarcador de los “nervios” para las clases trabajadoras urbanas de Brasil; Catherine Lutz (1988) de un vocabulario emocional que explicaría las relaciones entre personas. En ese sentido,

se puede pensar a las expresiones “pérdida de la vergüenza”, “poner el cuerpo” y “animarse”, entre otras, como expresiones que permiten pensar las relaciones sociales generizadas y también, complementariamente, como expresiones que integran un vocabulario de alta carga emocional, lleno de metáforas emocionales. Veamos, por ejemplo, el desarrollo de un lenguaje emocional en una situación de recaudación de fondos comunitaria.

En el invierno de 2015, y para recaudar fondos, el grupo de teatro de La Laguna planificó la venta de guisos de lentejas hechos por sus miembros. Los compradores venían al centro comunitario a buscar sus porciones. Los guisos se entregaban acompañados de un texto fotocopiado. El texto contenía una explicación sobre el significado del teatro comunitario, la autogestión, la escuela de arte y un agradecimiento por comprarles el plato. Al final, se leía lo siguiente:

Efectos colaterales del guiso de lentejas: al ingerir este guiso de lentejas puede usted tener *deseos potentes* de ponerse a *bailar y cantar*. Y lo más probable es que usted se *anime a hacerlo en cualquier lugar* que se encuentre. *No se preocupe. Hace muy bien a la salud propia y a la salud colectiva*. Pasados los 15 minutos de la ingesta es posible que usted llame o vaya a ver gente con la que tiene algún “entripado<sup>174</sup>” y *diga usted lo que hace tanto tiene ganas de decir y evaluará la posibilidad de reconciliación o de liberación de vínculos que ya no necesita*. También esto es muy importante para su salud y para la salud colectiva. En los 30 minutos siguientes será evidente el ataque de *risa* a carcajadas y la *claridad* [que le dará para] *disfrutar* de la vida plenamente. A lo largo de la siguiente hora, usted *tomará conciencia de que si en esta vida no estamos juntos/as como común-unidad, organizándonos, pensando y haciendo...* ¡este mundo se nos va al carajo!<sup>175</sup><sup>176</sup>

En este texto se ve la utilización amplia del lenguaje emocional: “risa”, “disfrutar”, “deseo”, “animarse”, “salud”, “reconciliarse”, “liberarse”, “tener ganas”. Resulta evidente la importancia otorgada al “deseo”, al “animarse” *en cualquier lugar*, a hablar, a aliviarse y a liberarse, todas emociones que están en línea con el *self-talk* y el autocuidado como alivio (sobre la que ya se hizo referencia en el capítulo 2 y, luego, se referirá en el 5). El texto subraya la esperanza que el grupo siente y quiere dar sobre el sentido de lo colectivo, en un mundo que se considera en destrucción. La risa que causará el guiso no es una simple risa, sino que es una risa *a*

<sup>174</sup> Problema.

<sup>175</sup> Estropearse o tener mal fin.

<sup>176</sup> La cursiva es mía.

*carcajadas*: esa es la emoción que el trabajo comunitario intenta transmitir y compartir con su barrio.

Lo notorio es que este lenguaje emocional está inserto en una actividad de recaudación de fondos. El dinero y el amor, como dice Viviana Zelizer (2009), no son “mundos hostiles”. Algo similar, en cuanto a la transformación del sentido de lo económico vía un lenguaje y prácticas emocionalmente-intensivas, le sucedió a Marta, que pasó de autodenominarse “productora” agropecuaria (constantemente endeudada con bancos para no “parar la rueda” productiva) a ser “agricultora” orgánica, generando productos saludables, y accediendo a una vida que valora en extremo por la tranquilidad que le ofrece.

Pequeños y pequeñas horticultoras del noroeste de la provincia de Buenos Aires están reunidos en la escuela rural secundaria de La Laguna para tener la capacitación en producción agroecológica que organizan cada mes. Están presentes mujeres que pasaron los 45 años y hombres jóvenes y de mediana edad, algunos acompañados por sus hijos varones adolescentes. Las coordinadoras y feriantes de La Laguna están ahí. Hoy la invitada a dar una charla es Marta, de 48 años, que llegó de un distrito cercano. El suyo es un raro caso donde la práctica agrícola se realiza en tierras propias y no ajenas. Hasta hace poco, solía alquilar tierras ajenas para cultivarlas con soja y hasta ofrecía diferentes servicios como contratista<sup>177</sup> a otros productores. Aprovecho para señalar aquí que las mujeres con las que trabajé (las horticultoras de la feria) en general cultivan en terrenos cedidos por los patrones de sus maridos, no son propietarias como Marta.

Ella es robusta, morena y mezcla cierta tosquedad con una cadencia de gurú al hablar. Se refiere a lo que le sucedió a su hermano y a ella, ambos solteros, sin hijos, y a cargo de las tierras familiares:

Cada vez teníamos menos ganancias y menos *calidad de vida*. Empezamos a tomar conciencia sobre los agroquímicos y sus efectos sobre la tierra y sobre nosotros mismos. Fue un proceso de *cambio personal*, de *modo de vida*, de toma de conciencia *como personas*, no un *jipismo*. ¿Atrás de que zanahoria estamos corriendo? La gran semillera<sup>178</sup> nos pedía que invirtiéramos en una semilladora<sup>179</sup>

<sup>177</sup> Cf. nota al pie 45 sobre contratismo.

<sup>178</sup> Hace referencia a la empresa líder del país, que se autodefine como especialista en el mejoramiento genético para la obtención, producción y comercialización de semillas de soja, maíz y trigo con foco en la mejora de la productividad agrícola.

<sup>179</sup> tipo de equipamiento eléctrico que aplica y produce semillas de los cultivos cosechados.

nueva cada temporada para darnos crédito cada año y así poder comprarle los insumos que necesitábamos. Dejas de ser dueño, pasás a ser *esclavo*. Pero empezamos a organizar huertas de forma circular [y no lineal, como suele hacerse] para *respetar la naturaleza*. Ahora sembramos nuestras propias semillas. En el pueblo se empezó a decir que yo hacía cosas *raras*. En el entorno somos como la *familia de locos*. El sistema nos excluye. Yo invité a mis vecinos a que vinieran a ver el campo. Nuestra manera de producir es más beneficiosa que la siembra directa que está condicionada por el paquete tecnológico que te pide cada vez más dinero e inversión. Eso nos generaba *estrés y miedo* a perder la inversión y a contraer cada vez más deudas. Con lo orgánico si no funciona la temporada no perdés mucho. Esta agricultura te da *tranquilidad*. Hay que pensar en la calidad de vida y en *lo que le dejás a la tierra*. La raíz crece más rápido en un suelo sin siembra directa. Así llevamos 27 hectáreas *recuperadas* y tenemos *autonomía* alimentaria. No me llaman más del banco por deudas. En la *diversidad de colores de mis verduras se ve la diversidad de pensamiento* que tendré. ¡Imaginen la *fuerza de la tierra*! El hombre hace un abuso terrible de la naturaleza. Fíjense la bosta<sup>180</sup> del *feedlot*<sup>181</sup> que no se descompone por los antibióticos que tiene. Antes era productora. Ahora soy *agricultora y debo cultivarme en los libros y en la práctica*. No tengo dos días iguales.

“Sos tu propio ingeniero”, le dice un jovencito. Ella asiente. A esa altura, las hermanas González, feriantes de La Laguna de unos 60 años, lloraban. Decían que Marta sembraba como lo hacían sus padres. Marta estaba visiblemente emocionada. Estábamos en una escuela, en el medio de un campo, pero parecía un estudio de TV de un *talk-show* o una iglesia evangélica donde un alcohólico recuperado acababa de explicar su proceso de transición. “¿Cómo no va a emocionar y emocionarse si es un cambio de vida?”, me dijo la huertera Isidora González (cf. capítulo 1). Todos felicitaban a Marta tras su presentación: horticultores, coordinadores locales y de regiones cercanas y docentes de la escuela. La periodista y el camarógrafo de la filial de La Laguna del Canal Rural nacional la esperaban para hacerle una entrevista a campo abierto, en el patio de la escuela.

Marta habla de pérdidas y tensiones en relación con la economía, bancos, uso de las semillas y su práctica de siembra directa pero no lo hizo con un lenguaje

<sup>180</sup> Excremento del ganado vacuno o del caballo.

<sup>181</sup> Es un término inglés, de uso corriente en Argentina, para designar la versión contemporánea de lo que antaño eran los corrales de engorde de ganado. La proliferación de los *feedlots* se debe a que el incremento del aprovechamiento de las tierras generadas por cultivos más rentables, como la soja, está desplazando la ganadería a los rincones menos fértiles de los territorios. En vez de alimentarse de los pastos naturales (ganadería extensiva) o de plantas forrajeras como la alfalfa, el ganado de los *feedlots* se nutre con alimentos balanceados hechos a base de maíz, soja y otros suplementos especiales en superficies acotadas. En países como EE. UU. y algunos europeos hay estrictas regulaciones sobre las características de su funcionamiento, debido a la gran contaminación ambiental y a los problemas sanitarios que puede generar la concentración de una gran cantidad de ganado en pequeñas superficies, cubiertas o no.

técnico, si no que usó un vocabulario emocional. Su cambio de “productora” a “agricultora” significa para ella un viaje de autodescubrimiento, pura emoción. El camino de la heroína que se vuelve a hacer a sí misma, que cuida la tierra y que se cuida a ella. Es a través de ese “autodescubrimiento” que comparte, que quienes la escuchan pueden pensar en su propio proceso de autoconocimiento. Marta señala también las adversidades de este camino; la incompreensión de sus vecinos y el estigma que ahora pesa sobre ella. Pero su cambio personal y de modo de vida no es “jipismo” porque reconoce, con sus emociones, que su proceso es fruto de mucho trabajo y se piensa a sí misma como una mujer seria. Su emoción es tal que logra contagiarla. Ni ella ni el resto de las mujeres rurales que la escuchan despliegan frecuentemente sus emociones en público. Sus maridos y hermanos mucho menos. Pero este relato sobre una revelación y una transformación rompe la barrera de la educación sentimental y resulta muy eficaz. Cuando termina, reina un clima de emoción y efervescencia.

Desde el Estado, que en este caso promueve el curso e invita para tal ocasión a Marta, la producción hortícola agroecológica también se promociona así: desde la emoción. Y con ese lenguaje emocional es también que las mujeres de La Laguna consiguen incrementar su agencia a partir de *cuidados de amplio espectro*. Nuevamente: desde un lugar normativo femenino, el de la mujer estereotipada como un ser “naturalmente” emocional y sentimental, es que las mujeres lagunenses acceden a comunicar y comunicarse emociones, que les permiten trabajar de manera colectiva y desarrollando una consciencia política para lograr o intentar lograr cambios sociales a diferentes niveles.

Si la idea nativa de “vergüenza” es una de las principales barreras para acceder a las prácticas, “perder la vergüenza” es un ejercicio necesario para acceder a esas prácticas, a los espacios colectivos donde se desarrollan, y al incremento agentivo que sus prácticas conllevan. Y para “perderla” deben ponerse en juego, a través de hábitos y tiempo compartido, prácticas discursivas y de otro tipo, como se ha desarrollado en apartados anteriores. En esta sección se pretendió resaltar que el lenguaje cargado de emoción (“reír”, “animarse”, “cambiar”) constituye un componente crucial a la hora de relacionarse con otros, “perdiendo la vergüenza”.

A continuación se analizará de qué manera la emoción por la “pérdida de la vergüenza” se transforma y se agencia colectivamente.



## 4.5 De la vergüenza al orgullo y el orgullo como sentimiento colectivo

Para Georg Simmel (2014), los actos de las masas se caracterizan por la desvergüenza: la vergüenza como pudor quedaría diluida en la multitud masificada. Tener en cuenta esta caracterización es muy útil para pensar qué sucede con la “protección” del grupo cuando las participantes “pierden la vergüenza”.

Una de las coordinadoras de las huerteras agroecológicas dijo en una capacitación que “uno necesita ojos de otros para sentirse mejor, más fuerte. Los otros nos enseñan a valorizar lo propio”. Con esto da cuenta de la importancia del reconocimiento a la hora de procesar cambios que son vividos como “propios” o “individuales”. Lo dijo luego de que dos de las horticultoras acabaran de presentar a compañeros y profesores de toda la región un archivo *powerpoint* rudimentario donde mostraban fotos de su producción y sus invernaderos. “Todos te saludan por la calle. Soy *la* de la huerta ahora”, dijo una de ellas cerrando la presentación. Exponerse a la mirada de los otros en el espacio público realizando actividades extraordinarias para la comunidad posibilita eventualmente el re-reconocimiento desde nuevas identidades, aunque el reconocimiento se manifieste de forma ambigua: muchas veces quien es reconocido es o se siente estigmatizado, exótico, y a veces, de manera más feliz, valorado casi heroicamente. A esto último se refiere el comentario: el reconocimiento *en la calle* devuelve una emoción de dimensiones más amplias, es un reconocimiento público; fue reconocida por su valentía, como la “trabajadora de campo que se desloma con el trabajo en la tierra y produce comida sana”. Esto permite también aumentar la visibilidad inusitada centrada en su persona.

Por otra parte, se promueve que uno necesita de los “ojos de otros” y de su aprobación para sentir “orgullo”. Por eso habría que exponerse -colectivamente- y luego de la prueba, el o la que “perdió la vergüenza”, sentiría “orgullo”. Así se aprecian dos pares de contrapuntos semánticos y valores morales en este caso: “vergüenza” y “orgullo”, por un lado; y “pérdida de la vergüenza” y “miedo al deshonor”, por el otro. Las dinámicas entre vergüenza y orgullo pueden estudiarse a partir de la relación entre humanos y no-humanos como en el caso de Micaela, que se presenta a continuación.

Micaela tiene 35 años y 3 hijos. Vive en un pueblo de 2.000 habitantes del distrito. Realiza eventualmente tareas como empleada doméstica en hogares cercanos a su casa. Ha enviado a sus hijos a la escuela secundaria rural donde también trabajó por temporadas como cocinera. Allí la convocaron las coordinadoras de la promoción de horticultura agroecológica para vender y ampliar su quinta<sup>182</sup>. Ella aceptó y comenzó a participar de la feria. Al principio, Micaela dudaba de que alguien quisiera comprar lo que ella usaba para alimentar a sus hijos. Pero con el correr de los sábados en la feria empezó a sentir “orgullo”<sup>183</sup> por sus lechugas, ya que las vecinas de capas medias y altas del distrito venían a comprar su producción con entusiasmo y halagaban su sabor y su aspecto. Actualmente Micaela suele subir a las redes sociales fotos de su huerta, con primeros planos a lechugas verdísimas y tomates rebosantes, jactándose, como si fueran fotos de sus hijos en crecimiento o alcanzando algún logro.

Y así como le sucede a Micaela, son muchas las huerteras que sienten orgullo por su verdura: a través del reconocimiento de quienes las compran, ellas mismas revaloran lo que cosechan, como si lo vieran con nuevos ojos.

El peso de lo colectivo en la construcción del “orgullo” se vincula con la toma de conciencia grupal de que uno no está solo, y todo esto se reflexiona dentro de los espacios comunitarios, no sólo en la conversación y prácticas cotidianas, sino también en la realización de actividades y textos que, muchas veces, *salen* a la comunidad. Como sostiene Elizabeth Edman (2016: 110) para las identidades *queer*, lo que se llama “orgullo” emerge en el contexto de reconocer y valorar la humanidad en otra gente similar que nos permite reconocer y afirmar nuestra propia humanidad. Esta es una manera de acercarse a la idea de amor propio, que contrarresta la auto-destrucción y el auto-borramiento que puede ocasionar o hasta prevenir sentir “vergüenza”.

Desde la perspectiva en la que están organizadas y coordinadas las actividades que seguí, el “orgullo se promueve como un sentimiento de protección grupal que impide que se internalicen mensajes degradantes, mensajes de quienes les

<sup>182</sup> Huerta de extensión variable dedicada al cultivo de hortalizas para el consumo familiar o con fines comerciales.

<sup>183</sup> En otro orden de cosas, es interesante notar cómo la palabra “orgullo” puede tener un significado alternativo, en este caso, connotando una emoción cercana a la vergüenza, cuando se dice: “No participa por orgullo de hombre”.

niegan el estatus de persona o de ciudadano legítimo a quienes participan de actividades comunitarias, tildándolos de “pobres” por hacer huerta o de “mujeres que se tienen que mover porque no trabajan” o de hacer cosas que no corresponden a “su clase”. Este orgullo protectivo sólo se alcanza de forma colectiva y continua, a través de una propuesta de *coming out* <sup>184</sup>(Sally Munt 2008) propuesta institucionalmente, en cierta medida normativa, como se mostrará en el capítulo 6.

En este capítulo se analizó cómo y por qué las mujeres son las que “pierden la vergüenza” y así desarrollan su capacidad agentiva y coordinan y participan en las prácticas de los dispositivos estudiados. Se mostró también que la “pérdida de la vergüenza” femenina está menos castigada socialmente que la masculina; y que los varones que sí participan son categorizados despectivamente como “medio putos” u hombres que “ayudan” o, si miran de lejos lo que hacen *sus* mujeres sin acercarse, “proxenetas”. Todos ellos sufren consecuencias negativas sobre su reputación. Las mujeres, en cambio, son tildadas de “locas” pero justificadas por ser “mujeres”, “mujeres que cuidan”. A través del trabajo de desnormalización y *extraordinarización* que provocan en las mujeres las iniciativas analizadas, haciendo “perder la vergüenza”, se producen sujetos políticos fundamentalmente ambiguos: *outsiders-muy\_insiders*, *raros* y estigmatizados que, desde los márgenes de lo comunitario, continúan llevando vidas legitimadas por su condición de género y por el *poder del cuidado* del que son capaces.

<sup>184</sup> Declararse públicamente homosexual.

## **CAPÍTULO 5: PRÁCTICAS Y TRABAJO DE CUIDADO DE AMPLIO ESPECTRO**

A partir del diálogo heurístico con el material etnográfico, y luego de haber abordado en los capítulos anteriores las relaciones y características generales de los grupos comunitarios de teatro, promoción de la horticultura y gimnasia de La Laguna, en este capítulo se presentarán las prácticas y trabajos de cuidado y los modos en que estas prácticas inciden en el incremento de la agencia de las mujeres que participan de los grupos. Se analizarán cuatro modalidades de agencia que emergen, justamente, de cuatro tipos de prácticas de cuidado habituales entre las coordinadoras y participantes de las actividades.

La actual situación del campo sojero argentino en tanto expulsor de trabajadores, precarizador de fuentes de trabajo y factor de contaminación del ambiente y de las personas se extiende como preocupación sobre la salud y el bienestar de las hijas y los hijos de algunas horticultoras. Así, el primer tipo de cuidado<sup>185</sup> que se presentará es aquel que brinda un poder relativo a mejorar la nutrición de las hijas y los hijos, y que refiere a un cuidado subyacente más abarcativo: el de brindar una educación lo suficientemente sólida como para asegurarles a los hijos un futuro mejor y alternativo al actual. A estos cuidados los llamaremos prácticas y trabajos de cuidado de los hijos. El segundo tipo de cuidado reviste un poder de transformación social del espacio territorial de los barrios periurbanos periféricos y de los campos del distrito y de sus poblaciones marginalizadas que, a través del cuidado, adquieren mayor atención pública y política. Lo llamaremos cuidado global. El tercer tipo brinda un poder de transformación y cuidado del medioambiente, y se ejerce mediante la no utilización de agrotóxicos en la producción hortícola y mediante la circulación de saberes al respecto. Lo llamo cuidado verde. El cuarto tipo es el autocuidado y es un tipo de trabajo de cuidado que las mujeres realizan para poder tener “un espacio propio”. Es

<sup>185</sup> Como aclaración general, es conveniente especificar que, tanto el cuidado de los hijos como los otros tres tipos de prácticas de cuidado que se describirán, no son las únicas lógicas a las que las interlocutoras de campo de esta tesis hacen referencia para explicar sus actividades comunitarias y sus preocupaciones. Sí son, sin embargo, las prácticas más significativas y preponderantes en cada caso.

una práctica en la que se dedican especialmente “a sí mismas”, para “aliviarse” en tanto madres, esposas y ciudadanas agotadas por sus labores y obligaciones cotidianas.

Las personas con identidades masculinas hegemónicas no tienen permiso social para realizar este tipo de prácticas y trabajos de cuidado. Las masculinidades subalternas que sí las realizan, como se describió en el capítulo anterior, resultan mucho más estigmatizadas que las mujeres que cuidan. A través de estas prácticas, ellas incrementan su agentividad, trabajando sobre “su persona”, su familia y sobre el espacio público, en el *pueblo*, el *barrio* y los campos. Se aprecia así que no hay una definición única ni monolítica de “cuidado”. Estamos tratando con prácticas y trabajos de *cuidado de amplio espectro*.

En relación con las diversas teorías del cuidado, se resalta que si bien los estudios feministas del cuidado resaltan la invisibilización, desjerarquización, feminización y poder opresivo de los trabajos que implican la reproducción de la vida —sobre todo los que se realizan en el espacio doméstico—, en esta tesis, sin negar dichas hipótesis, se dará cuenta de que, muchas veces, se puede encontrar también poder agentivo en las prácticas de cuidado en escenarios como el de La Laguna: las mujeres obtienen capacidad de agencia a partir de *cuidados de amplio espectro*: de sus hijos, de zonas marginalizadas, del medioambiente y hasta de sí mismas. Si el mandato de masculinidad (Segato, 2016) es un poder reproductor de estructuras conservadoras, el mandato de femineidad puede embestirse como un poder productor de prácticas agentivas de cuidado para las identidades feminizadas. El mandato de femineidad puede ser también productor de cierta agencia, en algunos contextos como el de esta investigación, para intentar producir cambios en las formas de alimentación, trabajo, participación pública, cuidado de la salud y del medioambiente.

A continuación presentaremos el primero de los cuidados *de amplio espectro*, el cuidado de las hijas y los hijos, para observar de qué maneras se constituye como trabajo y, así, funciona como una fuente fundamental en el desarrollo de la agencia femenina en el contexto socioeconómico y cultural de La Laguna.

## 5.1 Prácticas y trabajos de cuidado de las hijas y los hijos

Al analizar las actividades comunitarias estudiadas, se planteó con claridad que las prácticas y trabajos de cuidado de las hijas y los hijos constituía una motivación de participación primordial. Inicialmente, podría pensarse que la realización de este tipo de cuidados responde al lugar tradicional que han ocupado las mujeres en la mayoría de las divisiones sexuales del trabajo. Y en parte así es. Pero justamente, como se sostiene en esta tesis, es a partir de esta división clásica —donde las creencias generizadas presentan a las madres como las mejores y más “naturales” cuidadoras—, que estas mujeres obtienen capacidad agentiva y poder para cambiar o intentar modificar el estado de las cosas en su sociedad.

Retomemos, a modo de ejemplo, la historia de Estelita, la huertera que tiene a su marido que la “ayuda” y que presenté en el capítulo anterior. Parte de su actividad como pequeña productora hortícola está relacionada con entusiasmar a Jeremías, su hijo de 6 años. El niño la acompaña a las reuniones quincenales de coordinación y da vueltas alrededor del puesto de su madre, jugando con otros pequeños, mientras las mujeres venden en la plaza central de La Laguna. Sin embargo, lo más importante sucede en la huerta de Estelita, localizada dentro y fuera del invernadero que armó en el patio trasero de su casa gracias a su trabajo y a los materiales entregados por Cronopia. La vivienda se encuentra en la estancia donde su marido trabaja como empleado; o sea que producen, como la mayoría de las huerteras, en tierra que no es propia.

Jeremías “ve una semilla y quiere plantarla”, dice orgullosa su madre. Por eso Estelita le preparó una pequeña parcelita para que aprenda a cultivar hortalizas y aromáticas. Ella se enfervoriza cuando explica que quiere generarle “fanatismo con el campo”. Explica que, si ella trabaja su huerta y vende su producción, “su hijo también lo hará”. Estelita quiere que Jeremías tenga “mentalidad de huerta<sup>186</sup>”, para que cuando crezca no tenga que trabajar de parquero como su papá y pueda tener un emprendimiento propio, lejos del contacto con químicos. Por eso Estelita y Eugenio sueñan con ser dueños de tierras algún día, dejar sus trabajos y dedicarse a la horticultura en mayor escala. No saben aún cómo.

<sup>186</sup> Con esto se refiere a jerarquizar la tarea hortícola y a trabajar seriamente para progresar en dicha actividad.

En la historia de Estelita se observa que, si bien su participación en la feria genera un complemento económico a la actividad de su marido y a la propia, el principal objetivo de la ella es enseñarle a su hijo acerca del mundo de la huerta, con aprendizajes cotidianos que le brinden alternativas laborales y económicas en un mundo rural cada vez más concentrado y expulsivo. El “fanatismo” infantil, tal como Estelita lo denomina, es para ella prueba y resultado del cuidado del “futuro” del niño. La “mentalidad de huerta” implica un hacer *a pesar* de la estigmatización social general que dicta que “tener huerta es de pobre”. De hecho, en La Laguna muy pocas personas cultivan sus alimentos o los de otros en pequeña escala. Quienes viven en el área rural están rodeados de campos de soja, principalmente, y de trigo o maíz que se destinan para la exportación; para su alimentación diaria compran lechugas y tomates en supermercados, que son producidos en otras regiones del país, y -al igual que los cereales- siempre a fuerza de agroquímicos. Tener “mentalidad de huerta”, por todo esto, es ir contra la corriente, trabajar con las manos para obtener la comida propia o la de otros, producir de forma alternativa: cuidar y cuidarse.

Además en esta historia el cuidado puede ser entendido como una experiencia formativa: como una puesta en circulación de saberes prácticos transmitidos intergeneracionalmente, que son condición para la autonomía y conformación de sujetos (en este caso hijas e hijos) capaces de autosostenimiento. La capacidad agentiva de Estelita se expresa en cómo valora, explícitamente, sus conocimientos y como se los transmite a su hijo a partir de lo que Lave y Wenger (2001) llaman “comunidad de la práctica”. A juicio de Estelita, los saberes sobre horticultura agroecológica van a permitirle a Jeremías sobrevivir y vivir mejor de lo que su marido y ella viven, aun cuando reconoce que el futuro en el campo es muy incierto para su hijo. Tal como explica Ana Padawer (2014), la reproducción social requiere de la construcción de sujetos sucesores, entendiéndola más allá de la mera reproducción física, sino como la construcción de un espacio de realización personal y social, donde la autonomía se adquiere a partir de un conocimiento que deriva de un trabajo no alienado (2014: 98). El *poder del cuidado* implica también transmitir saberes que promuevan autonomía en el futuro.

Ahora se analizará el papel estereotípico de la “madre nutricia”, que suele ser entendido como mero reproductor y opresor de la mujer, idea que aquí se discute. Veamos la historia de Micaela, que ya apareció también en el capítulo anterior.

Micaela es huertera agroecológica, como Estelita. Vende sus productos en la feria en un puesto cercano Estelita y cultiva en el pequeño terreno de su propia casa, en un pueblo de 2.000 habitantes rodeado de plantaciones de soja en el distrito de La Laguna. Antes de ser convocada por las docentes coordinadoras de la escuela rural y por las técnicas promotoras para participar de la feria agroecológica, Micaela ya tenía su propia huerta. Lo que hizo, al comenzar a trabajar para la venta, fue ampliarla. Ella explica que lo que la motivó a combinar el trabajo reproductivo en su casa, su trabajo como cocinera de la escuela secundaria rural y como empleada doméstica en casas ajenas con su labor de horticultora fue su rol de madre: “Primero pienso qué calidad de vida tengo para mis hijos, a quienes alimento como mamá. Es la mujer la que toma conciencia de lo que se está consumiendo y la que elige la nutrición [de la familia]”. Si bien lo que dice Micaela se basa en una división sexual del trabajo muy tradicional (donde la mujer es la encargada de la alimentación de sus hijos), esta división le permite decidir qué tipo de alimentos se consumen y evaluar cuán sanos son. Cultivar alimentos propios implica un poder sobre la propia salud y la de los hijos; fundamentalmente, en un ámbito donde se convive con plaguicidas. Uno de los días que la visité, su vecino de la esquina estaba tirando glifosato en los pastizales para quemarlos, en lugar de usar una cortadora de césped para podar. Micaela advirtió la situación y les ordenó a sus hijos meterse en la casa. Tenía miedo de que Cacho, su vecino de enfrente, saliera con un arma y matara al que estaba tirando Round-up (nombre comercial del herbicida glifosato de Monsanto) a los yuyos salvajes. Quemar los pastos y malezas con herbicidas, en vez de cortarlos con una cortadora de césped, es una técnica muy habitual de la zona, que incluso se utiliza en espacios públicos como plazas y canchas de fútbol. Cacho estaba sumamente alerta porque su hija estaba enferma de cáncer, y al hombre que manipulaba glifosato parecía no preocuparle (o desconocer) la relación entre el químico y la enfermedad. En este contexto rural, prestar atención al uso de químicos peligrosos, e intentar (dentro de lo posible) evitarlo, es ejercer un gran *poder de cuidado* con los hijos y la comunidad. Por su puesto que la división sexual del trabajo es desigual entre Micaela y su marido (respecto de lo que cada uno se ve obligado a hacer con los hijos y las tareas de la casa) pero eso no anula la capacidad de agencia de Micaela al actuar para proteger a sus hijos plantando su comida de manera agroecológica. Así, tener una huerta propia le permite cuidar la nutrición de sus hijos, vendérsela a otros y ganar



reconocimiento y dinero gracias a ello. Todo esto es de gran valor moral y político para una mujer que vivió toda su vida invisibilizada en sus trabajos productivos y reproductivos.

Hubo un momento en el que iban tantas personas a comprarle a su casa (además de lo que vendía en la feria) que tuvo que sacar el cartel que había puesto en su propiedad, pintado a mano con colores llamativos, donde anunciaba que vendía verduras agroecológicas. Para ella, la alimentación de su familia es lo primero, así que a terceros sólo les vende el excedente. Elegir a quién dar lo que se produce implica agencia y *poder de cuidado*. Como señala Segato (2007), lo que debemos recuperar, al desmontar el binarismo público-privado, son las tecnologías de sociabilidad y debemos buscar una politicidad que rescate la clave perdida de la política doméstica así como los estilos de negociación, representación y gestión desarrollados y acumulados como experiencia de las mujeres a lo largo de su historia en su condición de grupo diferenciado de la especie, a partir de la división social del trabajo. Segato, en línea con lo que aquí también propongo, sugiere un fin del “totalitarismo de la esfera pública” (2007 y 2016). Según la autora las abstracciones utópicas, evolucionistas y eurocéntricas que proyectan un futuro “controlado” deben reconocerse como lo que en realidad son: abstracciones técnicas inciertas e indeterminadas. Una vez reconocido este panorama, las comunidades en América Latina y otras regiones económicamente devastadas, deberían esforzarse por comprender (o recuperar) las experiencias concretas de sus pueblos sobre organización comunitaria y colectiva, con el objetivo de limitar la acumulación descontrolada y menguar o acabar con la desigualdad entre las personas.

Y bien, a partir de estas líneas de políticas comunitarias, es interesante cuestionar la relación entre lo privado/doméstico y lo público/comunitario. ¿Cuál es el límite entre lo público y lo privado en una unidad doméstica que también es unidad productiva, como las casas de Micaela o Estelita? Su manera de vivir y producir no cuajan con ciertas teorías feministas que indican que cuidar sólo oprime a las mujeres. Las prácticas, supuestamente domésticas, de Micaela o Estelita son, sin duda prácticas públicas y políticas, en un sentido amplio: ambas alimentan a sus hijos y a otras personas de manera saludable y, desde los patios o fondos de sus casas, forman a su familia. El cultivo de sus verduras constituye una forma de agencia que activamente combate la desigualdad alimenticia, formativa y laboral del

campo sojero actual, que acumula ganancias en pocas manos. La huerta “personal” es también una huerta política, pública y cargada de sentido colectivo, aunque —o justamente porque— está fuera del “totalitarismo de la esfera pública” como dice Segato.

Federici, en el mismo sentido, indica que cuando se produce para uno mismo, para la propia supervivencia, para la subsistencia, se está produciendo y reproduciendo al mismo tiempo (Mina Navarro y Lucía Linsata, 2014). La separación entre producción y reproducción se produce solamente en una economía de mercado. La feminista italiana recalca que hay lógicas territoriales, como las que existen en La Laguna, donde la producción y reproducción no están separadas. Este trabajo se inscribe, entonces, en la línea de las investigaciones feministas que deconstruyen la tradición de análisis del patriarcado como sistema de “esferas separadas” que (al menos en un primer momento teórico) planteaban a la familia como una institución no política. En línea con lo que señala Molinier (2004 y 2013), esta tesis reconoce que la institución familiar es política y, por lo tanto, es productora y (re)productora de sometimientos diferenciales en función de la posición de inclusión o de marginalidad relativa de las personas. Pero, de forma especialmente significativa en este caso, por su misma naturaleza política, la familia es considerada como un espacio potencial y crucial para las resistencias y la subjetivización ética de sus miembros.

Para continuar pensando la institución de la familia como una institución profundamente política, es pertinente profundizar aquí la noción de división sexual del trabajo. Como expresan Aronson y Kimmel (2014: XII), casi todas las sociedades dividen recursos sociales, políticos y económicos de forma desigual entre los géneros. Y en esta división, las tareas de hombres y mujeres son valoradas diferencialmente. Danièle Kergoat (2000) define la división sexual del trabajo como la forma de división social que se desprende de las relaciones sociales de sexo, histórica y socialmente moduladas, y que se caracteriza por asignar prioritariamente a los hombres la esfera productiva y a las mujeres la esfera reproductiva, así como, simultáneamente, los hombres “gozan” la asignación de las funciones de valor social agregado (políticas, religiosas, militares, etc).

A menudo se subraya que la división sexual del trabajo tiene dos principios organizadores: el principio de separación (hay trabajos “de hombres” y trabajos “de

mujeres”) y el principio jerárquico (un trabajo de hombre “vale más” que un trabajo de mujer). Saltzman Chafetz (1988) explica que existe división sexual del trabajo en la medida en que las actividades laborales de hombres y mujeres en una sociedad (tanto dentro como fuera del hogar) están segregadas en función del sexo. La manera concreta en que se lleva a cabo esta división varía en el tiempo y el espacio. Saltzman Chafetz (1988) observa que esta división se ha asumido como natural y como resultado de la “complementariedad” de los roles sexuales; donde la idea de “complementario” desdibuja, si no anula, el sentido de poder y desigualdades que entrama la división en la mayoría de las sociedades. En este sentido Míguez y Semán (2006) explican que los profundos cambios de la estructura laboral de los sectores populares en Argentina tuvieron el efecto de invertir el soporte concreto del papel del proveedor que habría pasado de los hombres a las mujeres. Sin embargo, esta inversión no ha traído aparejada una igualación simbólica entre los géneros. Si bien desde esta tesis afirmo que cuidar puede brindar poder agentivo a las mujeres, visibilidad pública tolerada y valorización en tanto se cumplen las expectativas de género conservadoras, es inevitable señalar que esta agencia tiene límites social y simbólicamente estructurales, como el recién mencionado.

Otras visiones acerca del cuidado han resaltado cómo el capitalismo explota el trabajo doméstico y reproductivo femenino en pos de la acumulación de riqueza que se expresa como fuerza de trabajo (Federici, 2018). El “patriarcado del salario” planteado por Federici es un sistema de dominación que implica que, aunque trabajen la mujer y el hombre, el salario único lo recibe el varón. Según esta teoría, el hombre, como “delegado” del Estado y del capitalismo, controla el trabajo reproductivo femenino, que cuida y asegura la salud de la familia, es decir, la futura fuerza de trabajo. Si bien desde esta tesis acompañamos esta teoría, es importante aclarar que en La Laguna los hombres no controlan de manera tan vertical el cuidado reproductivo realizado por las mujeres. La casa, la huerta, el grupo de teatro y el de gimnasia, y las prácticas de cuidado que en estos espacios se practican, son “terreno de las mujeres” y, a causa de los diversos motivos que venimos describiendo, todos estos “terrenos de las mujeres” revisten un alto potencial agentivo, aunque, en simultáneo, también sean los espacios donde ciertas lógicas de opresión se reproducen.

Históricamente en Argentina ha circulado la metáfora (y todas sus implicancias materiales) de la mujer como “reina del hogar”. Esta imagen se contraponen a la idea de “macho proveedor”, que ya se ha comentado, y asigna a los varones el papel de proveedores materiales, protagonistas de las actividades “realmente” productivas. Esta oposición dicotómica no es tan radical como hace cien años, pero eso no significa que el territorio de lo doméstico (Soledad Murillo, 1996) haya dejado de ser una suerte de castillo y cárcel femenina. Si bien en la mayoría de los enfoques feministas han resaltado la subyugación femenina implícita en esta metáfora, es interesante retomarla para matizarla y explorar los poderes de “la reina” y su agencia como subterfugios en La Laguna.

Tras la realización de trabajo de campo a fines de los años 80, Stølen (2004) ha sostenido acerca de la pampa húmeda argentina que la ecuación entre masculino/femenino y público/doméstico es una ecuación persistente. Esta dicotomía ha sido predominante durante la primera parte del siglo XX, cuando la producción agrícola significaba trabajo humano intensivo y las mujeres tenían un alto nivel de participación en el trabajo rural. En ese entonces, sus tareas eran definidas como “domésticas”, considerando que su trabajo agrícola era secundario y subsidiario. El grado de participación promedio de las mujeres variaba de acuerdo a los cambios cíclicos en el tamaño y la composición del grupo doméstico. La falta de concordancia entre el ideal (las mujeres abocándose al ámbito doméstico) y la práctica (las mujeres teniendo que trabajar en la casa y, también, en el campo) se resolvió en términos simbólicos definiendo el trabajo agrícola de la mujer como mera “ayuda”. Independientemente del volumen que tuviera, la “ayuda” no era tomada en cuenta a la hora de distribuir ingresos o herencia de tierras y herramientas; todo permanecía en manos de los hombres (Stølen, 2004). Según la autora, al mecanizarse la agricultura en la década de 1950 y con el abandono permanente del trabajo rural de las mujeres, el ideal y la realidad se fusionaron (Stølen, 2004: 203 y 204). Lo que interesa retomar de este análisis de Stølen es la reflexión acerca de qué se define como “trabajo”. Porque, si bien el trabajo productivo femenino siempre fue invisibilizado, podemos observar, por ejemplo, en el caso de Estelita o de Micaela, lo difuso que se tornan los límites entre el trabajo productivo y reproductivo. Ambas dimensiones son indisociables. Estelita trabaja su huerta para vender la producción en la feria pero lo hace “por su hijo”, para enseñarle sobre horticultura, y como parte

de algo que muchos no consideran un “trabajo”, si no parte de sus tareas domésticas. Micaela produce para consumo de su familia y para comercialización.

Hay mujeres que intentan cuidar reparando lo que consideran ya dañado, previniendo e intentando controlar peligros y haciendo frente a lo que consideran indefensión. En este sentido, afloran sentidos asociados a los roles clásicos de la mujer como protectora pero, nuevamente, son roles que potencialmente permiten ejercer la capacidad de agencia de las mujeres a partir del cuidado. Mercedes, por ejemplo, es otra horticultora que solía dedicarse únicamente al trabajo reproductivo y a eventuales trabajos como empleada doméstica en La Laguna. Su marido había trabajado quince años como fumigador en los campos de la zona cuando tuvieron a Clara, su primera hija. La niña nació con una discapacidad y Mercedes, tras informarse acerca de las potenciales consecuencias del uso de agrotóxicos (en las capacitaciones brindadas por las coordinadoras y a través de sus propias lecturas en internet), comenzó a sospechar que la salud de Clara había sido afectada por el trabajo de su padre. Así, Mercedes lo convenció para que cambiara de oficio y él comenzó a trabajar de camionero, en el transporte cereales. Aunque de esta manera su marido permanece alejado de su familia por mayores períodos de tiempo, Mercedes siente que así están cuidando a su descendencia y a sí mismos. Dentro de una oferta limitada de posibilidades laborales, la capacidad de agencia de Mercedes le permitió influir en que su pareja se decidiera a cambiar de trabajo, cuidando a los suyos.

### **5.1.1 Otros casos donde el cuidado a los hijos es fuente de capacidad de agencia femenina**

Evidentemente Estelita, Micaela o Mercedes no son las primeras mujeres de la historia argentina para quienes el cuidado de sus hijos es fuente de capacidad de agencia. Éste es y ha sido un tropo recurrente en la historia del país.

En la Argentina, del mismo modo que en otros países latinoamericanos, desde el siglo XIX se interpeló a las mujeres para ejercer una “maternidad patriótica”, responsable de proveer de ciudadanos virtuosos y bien formados a “la Nación”. De acuerdo con María Di Liscia (2010), al rastrear las apariciones y ausencias de las mujeres argentinas durante todo el siglo XX se pueden observar que cada

movilización y agrupamiento expresa determinada ecuación mujer/maternidad, y que cada una la expresa con apreciaciones y términos particulares dependiendo de las diferentes coyunturas argentinas (2010: 143).

En un trabajo fundamental para el presente estudio, Nari (2004) explica que las feministas de principios de siglo XX en Argentina intentaron reformular la femineidad y la maternidad tradicionales dentro de la ideología de la complementariedad y equivalencia (o la superioridad) de lo femenino y de las mujeres con respecto a lo masculino y los varones (2004: 231). Mientras que los hombres se presentaban como más inteligentes y racionales que las mujeres, éstas se definían como moralmente superiores (2004: 235). El maternalismo político, propulsado por cierto feminismo argentino a principios de siglo XX, se basaba fundamentalmente en dos premisas: por un lado porque eran madres (real o potencialmente) las mujeres debían tener derechos sociales (vía “políticas de maternidad” del Estado), derechos civiles e incluso, para algunos, derechos políticos. La igualdad obtenía su razón de ser a partir de la diferencia biológica, espiritual y moral producida por la maternidad. Por otro lado, las mujeres madres transformarían radicalmente la política y la sociedad, introduciendo el pensamiento y la moral maternas (2004: 239 y 240) que las tornaban superiores a los varones. La abnegación, el cuidado del otro –fundamentalmente del otro “débil”: anciano, niño, mujer, trabajadores–, y la ética de la responsabilidad, que habían erigido como premisas morales de la vida “privada”, derivaban sus beneficios hacia lo público-político por las feministas. Así, reforzaron la politización de una identidad social de género basada en la maternidad, identidad que paralelamente, era construida y retomada por médicos y los propios estados. Sus luchas coincidieron con las primeras políticas de Estado respecto a la mortalidad infantil, la reproducción y la familia, que tomaban a las mujeres como su principal objeto (2004: 241). Es decir, las políticas públicas maternalizaban a las mujeres, interpeándolas en tanto madres y no en tanto individuos o ciudadanas. Para el caso de esta etnografía, como ahondé en el capítulo 3, las mujeres son convocadas a participar, deciden hacerlo y logran relativa legitimidad a partir de dinámicas relativas a su lugar de madres aunque en los proyectos de políticas públicas y actividades comunitarias se diga que se las quiere “empoderar”, es decir, darles poder desmaternalizándolas

En el caso estudiado por Nari (2004), los feminismos maternalistas de principio de siglo XX en Argentina, para ser madre no era necesario parir hijos pero sí era condición necesaria ser mujer. La capacidad de materner era femenina pero iba más allá de los propios hijos y familia (2004: 244). Esta reformulación de la maternidad no modificaba ni cuestionaba profundamente la división sexual del trabajo. Nari (2004) asimismo explica que la maternidad en el plano político abrió perspectivas de tutela y control sobre las mujeres y sus cuerpos, pero también de liberación (Nari, 2004).

Repasemos ahora casos y situaciones de la historia argentina donde se observa la ampliación de la capacidad de agencia femenina dentro de un contexto de división sexual del trabajo conservador, condiciones simultáneas que se encuentran en los espacios que estudia esta tesis. Dentro del peronismo se puede observar que la figura de Eva Perón exaltó la participación femenina en la arena política e implementó el voto femenino por primera vez en la historia en 1947. No hay duda de que *Evita* no se proponía dar una batalla contra los imperativos de género, más bien tendía a valorarlos, pero incitó fuertemente a las mujeres a integrarse al escenario de las más trascendentes decisiones de la vida política. Por otro lado, en cuanto al rol asignado a la mujer específicamente de la zona pampeana, se puede comprender que fue un rol de mujer de campo, madre y esposa, un "agente indispensable para el asentamiento de la familia en el medio rural" (Américo Aldonate, 2015). Este papel asignado a la mujer rural se mantiene hasta el día de hoy, como se describe en esta tesis.

En el contexto de la última dictadura militar argentina, las Madres y las Abuelas de Plaza de Mayo interpellaron al gobierno sobre el paradero de sus hijas, hijos y de otros familiares y se constituyeron en una fuerza civil extraordinaria. Su identidad activista se constituyó en torno a la maternidad "apolítica" (Barrancos, 2010: 329). Apelando a los lazos de sangre como principio de adhesión colectiva, un conjunto disperso de ciudadanos conformó dichas asociaciones civiles que han luchado y luchan por lograr reconocimiento en sus demandas durante y tras la última dictadura militar argentina (Virginia Vecchioli, 2005:19). María Feijóo y Mónica Gogna (1985) sostienen que, en una acción colectiva nacida de la división sexual del trabajo (velar "por los hijos"), las Madres y las Abuelas de Plaza de Mayo rompieron esa misma división: salieron del ámbito doméstico y se enfrentaron a los gobernantes

de facto. Esta irrupción, simbólica y material, transforma “lo público” al ocuparlo con los principios éticos de la defensa de la vida (1985: 57). Para Abril Zarco (2011), ellas retomaron los valores maternos que el Estado les instaba a practicar en su vida privada y los llevaron a un nuevo ámbito: el público, moviéndose del ámbito biológico o “natural” hacia el ámbito político. “Las madres de los desaparecidos ‘renacieron’ como madres políticas, sus hijos ‘las parieron’ en su condición de sujetos políticos, al utilizar su rol y pensamiento maternal como condición fundante para la construcción de su ciudadanía” (Zarco, 2011:236). Adicionalmente la performance de su rol maternal les permitió adquirir visibilidad en un sistema representacional que hacía que la mayoría de las mujeres fueran invisibles (Taylor, 1997: 195), tornándose en un modelo de activismo femenino y compromiso ético innegociable (Jelin, 1990: 205). Tal como expresan Marianela Scocco y Pamela Gerosa (2016) la lucha de las Madres y Abuelas nada tiene de *natural* (ni biológico, ni sanguíneo), sino que es una construcción social inscripta en relaciones de poder: la reacción de estas mujeres frente a la desaparición de hijos y nietos se explica a partir de la coyuntura histórica. De este modo su experiencia permite ver un modo en que la maternidad se transforma en un asunto público, social y político.

Como señala Vecchioli (2005), la naturalización del principio básico de constitución de esta comunidad política es una de las claves de su eficacia: sus intereses aparecen como derivados *naturalmente* de las relaciones de sangre entre las víctimas y sus familias. Vecchioli, sin embargo, no considera suficiente el análisis que indica que el tema de la generación y el cuidado de la vida humana es lo que explica la constitución de las mujeres madres en actores políticos. Para la autora (2005: 19) el uso del modelo de familia no puede ser pensado como una mera estrategia discursiva que utilizan los grupos para maximizar su potencial reivindicativo; sino que es un modelo que, principalmente, es reconocido y avalado por el Estado. “El apelo a la familia está basado en la creencia compartida por el Estado y por quienes integran los organismos de la sociedad civil acerca de la fuerza y el valor positivo del parentesco y del lugar que se le atribuye a la familia dentro de la nación” (2005: 19).

En línea con los estudios sobre la participación política de las madres en la política argentina, desde esta tesis sostengo una idea de doble condición, pero no contradictoria: es necesario, por un lado, explicitar y desnaturalizar el proceso social



que permite simbólicamente la participación en asuntos y espacios “públicos” de las mujeres en tanto madres. Por otro lado, urge sacar la maternidad *del clóset* académico y poder afirmar que, en determinados contextos etnográficos, como el de esta tesis, la naturalización de ciertos valores que asocian maternidad con cuidado es lo que, justamente, permite la participación de la mujer en la vida “pública”. Una cosa no quita la otra. Como intenta mostrar esta tesis, la maternidad como repertorio de acción es, en parte, eficiente cuando las mujeres interpelan al Estado puesto que el sujeto público femenino se (re)presenta como reproductor de la sociedad y cuidador por excelencia de la familia (Marlene Russo, 2009).

Las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo no fueron las últimas organizaciones que obtuvieron capacidad agentiva a partir de la importancia simbólica de la maternidad en Argentina. Con la privatización de compañías que tuvo lugar de los años noventa del siglo XX, las poblaciones que vivían de trabajar en grandes empresas en el interior argentino se vieron negativamente afectadas. Estas comunidades iniciaron acciones colectivas con alta presencia femenina que llevaron a cabo nuevas formas de protesta intensas, como cortar rutas y hacer piquetes<sup>187</sup>, formas de manifestar que se constituyeron como marcas distintivas de la beligerancia popular argentina en los últimos años (Di Liscia 2010:171). Andrea Andújar (2007) estudia el rol de las mujeres en las protestas que sucedieron en 1996 tras los despidos masivos dispuestos luego de la privatización de las empresas públicas de petróleo y gas natural en la provincia de Neuquén, al sur de Argentina. Las mujeres sostenían que sus maridos, frente a los despidos, se deprimían, morían, abandonaban a sus familias o se volvían un estorbo dentro del hogar; mientras ellas "se tuvieron que volver más fuertes" (2007: 163). Para los obreros despedidos, ser expulsados del aparato productivo alteró rotundamente no sólo su situación económica sino también su posición de género, su rol en tanto proveedores de la subsistencia y reproducción familiar. Por otro lado, la misma autora plantea que, cuando se puso en jaque la supervivencia y el cuidado de los hijos e hijas, las mujeres tuvieron que “salir a resolver el abastecimiento de la vida familiar. En tanto el género ha naturalizado el rol de garantes de la reproducción de la comunidad como interés unívoco de la

<sup>187</sup> La denominación "piquetero" proviene del hecho de que los movimientos de desocupados principalmente tienen como forma de protesta social, la instalación de piquetes en lugares estratégicos, para imposibilitar total o parcialmente la circulación por calles, caminos o rutas.

existencia femenina, las demandas y capacidades de confrontación femenina, en este contexto de desarticulación social, adquirieron un protagonismo disruptivo y conmovedor del orden social vigente” (2007: 163 y 164). Andujar indica que ver a sus “hijos e hijas sin futuro o en la miseria” fue un argumento “esgrimido por todas las mujeres para levantar las barricadas”. Así, todo este proceso puede interpretarse como un proceso de politización de la maternidad (2007: 174). Barrancos (2007) también sostiene que el marco de precariedades de fin de siglo XX en Argentina hizo emerger una nueva subjetividad que presagiaba conductas insospechadas en las mujeres. “La cerrazón del futuro, las llevó a abjurar de los modos canónicos del deber ser femenino y reclamar en el medio de la ruta, zona pública por excelencia” (2007: 311). A su vez, traccionadas por la pérdida de trabajo de los jefes de hogar y por la necesidad de compensar esos ingresos en el núcleo familiar, las mujeres aumentaron su incorporación al mercado laboral (Aldonate, 2015: 27).

En el origen de las organizaciones de desocupados de fines de siglo XX, la presencia de las mujeres ha sido mayoritaria. En este marco, de acuerdo con Florencia Partenio (2005), las mujeres fueron asumiendo distintos roles en los espacios de trabajo comunitario relacionados con actividades reproductivas (comedores, roperos). El rol activo de madre “proveedora” aparece relacionado en el rol pasivo del varón (compañero o marido) desocupado (Partenio, 2005). Para Isabel Rauber (2002), las mujeres piqueteras no se incorporan a la lucha buscando la liberación de la mujer o la igualdad de oportunidades desde una perspectiva de género, no se reconocen a sí mismas como feministas; se incorporan a la lucha a partir del papel que “les toca” cumplir –entienden ellas– porque sus maridos quedan desempleados o abandonan el hogar. Barrancos (2007) sostiene que ha sido importante el lugar de las mujeres también en las fábricas recuperadas<sup>188</sup> por sus trabajadores a partir de 2001 (2007: 314). Para Partenio (2005), la construcción de un discurso político que se articula alrededor de la necesidad de defender la fábrica, en tanto madres, enfatiza la legitimidad de la acción, “ya que cuidar la fábrica es cuidar a sus hijos” (María Inés Fernández Álvarez, 2004: 16). Nuevamente, la

<sup>188</sup> El movimiento de empresas recuperadas es y fue una forma de gestión organizacional en la que los trabajadores dirigen el proceso de producción normalmente luego de un conflicto con la gerencia o su retirada en situación de crisis, especialmente tras la crisis argentina de 2001. En algunas ocasiones es llamada fábrica recuperada ya que son representativas de este movimiento del sector industrial.

responsabilidad del ámbito laboral se entrelaza con la necesidad maternal de “llevar el pan a los hijos”. La participación de las mujeres en las organizaciones y en el proceso de recuperación de las fábricas se convirtió en una fuente de aprendizaje que llevó a las mujeres a problematizar sus concepciones sobre lo que debe ser y hacer una mujer. De esta manera los límites que dividían el espacio público/político y el espacio privado/doméstico, se desdibujaron (Partenio, 2005).

## **5.2 Prácticas y trabajo de cuidado global**

Las prácticas y trabajos que aquí llamo de cuidado global brindan agencia al permitir a las coordinadoras de las actividades estudiadas crear “espacios” en áreas marginalizadas del distrito, intentar valorizarlas como lugar de residencia y de producción artística, construir nuevos escenarios de escucha y tratar de generar fuentes de ingreso alternativas para mujeres. La noción de “compromiso” será central para comprender las nociones émicas de cuidado global como cuidado agentivo. Por otro lado, es importante repetir y advertir sobre la inutilidad de realizar una división tajante entre los universos domésticos y públicos, ya que el dinero, el tiempo y hasta las casas de las coordinadoras y participantes forman parte de sus trabajos de cuidado global.

Una de las formas en que las coordinadoras realizan prácticas agentivas de cuidado global es a través de la creación de lo que émicamente llaman “espacios” en Nueva Ciudad y en la plaza central de La Laguna. Tita, la dentista que forma parte del equipo de médicos comunitarios, creó en 2014 Salud en Movimiento, junto a una obstétrica y una psicóloga. El espacio, como ya se analizó, propone clases de gimnasia para “mujeres del barrio”. Así, ellas se acercan al “espacio”, y las coordinadoras pueden fomentar la prevención en salud y la circulación de información asociada. No hubo una directiva concreta emitida desde el Ministerio Nacional de Salud, si no que, desde la oficina central de Buenos Aires, se aceptó el proyecto que Tita armó con sus compañeras.

Tita reclutó participantes entre sus pacientes, desde su sillón de dentista en el Centro Integrador Comunitario de Nueva Ciudad. Comenzó implorando a la Municipalidad para que pagara un sueldo para una profesora de gimnasia. Hasta que obtuvo una respuesta municipal, llevaba y traía con su auto a la docente (de su casa

al CIC). A veces, cuando la docente no tenía con quién dejar a su bebé, Tita se lo cuidaba en el CIC para que las clases continuaran. Tras meses de gestiones, la Municipalidad se negó de forma explícita a pagar el salario de la docente. Así que Tita se puso el tema al hombro y comenzó a dar las clases de gimnasia ella misma a las vecinas, sin más formación que la de odontóloga.

En el espacio se congregaban cada vez más mujeres, tres veces por semana, a la hora de la siesta, mientras sus hijos estaban en la escuela del *barrio* o corrían a su alrededor en el salón de usos múltiples del CIC. Finalmente, tras la renovada insistencia de Tita, la Municipalidad contrató a otra docente de gimnasia (la primera ya no estaba interesada) que, cada vez que llega fin de año, teme ser despedida, debido a la inestabilidad del compromiso municipal. En esos momentos Tita nuevamente insiste y habla con la Secretaria de Salud o de Deportes del Municipio e intenta “recomponer las cosas”. A veces las personas del Municipio intentan sacar provecho del “espacio” que Tita y sus compañeras llevan adelante con esfuerzo:

Siempre es una lucha por el espacio. Desarrollo Social nos quería meter un taller a la fuerza [a continuación de las clases de Salud en Movimiento] y usando las palabras ‘público cautivo’. [Decían] que las chicas eran un público cautivo. Casi me voy a las manos<sup>189</sup>. Las chicas [participantes] no saben todo lo que nosotras luchamos ese espacio. Es tan desgastante esa parte. No tenemos recursos y no tenemos material pero el grupo está fortalecido.

Para Tita cuidar a la mujeres del barrio implica, por un lado, “crear el espacio”, como ella dice, entendiendo “espacio” émicamente no sólo como el lugar físico donde realizar una determinada actividad, sino también como su dotación de determinados recursos (humanos y materiales) que deben ponerse en práctica de determinadas maneras: con “cuidado”, –no tratando a las participantes como público cautivo o como un “número más” –, y con compromiso –como se desarrollará más adelante. Para Tita cuidar es también utilizar sus propios recursos para comprar los materiales necesarios, para cuidar (literalmente) al bebé de la primera docente que trabajaba *ad honorem* y para evitar que la Municipalidad tome a “las chicas” como “público cautivo”. Tomarlas de “público cautivo” sería que logren aprovechar que las participantes están saliendo o entrando de la actividad de Salud en Movimiento para

<sup>189</sup> Pelearse físicamente.

“enchufarles<sup>190</sup>” alguna charla o evento organizado por una dependencia municipal, consiguiendo garantizar su propia convocatoria. Para Tita, mantener cierta ética en la intervención social del espacio implica no sólo realizar las actividades pautadas por el grupo organizador, sino insistir en conseguir sueldos, promover el diálogo grupal y, también, evitar que la Municipalidad (o cualquier persona ajena al espacio) se aprovechen “de las chicas” (por no dejarles oportunidad de elegir si quedarse o no a una segunda actividad) y del esfuerzo de las coordinadoras (que con trabajo han conseguido la asistencia de varias decenas de participantes en un contexto donde la participación en este tipo de actividades es muy infrecuente). Este cuidado global agentivo implica tanto ciertas prácticas que implican acción como crear, comprar, buscar, insistir; como otras que son el evitamiento de acciones de otros, en pos de cierta ética en la intervención social.

Cronopia, en el mismo CIC que Tita, también está agenciando a través de lo que llamo cuidado global al “crear un espacio” que antes no existía, el de teatro. Para sus compañeras coordinadoras del grupo y para ella hacer posible que el espacio crezca, promoviendo la idea de que todos puedan ser artistas si quieren, inclusive los de Nueva Ciudad, aportar al desarrollo de una identidad positiva del barrio (o hasta “crearla”) “despertar” a la población de Nueva Ciudad y del centro para que se alejen de una vida que busca sólo “consumir y trabajar” y que se “acuerden de soñar”, son todas formas de cuidado global agentivo.

En tercer lugar, Marina, la ingeniera agrónoma y docente rural, desarrolla su capacidad agentiva “creando un espacio” en la plaza central de la ciudad cabecera de La Laguna. Consiguió, junto con sus compañeras, que la feria de huerteras se hiciera allí cada quince días. El dueño de una cadena de verdulerías y varios vecinos notables se quejaron ante el Municipio argumentando que vender verduras a “precio social” (es decir, más barato que en una verdulería) no era una actividad para hacer en la plaza más destacada de la ciudad. Marina y sus compañeras han enfrentado estas posiciones a través de cartas con varias decenas de firmas de respaldo, hablando ante el consejo deliberante y con varios funcionarios. También la

<sup>190</sup> Enchufar es originalmente establecer una conexión eléctrica con un enchufe. En este caso se usa coloquialmente para significar programar una actividad municipal tras la clase de gimnasia y que las participantes no tengan más opción que asistir, al haberles “conectado” dos eventos, sin que puedan actuar con voluntad o libertad para elegir si ir o no a ambos.

Municipalidad ha intentado que la feria compartiera locación con otra llamada Feria Franca o Feria de artesanos, que se realiza en la misma plaza los fines de semana por la tarde. Para evitar esto, Marina y sus colegas debieron explicarle al Municipio que no se pueden vender verduras agroecológicas a media tarde. Esto se debe a que las horticultoras cortan lo cultivado por la noche, el día anterior a feriar, o lo hacen bien temprano en la mañana, el mismo día de la feria. Luego de cosechar, deben llevar los productos desde el campo hasta la plaza central. La producción se echaría a perder si cortaran con el sol del mediodía o a la hora de la siesta. Explicarle al Secretario de producción municipal que la lógica que rige el trabajo agrícola de una pequeña horticultora agroecológica es un esfuerzo destinado a cuidar a las y los trabajadores del campo y, en este punto, implica una capacidad de agencia de cuidado global.

Como ya se ha mencionado, la agencia a partir del cuidado global involucra muchas veces accionar, a tiempo y en forma, no sólo para *hacer* sino para *evitar*. Marina y sus compañeras quieren que, a través de la promoción de la horticultura agroecológica, las familias sigan viviendo en los campos, enfrentado un modelo sojero que las expulsa. Creen que para eso es fundamental la “voluntad” de acción de la mujer, que es para ellas quien “arraiga” la unidad doméstica al medio rural; es decir, quien aferra la familia al campo, por razones afectivas, culturales y económicas. Creen que, en muchos casos, las familias se han mudado a la periferia de la ciudad cabecera debido a la falta de ganas y tesón de las mujeres-madre del grupo familiar por permanecer en el medio rural, y no por el modelo socioeconómico del agronegocio. La soja no trae promesas económicas ni expectativas de mejora a las familias; cierra o fumiga escuelas rurales y es la protagonista de un modelo productivo que promueve que los trabajadores varones terminen viviendo solos en los campos, alejados de su familia, o (en caso de que vivan con su familia) teniendo que trasladarse diariamente desde las periferias urbanas hasta el lugar de trabajo. Según las coordinadoras, en estos contextos la “voluntad” de las mujeres es la que logra orientar las decisiones de residencia familiares. En este marco, el cuidado global agentivo de Marina y sus compañeras implica evitar la mudanza (y la consiguiente separación residencial) de los grupos familiares e intentar, cuando es posible, conseguir tierras para la familias campesinas (hasta ahora sin éxito).

Una tercera manera en que se aprecia la agencia a partir del cuidado global de Marina es a través de la promoción y generación de lo que ella llama “ingreso genuino” para las mujeres:

Me acuerdo siempre el primer día de clase del hijo de Rosa. Él contaba los baldes de zapallitos que cosechaban y todas las comidas que le hacía su mamá. Así, como con mucho orgullo. Y yo le decía: ‘Si le ponés un precio a eso, podrías generar mucha plata. Se los enganchaba<sup>191</sup> por el lado de la plata, ¿viste? Que después terminó siendo así...

El “enganche” de Marina tenía que ver con aprovechaba su doble función de docente de la escuela rural de alternancia, donde vivía una semana al mes con el hijo de Rosa en la escuela. El resto del tiempo, Marina realizaba visitas a la casa familiar, desde su rol docente, para resolver dudas escolares del hijo de Rosa, cuando él no estaba viviendo en la escuela. A la vez, visitaba la casa desde su rol de coordinadora de desarrollo local de las huerteras, junto a técnicas del ministerio de agricultura y trabajadoras sociales. Es decir que Marina tenía una relación fluida y cercana tanto con Rosa como con su hijo. Esta cercanía le permitió a Marina alentar a Rosa para que tuviera algo más que “trabajos no genuinos”, es decir, como empleada doméstica o haciendo tortas para otros. Pudo también conversar con ella acerca de los beneficios de tener cierta independencia productiva vendiendo productos de su huerta. Esta independencia, aunque fuera pequeña e inestable, era prometedora y muy valiosa porque estaría “generada por ella”, provenía de su producción agroecológica. Es clave aclarar que la condición “genuina” del trabajo de huertera es una condición muy valiosa para Marina, no porque represente un sentido de “empoderamiento” de tintes feministas, sino porque es un trabajo portador de autonomía. Marina valora lo que llama “autonomía” y desmerece otros tipos de trabajo como los Rosa u otras huerteras que suelen realizar. Es fundamental destacar esta forma de cuidado global; son enormes los esfuerzos que hicieron Marina y sus compañeras para que las huerteras, que hasta hace poco regalaban el excedente de lo que producían para autoconsumo, consiguieran poner un precio a sus productos y venderlos.

Esta forma de agencia que se acaba de describir implica diálogo, y se relaciona con la argumentación, el convencimiento y otras formas de comunicación.

<sup>191</sup> Cf. nota 33 *engancharse*.

Así, queremos destacar una cuarta forma de cuidado global agentivo que también implica lo que, inicialmente, podría parecer una inactividad: la escucha. Para fortalecer el trabajo del grupo comunitario Marina, Cronopia y Tita fundamentalmente conversan y escuchan a las participantes. Conocen la historia familiar de todas las mujeres que integran sus actividades: conocen los detalles e intrínquilis<sup>192</sup> íntimos relativos a la violencia, las peleas intra-familiares, los relatos de abusos, embarazos no deseados, robos, maltratos y hasta la suerte quienes terminaron en la cárcel. La circulación de estas formas íntimas de información no es simétrica. La escucha que se propone en los espacios comunitarios es, en general, unidireccional e implica el mantenimiento del secreto y un uso “discreto” de la información: posiciona a las coordinadoras como “mujeres-madres-confesoras” de la gente. Esta “escucha” es parte fundamental de su posición de mujeres-madres-cuidadoras. Más allá de un *self-talk* público que se organiza en el marco de las tres actividades que seguí, la escucha a la que hago referencia implica, en general, conversaciones “privadas” entre una participante y una coordinadora, a menudo antes o después de que comience alguna actividad. Donde los hábitos de la confesión ante el cura católico ya no tienen pregnancia, tampoco es usual hablar con un terapeuta o psicoanalista –como sí lo es en ciertos sectores de la capital argentina–, hablar con las coordinadoras es compartir lo “íntimo” con alguien que se siente que no es parte de la familia ni de los amigos cercanos. Así las coordinadoras ostentan un lugar de mucha *cercanía* en la *lejanía*. Ocupar este rol les da poder de convocatoria a las coordinadoras para sus actividades: las participantes suelen sentirse “en deuda” y *cercanas* a ellas. En ese sentido vale recordar que la reciprocidad es el don diferido en el tiempo. Entre el momento en que recibimos el don y el momento en que lo devolvemos nos sentimos en deuda. La deuda ha de entenderse como una declaración moral y no sólo económica. Cuidar, desde un lugar femenino muy clásico, escuchando, les genera también poder, *poder de cuidado*.

Para garantizar y promover estos cuatro tipos de cuidados globales agentivos es central la noción émica de “compromiso”. Cronopia ha adelantado decenas de miles de pesos para pagar un bus de larga distancia para que llevara sesenta personas del grupo de teatro comunitario a Córdoba, en otra provincia, a un festival cultural.

<sup>192</sup> Coloquial para Intención solapada o razón oculta que se entrevé o supone en una persona o en una acción.



La Municipalidad no “lograba” emitir el cheque correspondiente para el pago del bus, como se había acordado, y la concreción del viaje se hubiera esfumado si Cronopia no hubiera puesto el dinero. Ella, sin embargo, no concibió todo esto como un sacrificio. Enfrentar esta situación formaba parte de su “compromiso” con el grupo. En el grupo, sin embargo, pocos se enteraron del episodio.

En el mismo sentido, la utilización de los espacios domésticos de las coordinadoras para trabajar constituye para ellas un “compromiso”. Cronopia recibe a los campesinos a las 7 de la mañana en su casa, en pijama, y sin haber concertado cita previa. Ellos simplemente le tocan la puerta para contarle que se les ha volado el invernáculo con la tormenta de la noche anterior y aprovechan que han venido a la ciudad para hacer un trámite y pasan por su casa para contarle lo que les pasa, lo que les preocupa o para ver cómo puede ayudarlos a solucionar su problema. Otros la buscan porque no saben cómo hacer una factura electrónica o cómo anotarse por internet para pagar los impuestos y jubilaciones en tanto pequeños productores rurales. O porque deben hacer trámites virtuales y no tienen computadora o servicio de internet en los campos donde viven. Cronopia los recibe mate en mano y los ayuda a hacer las gestiones necesarias. Como responsable regional de la Secretaría Nacional de Agricultura Familiar, Cronopia no tiene ningún acuerdo formal para realizar este tipo de servicios de ayuda en su casa, donde se diluyen las fronteras público/privadas. De hecho, hay colegas suyos en otras regiones “que no trabajan así”. Con una mirada rápida sobre la forma de trabajar de Cronopia se diría que la suya es una jornada de trabajo doble o triple, típica en la vida de muchas mujeres que realizan trabajos no remunerados. O que el de Cronopia es un caso de flexibilización laboral donde la jornada no termina nunca, como sucede habitualmente en las condiciones de trabajo neoliberales contemporáneas. Y en parte es así. Pero no se debe sólo a esto.

Como enseña Zelizer (2009), la relación entre la esfera económica y la esfera afectiva es un hecho cotidiano en las prácticas que los sujetos llevan adelante. Sus vidas, que comprenden cantidad de “esferas” distintas, están “conectadas” (Zelizer, 2009: 26). Por otra parte, es digno de resaltar que, en muchas culturas, particularmente las indígenas con estructura de bandas o las tribales, la separación entre lo doméstico y lo público también carece de sentido porque la producción del grupo familiar es simultáneamente pública, económica, y política (Louise Lamphere,

1993:70). Partha Chatterjee (1990) se expresa en el mismo sentido cuando advierte que las sociedades poscoloniales no deben ser analizadas con perspectivas occidentalocéntricas. Diversas antropólogas feministas vienen desde hace décadas debatiendo sobre la separación bipolar entre público y privado, la cual se reproduce en la división dicotómica entre lo doméstico y lo público. Las mujeres han sido simbólicamente recluidas a la esfera de lo doméstico, habiendo esta esfera sido desposeída de su carácter político inherente (Segato, 2016). Siguiendo a Segato (2016: 25), la recuperación de la dimensión política de las actividades desarrolladas históricamente por las mujeres en el ámbito privado (como, por ejemplo, los cuidados y los trabajos de reproducción social), es paso primordial para una recuperación crítica de las dimensiones históricas de la forma femenina de hacer política.

Tal como explica Marc Bessin (2014) el argumento de la “disponibilidad temporal” ha permitido mostrar los límites de la conceptualización cronológica del tiempo. Ésta es inapropiada para describir la experiencia de la actividad de muchas mujeres y su relación con las dimensiones morales. La concepción cronológica y androcéntrica del tiempo no permite concebir la complejidad del trabajo, la interrelación de los tiempos públicos y privados, la movilización de las dimensiones subjetivas y morales en la actividad profesional y la capacidad de comprometerse profesional o colectivamente manteniendo una vigilancia hacia lo “doméstico”. La experiencia temporal de las mujeres implica una doble presencia: Cronopía está presente con su pijama, en su casa, mientras hace gestiones impositivas para campesinos que no forman parte de su círculo cercano. Para observar particularmente su situación, es útil recurrir a la noción de “presencia” de Bessin (2014), que describe los mecanismos de subjetivación del tiempo. Esta concepción permite abordar la naturaleza del “compromiso” en la actividad comunitaria, compromiso que se despliega sobre varios frentes a la vez. Para comprender el compromiso de estos espacios comunitarios, se debe evocar los sentidos de “disponibilidad” y “responsabilidad”, porque constituyen las principales características de la temporalidad de la experiencia de las mujeres en la división social y sexual del trabajo (Bessin, 2014). En la experiencia temporal de muchas mujeres lo público y lo privado se interpenetran e interfieren mutuamente. Es por eso que el autor advierte sobre la limitación metodológica y, por ende, política, de las encuestas sobre el uso

del tiempo (quién hace qué tareas domésticas y por cuánto tiempo, en cada casa) ya que implican una noción de tiempo cuantificable, lineal, dominante, especializado, computable, neutral y monocromático. Esta noción es de un tiempo masculino, de la cultura industrial, que impide restituir la experiencia de aquellos, y sobre todo de aquellas, que se pretende evaluar a través del análisis de las encuestas.

Para el estudio feminista del tiempo las temporalidades son base de los principios del sistema de género, ya que las concepciones del tiempo valorizan o estigmatizan diferentes dominios de la vida y generan desigualdades: se espera de las mujeres –u otros subalternos– una disponibilidad temporal permanente y una inscripción simultánea en espacios-tiempos diferentes: Allí está Cronopia y su piyama frente a los espacios-tiempos del estado y de su familia. Es clave desplegar una segunda dimensión del tiempo para poner de manifiesto una concepción kairológica del tiempo: un tiempo más pragmático de la interacción, de la anticipación y del juicio, que permite comprender la acción que se está haciendo en todas sus dimensiones cualitativas (Bessin, 2014, 2009). Tal como afirma el autor, el buen momento (*kairos*) para reaccionar ante determinada situación no suele coincidir con el tiempo programado de manera anticipada (del *chronos* androcéntrico). El *kairos* es fruto de un juicio situado que tiene en cuenta a las y los protagonistas, a las normas y los valores involucrados, así como a las consecuencias que una acción implica en diferentes niveles. El cuidado entendido como agencia implica compromiso y éste también implica *kairos*, un tiempo con dimensiones morales. Está más cerca de la táctica que de la estrategia, del tacto y de la astucia que de la programación y la imposición. Como indica Bessin (2014, 2009), una temporalidad basada en la relación con otros incorpora las competencias supuestamente “femeninas”, sobre todo aquellas de la anticipación y la responsabilidad.

En línea con la hipótesis central de esta tesis, que la capacidad de agencia femenina puede ampliarse y suceder dentro de un contexto políticamente conservador, propongo comprender que el tiempo kairológico no es *sólo* tiempo de opresión para quienes cuidan, si no que ofrece una potencialidad agentiva. Cronopia realiza cuida a los campesinos dentro de un contexto social que los expulsa. Los cuida al recibirlos en piyama, desde *su* casa, con *su* conexión a internet, en *su* tiempo supuestamente doméstico. Otros análisis sólo leerían opresión (Molyneux, 1979) o precarización y flexibilización de su trabajo (Falquet, 2007) de agente estatal. Lo

mismo podría decirse sobre cómo usa *su* dinero para las actividades del grupo de teatro comunitario. No niego que su situación pueda ser leída como una situación precarizada o flexibilizada, pero intento, sobre todo, matizar este tipo de lecturas porque impiden considerar la agencia potencial de esta situación de compromiso y disponibilidad. Leer esta disponibilidad simplemente como una opresión de los “deberes femeninos”, impide comprender que el *poder del cuidado* tiene también sus temporalidades particulares.

Asimismo, el espacio doméstico es un espacio de “compromiso” habilitador de agencia. Las casas de las coordinadoras no son simplemente lugares donde organizar actividades de coordinación, gestión o información de los participantes; también se constituyen como albergues temporarios para jóvenes menores de edad de los que el Estado municipal no se ocupa.

Carlitos tenía 15 años y su madre lo había echado de su casa, en Nueva Ciudad. Hacía unos años él se había escapado a la Capital y había terminado internado en un tétrico hospital psiquiátrico público para menores. Cuando logró regresar a La Laguna, repartía su tiempo entre el grupo de teatro comunitario, la escuela (de la que se escapaba a menudo), algunos robos menores a sus vecinos y su vida hogareña junto a su madre y su hermano, repleta de violencias. Cuando la madre lo expulsa de la casa, cayó implorando refugio en la casa de Luna, coordinadora del grupo de teatro. Ella lo albergó todo un fin de semana y lo acompañó junto a Silvina durante algunos días. Ambas llamaron a la sección de la Municipalidad encargada de los menores de edad y de su protección, y los empleados responsables les pidieron “el favor” que lo cuidaran y lo albergaran durante el fin de semana. El vínculo afectivo de las dos mujeres con Carlitos y su sentido del compromiso con el grupo de teatro las hizo aceptar el pedido de los agentes municipales.

Al observar el trabajo de cuidado de las coordinadoras se puede, por un lado, recurrir al concepto que Arlie Hochschild (1983) denominó “trabajo emocional”, que pretende dar cuenta del *management* emocional que requieren y ponen en juego muchos tipos de trabajo, así como el desgaste emocional al que se ven sometidos esas trabajadoras y esos trabajadores. El manejo de este tipo de habilidades emocionales está asociado, nuevamente, a los universos femeninos, y suele ser difícil o imposible de asumir por los varones con masculinidades hegemónicas. El trabajo emocional hace que la mujer realce a su “buena muchacha”, evoca sentimientos que

hacen que su despliegue “agradable” parezca natural, y borra la evidencia de los esfuerzos exigidos. Sin embargo, si se piensa que Luna y Silvina albergaron a Carlitos no sólo como una forma obediente y pasiva de responder a un mandato de trabajo emocional, sino recurriendo a su propia agencia de cuidado global (su compromiso y sentimientos para con los *barrios*) se sale de la perspectiva que las representa como víctimas pasivas, para representarlas como mujeres con capacidad de agencia, que actúan de acuerdo a deseos y deberes morales histórica y situacionalmente construidos.

En cuarto lugar, se puede notar que sucede algo similar con el hospedaje en la casa de las coordinadoras de forasteros que van a La Laguna “a colaborar” con los grupos estudiados. De hecho, en mi tarea de etnógrafa, yo misma fui albergada por largas temporadas, en cierta medida como muestra de “compromiso” por parte de las coordinadoras con sus propias actividades que yo, en este caso, investigaba. Como si este estudio pudiera de alguna forma beneficiar a los grupos, ellas me albergaron como muestra de agradecimiento “comprometido”. La noción de “compromiso”, concebido en términos sacrificiales, también genera un sentido de “deuda”, e integra todo un sistema de dones y contra-dones.

Un lunes, Tita se reúne con sus colegas médicas hasta las 2 de la mañana. Se juntan en su casa para planificar talleres comunitarios en escuelas o el festejo del día de la mujer en el CIC. Los hijos de todas revolotean a su alrededor. Sus parejas han captado que su energía no se concentra sólo en lo doméstico, ni siquiera cuando están en sus casas. Las ven como personas “comprometidas”.

Marina organiza reuniones entre coordinadoras y horticultoras en el living de su casa. Su hija juega con tierra en el patio junto a los hijos de las huerteras, mientras ellas hablan de precios y del reparto de nuevas herramientas que llegarán a partir de un subsidio ganado y que Cronopia gestionó. La idea de “poner la casa” se concibe como inevitable, pero no como algo natural o esperable. Las trabajadoras sociales de la Municipalidad, según las participantes, muchas veces ni están en sus oficinas en sus horarios de trabajo. Las coordinadoras de las actividades que seguí no tienen oficina y “ponen su casa”. Aunque las participantes en general no conocen la cotidianidad de las maniobras que las coordinadoras hacen en sus universos domésticos para llevar adelante las actividades comunitarias, sí perciben ciertos rasgos de excepcionalidad en Tita, Cronopia, Marina, Luna o Silvina. Esa

excepcionalidad tiene que ver con que “ponen todo por la gente” y les brinda poder de convocatoria, de cuidado, de poder agentivo.

Sin embargo, para los colegas de las coordinadoras, es decir, para otros médicos, otras profesoras de arte de Nueva Ciudad o para las ingenieras agrónomas y docentes rurales que trabajan cerca suyo, ellas “hacen demasiado”. Tita me explica: “Los colegas me ven como un bicho raro<sup>193</sup>. Como que le ponemos demasiada pila<sup>194</sup> [a las actividades]. ‘Son boludas<sup>195</sup> [dicen por nosotras], ¿cómo van a hacer tanto? Y es verdad. Pero no nos sale de otra manera”. De acuerdo a estas expresiones se denota que la actividad es vivida como algo que no puede ser de otra forma; a pesar de que sus colegas profesionales (y también algunos vecinos) parezcan no reconocer sus logros o no necesitar de sus esfuerzos cotidianos.

Como ya se mencionó, algunas personas del *barrio* y del *pueblo* creen que las coordinadoras son “vagas”. Respecto de las médicas, por ejemplo, se cree que “un médico de verdad no anda dando charlas o tallercitos por ahí”; es decir que la circulación de la información no es leída como una práctica “útil”. Aún hoy, Tita recuerda una pelea que tuvo con una paciente con la que se cruzó un día, haciendo una actividad de prevención: “Eh, pero esto no es atender”, le dijo, connotando que su actividad poco valía. El “compromiso” relativo al cuidado global implica estigmatizaciones sociales de menosprecio hacia quienes hacen más de lo que se les exige o cosas diferentes de las que se espera.

Para las coordinadoras que esta tesis estudia el compromiso está relacionado con nociones de inevitabilidad, con un universo afectivo que las compromete, más allá de los parámetros esperables para sus prácticas. En ese sentido, no bastaría con ser médico comunitario, participar de un grupo de teatro o de la promoción hortícola para estar implicado en prácticas de cuidado global, en el sentido que aquí se describe. Ciertos valores morales asociados al cuidado global, vivido como un cuidado “inevitable”, no son valores universales, ni siquiera para quienes ocupan formalmente puestos similares o idénticos: Tita explicó con desprecio: “Hay personas que están en el programa [de médicos comunitarios] y les calienta tres carajos [no les importa] y no hacen una mierda por la comunidad”.

<sup>193</sup> Persona rara.

<sup>194</sup> Energía.

<sup>195</sup> Tontas.

Para Tita, Cronopia y Marina lo que hacen es “mucho más que un trabajo”: no sólo sienten deberes y obligaciones, sino que pueden sentirse cómodas y relajadas en los bordes de la ciudad, en las áreas periféricas y marginalizadas. Es allí donde manifiestan su “compromiso” y “son ellas”, se sienten “auténticas” por poder ejercer prácticas de cuidado global. El par trabajo/compromiso pone de relieve la relación entre compromiso moral y los cuidados. Por otra parte, por las expectativas de género asociadas con lo “naturalmente femenino”, las enaltece como sujetos que se basan en premisas supuestamente desinteresadas.

El cuidado global de las coordinadoras para con los barrios periurbanos y los campos es una extensión de ciertas prácticas familistas de ciertas agencias del Estado o de organizaciones de la sociedad civil: el límite entre lo público y lo privado/doméstico es difuso. ¿Cuán doméstica es la casa de Luna cuando Carlitos del grupo de teatro duerme ahí? ¿Cuán doméstico es el pijama de Cronopia con el que recibe a los campesinos al alba? Lo personal y doméstico aquí también son políticos.

Las prácticas y discursos de las coordinadoras están basados en las prácticas educativas, de cuidado y en formas y expresiones que buscan “despertar a todos”. Con estas herramientas pujan por ejercer un cuidado especializado de los más “desprotegidos” o de “toda la sociedad”, y lo buscan en tanto “mujeres”. Así, desde una visión émica que asocia “mujer” a “madre”, y “madre” a “cuidados”, las coordinadoras pueden responder y agenciar frente a la estigmatización y a las visiones tradicionales de la producción agropecuaria y de la salud hegemónicas. En tanto “mujeres” tienen permitido socialmente realizar trabajos que no son “de verdad”, en cada área: ser huerteras agroecológicas y ser gestoras de modelos de salud alternativos. De todo esto deriva que las acusaciones sobre las coordinadoras y las participantes de los espacios comunitarios de La Laguna (que son “locas”, que “pierden la vergüenza”) pierden fuerza o, al menos, tienen un sentido denigratorio moderado o parcial. Su “locura” está reflejada en sus apelativos: la “dentista que le ve la boca a los negros<sup>196</sup>”, “la que hace malabares con los villeros<sup>197</sup> y no se depila”, “la zapatista<sup>198</sup> que siempre se queja”, la que “curra con esas que dicen que venden

<sup>196</sup>Negro es una palabra denigratoria con fuerte polisemia en Argentina. Su sentido no es para nada idéntico al de Francia o Estados Unidos, por ejemplo. Para ampliar esta cuestión ver Frigerio, 2009.

<sup>197</sup> Cf. villero nota 54.

<sup>198</sup>Término que comenzó a utilizarse para referirse Cronopia, luego de que viajara a México y comenzará a localmente a difundir las ideas del movimiento zapatista. Luego fue utilizado como una

de su huerta”, la ingeniera agrónoma “loca”. Su “locura” es fuente de agenciamiento: en tanto mujeres pueden “hacer pavadas” y no tener “trabajos de verdad”.

Para seguir analizando los límites, más o menos estrechos, entre “público” y “privado”, es importante analizar el valor social del “trabajo”, considerando que es una práctica fundamental del espacio tradicionalmente “público”, donde los límites publico/privado se manifiestan, para endurecerse o borrarse, dependiendo el contexto sociocultural. En La Laguna, como en toda la pampa húmeda, hay una creencia extendida de que “el campo” *da* trabajo y por eso la población debe estar agradecida con él. Se cree que una entidad/espacio abstracto, “el campo”, *da* trabajo, sin nombres ni apellidos de personas ni empresas y de eso depende la fuente laboral de una comunidad. La esperanza o el agradecimiento que de tal creencia se derivan despersonalizan, precisamente, el centro del poder económico y laboral (“el campo”).

Nuria, una integrante del grupo de teatro, me explicó, “si no te ven con una pala, no estás trabajando”. Según esta lógica, sólo es digno quien se “esfuerza” y “trabaja” y no quien “no trabaja” y “protesta”. Digno es quien está con la ciencia y el progreso (dígase “glifosato”, por ejemplo), quien no “vuelve atrás” siendo un *jipi* o un huertero agroecológico. Precisamente por esto, esta idea del “campo” no se asocia con la horticultura. Campo es: soja, trigo, carne y leche. Todo lo que rodea eso es “trabajo de verdad”, trabajo que implica, en muchos casos, el uso de la fuerza física y/o abundantes réditos económicos, trabajo asociado con la masculinidad hegemónica. Federico, uno de los “medio putos” que presenté en el capítulo anterior explicó esto claramente:

El barrio pobre también considera que su tiempo es de trabajar y traer guita como pueda. Lo otro es de vago. Lo que no es trabajo pesado o empresario o chacarero, todo eso se denota. El trabajo pesado también es denostado. Todo lo otro también es denostado. Tu lugar es laburar, no es perdiendo tiempo haciendo pavadas. En cambio la mujer sí puede.

En las expresiones de Federico podemos entrever varias creencias superpuestas: que se debe trabajar sí o sí; que se debe trabajar preferentemente con la fuerza o dentro de estructuras con fuerza (empresas); que el trabajo pesado se desprecia, probablemente por pertenecer tradicionalmente a sectores laborales con

---

categoría acusatoria que implicaba “persona sediciosa”, sin tener conocimiento particular acerca del movimiento zapatista.



remuneraciones bajas; que sólo las mujeres pueden hacer “pavadas”, es decir, cosas por fuera de lo que se considera localmente como “trabajo”.

En otros casos etnográficos ya se observó cómo los hombres suelen tener “trabajos” y las mujeres que suelen “ayudar” (de Heredia, 2003; Sherman, 2009). Pero la división de trabajo productivo y trabajo reproductivo de cuidado no es objetiva sino social e histórica; la realización de un trabajo como la horticultura (destinada a la venta, que implica la utilización de fuerza física “ruda”) no se considera un “trabajo de verdad”. A lo sumo, se considera un complemento del ingreso “principal”, capaz de brindar dinero apenas suficiente para “comprarse una atención a sí misma”, el lujo de comerse un helado tras la feria de los sábados, es decir, representa una simple “ayuda”. Esta desjerarquización del trabajo hortícola se debe a que se lo considera femenino, como las intervenciones sociales artísticas o la prevención sanitaria pública: actividades que no dan tantos réditos económicos ni simbólicos. En esta tesis, sin embargo, se muestra que tal desvalorización sucede *en simultáneo* con el desarrollo de un poder agentivo, de convocatoria, de cierta carga moral positiva (donde las mujeres tienen mayor fortaleza ética que los hombres), de cuidado, de proyecto político propio; aunque todos esos aspectos estén basados en repertorios de género tradicionales. El mandato de masculinidad rigidece la capacidad de agencia de las identidades masculinas. Las “pavadas” y los trabajos que no son “de verdad”, como los de cuidado global, dan margen de acción y capacidad agentiva.

Como ya dijo Rosaldo (1980: 400), el lugar de las mujeres en la vida social no es en ningún sentido un producto de las cosas que hacen, sino un producto del significado que sus actividades adquieren en sus interacciones sociales. Y los significados que otorgan a las actividades de sus vidas son asuntos que sólo podemos aprehender a través del análisis de las relaciones que ellas entablan, los contextos sociales que crean (junto con los varones) y dentro de los cuales son definidas. De esta forma, ser *productoras de pavadas*, de *no-trabajos* es fuente de agencia. La invisibilización y depreciación de los trabajos de *cuidado de amplio espectro* dan a las mujeres margen de maniobra en este contexto conservador.

Con todo, y retomando el comienzo de este apartado: podemos observar que esta concepción generizada del trabajo en un ámbito rural, donde la mujer es excluida de lo que se considera socialmente “trabajo en serio”, implica en muchos

casos una fusión de lo público y privado para ellas: sus actividades públicas son leídas, deformadas y a la fuerza, como actividades privadas, como “pavadas” del carácter.

Por otra parte, es digno de recordar que el hecho de que todas las coordinadoras sean mujeres no debe sorprendernos ya que históricamente se ha desarrollado un proceso de feminización de las intervenciones sociales en Argentina<sup>199</sup>. En la próxima sección describiré el cuidado verde, como el tercero de los tipos de cuidados que las mujeres agencian durante el desarrollo de sus actividades desde y para la comunidad.

### **5.3 Prácticas y trabajo de cuidado verde**

En las secciones anteriores se presentaron otras prácticas y trabajos de cuidado agentivos –cuidado de los hijos y cuidado global–. En este apartado me centraré en la capacidad agentiva relativa a las prácticas y trabajo de cuidado del medioambiente, a los que denomino “cuidado verde”. Estos implican un poder de transformación y cuidado del medioambiente en relación con la no utilización de agrotóxicos en la producción hortícola, por lo que referirán a las observaciones realizadas puntualmente respecto del grupo de promoción de la horticultura agroecológica de La Laguna. Se describirán dos tipos de cuidado verde: uno pragmático-afectivo, ejercido por quienes trabajan la tierra, y otro llamado cuidado ideológico-intensivo, ejercido por quienes organizan o promueven actividades de información o concientización pero que no ponen personalmente las “manos en el barro”.

Comenzaré por presentar y analizar las prácticas y el trabajo de cuidado verde que llamo pragmático-afectivas y que es ejercido por las huerteras. Micaela, que ya fue presentada en el primer tipo de cuidado agentivo analizado en este capítulo (el cuidado de los hijos), es una pequeña horticultora que produce agroecológicamente en un pueblo de 2.000 habitantes del distrito. Suele publicar en redes sociales fotos de sus lechugas y tomates como si fueran fotos de sus hijos. Publicó una foto muy

<sup>199</sup> Cf. Estela Grassi, 1989; Saúl Karsz, 2007; Eduardo Cifardo, 1990; Canela Gavrila, 2015; Marina Becerra, 2011; Barrancos, 2007; Lucía Lionetti, 2006; Graciela Queirolo, 2016; Karina Felitti, 2011; Queirolo, 2016 y Gavrila, 2015

significativa donde tiene aupa una calabaza anco de 6 kilos, la sostiene como si fuera un bebé. Los tamaños y pesos cuantiosos de sus verduras la hacen sentir orgullosa y los consigna cuantas veces puede. El curso mensual de capacitación hortícola que Marina y Cronopia organizaron en La Laguna, junto al Ministerio de Agroindustria de la provincia Buenos Aires, reunió a varias decenas de productoras y productores de la región. En paralelo al dictado presencial del curso, se armó un grupo cerrado en WhatsApp donde Micaela comparte también las fotos de su producción para unas ochenta personas, entre estudiantes y docentes. Quienes conforman el grupo conocen los desafíos de producir agroecológicamente rodeados de campos de soja fumigados: todos los bichos huyen de la soja y terminan en sus invernaderos y huertas a cielo abierto, escapando de los químicos asesinos. Los huerteros y huerteras, claro, no tiran tóxicos y combaten los bichos con fórmulas “naturales”, lo que implica mucho trabajo manual basado en la observación cotidiana y la paciencia. Esta dedicación profundiza una relación afectiva entre quienes producen y sus verduras y la tierra. Es un vínculo de intimidad y tiempo entre humanos y no humanos, que no experimentan los productores de la agricultura convencional. No hay vínculo afectivo en los trabajos mediados por químicos, tecnología de punta y prácticas repetitivas. Es por eso que, a veces, a Micaela le dan ganas de llorar al ver a su huerto vacío. No le resulta fácil transformar lo íntimo en mercancía: “Me cuesta cortar las lechugas que coseché [para vender]. Me da mucha tristeza ver mi surco vacío [tras haber cosechado y vendido en la feria].”.

A pesar de este sentimiento de desazón, a Micaela la alienta cultivar la relación con sus clientes de la feria. Recibir el reconocimiento y el agradecimiento de quienes consumen sus verduras, por su calidad “saludable”, también la reconforta y le genera orgullo.

Una clienta me pregunta cómo saber si está comprando [algo] sano. ‘Yo le voy a mostrar’, le digo. Y le muestro los agujeros de la lechuga. ‘Si no tuviera agujeros, no sería sano’, le dije. A la otra semana me pidió lechuga con agujeros.

Los “agujeros” son un signo de que la verdura es saludable porque ha sido atacada por pequeñas plagas, ya que el huerto no recibió químicos. Así se revierte el razonamiento hegemónico que lleva a pensar que las hortalizas o frutas más “bellas” son las más brillantes, de aspecto más perfecto o con colores uniformes. Para

Micaela y para su clienta, las verduras y frutas más “feas” y agujereadas son las más sanas, las que tienen más “gusto”; todo es evidencia de lo “natural” del proceso de producción. Las condiciones estéticas, es decir, el aspecto de la producción hortícola tienen una gran importancia en el mundo agroecológico; evaluar esas condiciones implica un criterio moral y una capacidad agentiva de cuidado verde. Agenciar cuidado verde manifiesta un conocimiento, el de saber y poder producir de manera autónoma, y hacerlo de manera “sana”: para uno, para sus hijos (como se mostró en el primer apartado) y para el resto de la comunidad.

Por otro lado, tras las capacitaciones que Cronopia y sus compañeras organizaron y a partir de sus lecturas por internet, Micaela y sus colegas de la feria empezaron a considerar que las verduras que no fueron plantadas por ellas mismas, no son confiables. Micaela recuerda especialmente un video que le mostraron en una de las sesiones de la capacitación hortícola anual que se hizo en la escuela rural. El video fue realizado por una organización internacional llamada Veterinarios sin Fronteras. En el video dos hombres disfrazados paródicamente de tomates tienen una cita en un bar. Uno es un tomate transgénico y otro es un tomate “natural” (su atuendo luce desprolijo). El segundo tomate se llama “Mauricio” y el tomate modificado genéticamente se llama “K-44”. Mauricio le halaga, en tono seductor, la calcomanía que K-44 tiene pegada. Éste trata a Mauricio con bastante descortesía y le dice que se esperaba otra cosa, que “por el chat parecía diferente”, aludiendo a su “mal aspecto”. El mozo del bar les pregunta qué desean tomar y el K-44 pide la carta de herbicidas. Mauricio le pregunta si son ricos y el otro dice que no, pero que le dejan un cutis impecable. El primero pide estiércol y, como no hay, se contenta con un vaso de agua. K-44 le dice despreciativo a Mauricio que huele a tomate, que oler es “de pobres” y Mauricio, sorprendido, le pregunta a que huele él. K-44 responde muy orgulloso que él no huele a nada. Mauricio tiene un mes de edad y K-44 continúa con su destrato diciendo que él es mucho más joven y tiene la mitad. K-44 dice que de mayor quiere ser ketchup; su pretendiente explica que quiere ser parte de un plato tradicional de cocina española porque nació en una huerta de un pueblo. A K-44 lo crió un ejecutivo y lo hizo “crecer y crecer para ponerse grande cuanto antes”; cada cierto tiempo le echaban plaguicidas y herbicidas “para protegerlo y ser estéticamente hermoso, para tener éxito en el agronegocio”. A Mauricio lo crió una campesina; K-44 no sabe ni qué es una campesina. El idilio se termina cuando

Mauricio se da cuenta de que K-44, a pesar de su “buen” aspecto, no “sabe a nada” y el segundo, a pesar de su desprecio inicial, se queda abandonado y solo, suspirando por el “gusto” del tomate natural.

El video, que a través de la humanización de los tomates refiere la diferencia enorme entre los destinos y los orígenes de cada uno, causó un gran impacto formativo y de concientización en las horticultoras agroecológicas de La Laguna. Micaela explica que le “abrió la cabeza: fue como un abre aguas. Antes te regalaban un choclo [y decías] ‘sí’; ahora, ‘no gracias’. Es ahora la conciencia”. La “conciencia” se describe como un impacto que marca un antes y un después. Y vino de la mano de la capacitación hortícola organizada por Cronopia y sus colegas y llegó para modificar, inicialmente, las percepciones sensoriales (los sentidos de gusto y asco) y, luego, los significados asociados a lo “bello” y lo “bueno” o lo “sano”. Sólo en un tercer lugar –y no siempre– esos sentidos se acercan a perspectivas “ideológicas” acerca de la agroecología o del modelo del agronegocio como las que detentan las coordinadoras. Lo que sí especialmente modifica la agencia a partir del cuidado verde pragmático-afectivo son los deseos, las visiones y las praxis cotidianas y las relaciones entre humanos y no humanos asociadas a ellos. Aquí no quiero dejar dudas: no hay desvalorización en mi planteo: tener una posición pragmático-afectiva al modelo de producción imperante no es *menos* que hacer una crítica que llamo ideológica a esa manera de producir. Aunque la división occidental cuerpo/mente lleve inicialmente a pensar que hay una mayor jerarquía de lo ideológico por sobre lo pragmático-afectivo, desde esta tesis apelo a superar tal dicotomía que ya muchos han mostrado que es ridícula (Tim Ingold, 1998).

En línea con los sentidos pragmático-afectivos del cuidado verde también puede mencionarse la manera en que los profesores y ponentes les transmiten los contenidos a las huerteras y a sus compañeros productores en las capacitaciones. Roberto, un ingeniero agrónomo y docente regular a cargo de las capacitaciones que seguí etnográficamente, que viaja por toda la provincia de Buenos Aires a capacitar y controlar las producciones de agricultores familiares, en una de sus clases dice:

El cariño y mimo<sup>200</sup> a las plantas es fundamental. Como cuando somos chicos; necesitamos mimos y alimento. Si no, [lo que plantamos] sale flaquito y cohibido. Si

<sup>200</sup> Cariño, halago, demostración de ternura.

pongo dos plantines de tomate muy cerca es como que ponga un plato de comida para dos niños: sale una planta débil (...) El plantín, si no se trasplanta [a un espacio más amplio] es como una adolescente [a la] que le seguís dando papilla: crece añiñada. Si sos un productor maltratador, Don<sup>201</sup> Pimiento habla de cómo lo cuidaste (...) Cuando hay humedad, nos molestan el pie y las piernas. Para las plantas es igual. Cuando hay humedad, tienen estrés. (...) Hay tomates que en un mes, mes y medio, ya son señoritas<sup>202</sup>, ya maduraron (...) Cuando hace frío, ponete un poncho o dos. Es sensible al frío. Cubrilo con silobolsa (...) Hay uno en la familia con leucemia. El de la leucemia es mi planta de tomate, la planta sensible (...) La vaquita [de San Antonio] en estado joven es como nosotros de adolescentes cuando abríamos la heladera (...) Se ven abortos de flores.

A partir de las explicaciones de Roberto vemos cómo no sólo Micaela y sus compañeras humanizan a los no-humanos en sus prácticas; sus docentes les hablan en el mismo sentido, afectivizando el lenguaje de la horticultura. Las verduras son “niñas” y “adolescentes” a quienes “cuidar”, “mimar” y “abrigar”, necesitan alimento y espacio y pueden resultar “maltratadas” si no se cuidan bien. Las capacitaciones proponen acercamientos ontológicos específicos entre seres humanos y productos de la tierra antropomorfizados.

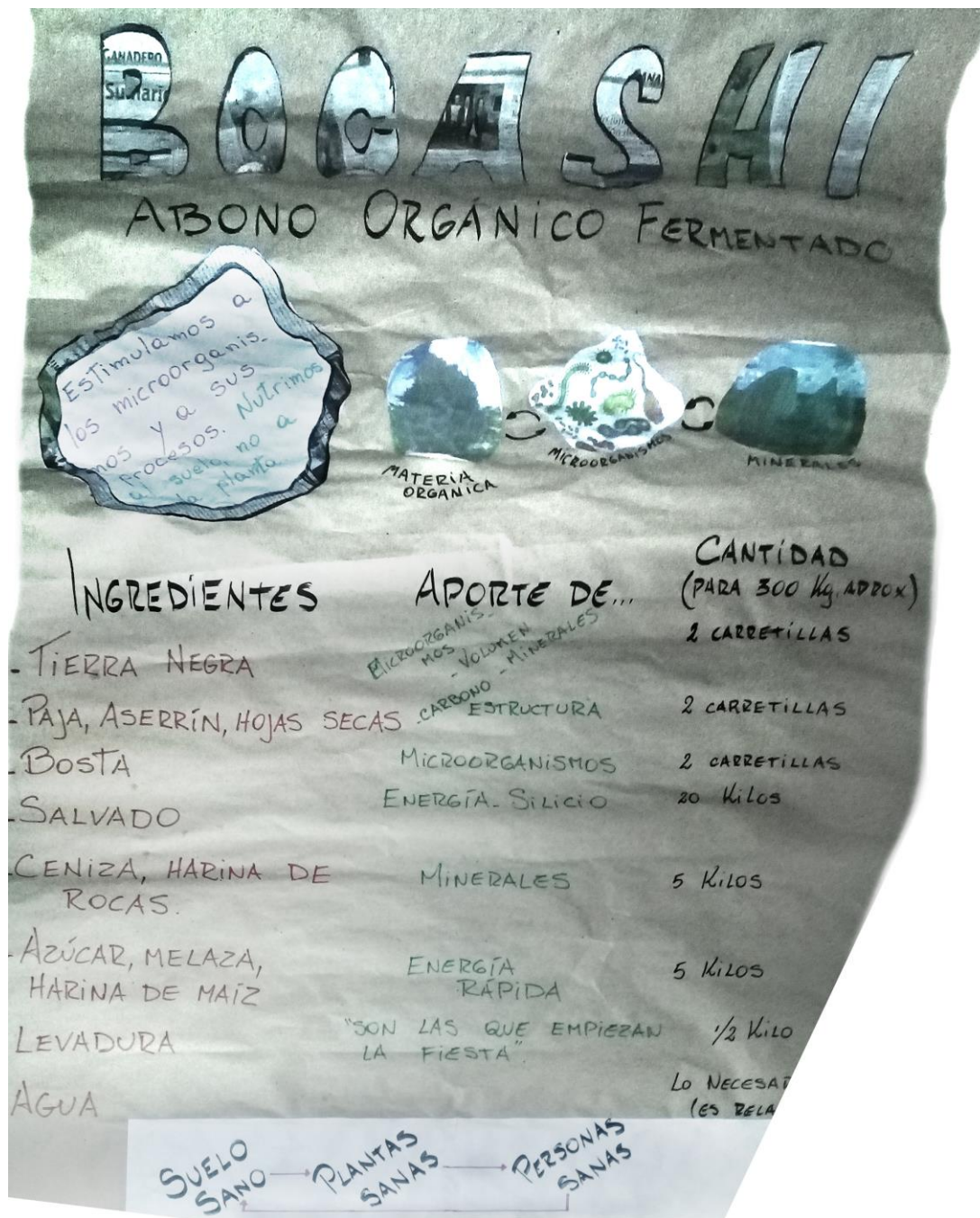
En línea con lo planteado por esta tesis, Hans Harbers (2010) señala que el *care* puede estar firmemente relacionado con la actividad económica, ya que la economía *es* cuidado: obtención, organización y distribución de recursos. Sin embargo, los animales, para Harbers, y las plantas y la tierra, para esta tesis, no solamente son un medio, un instrumento, sino un fin en sí mismo. Quien cuida y el cuidado que ejerce valen por su relación mutua. Y esa relación se ve afectada por lo que empieza a ser percibido por las horticultoras capacitadas como un peligro: el uso de agrotóxicos como el glifosato. Esto comienza a traer ciertos problemas de convivencia cuando la gran mayoría de las horticultoras produce de forma agroecológica en terrenos cedidos por los patrones de sus maridos, que son peones o puesteros rurales de campos de soja. Estelita notó: “Una vez que pasa el avión, te arruina la huerta”. Por eso le propuso conversar (“como algo personal”) al ingeniero agrónomo que trabaja para el patrón de su esposo y, desde entonces, el avión fumigador comenzó a realizar sus vuelos lejos de su casa. A partir de la información que obtuvo en las capacitaciones y en sus propias lecturas comenzó a estar muy atenta al glifosato y, cuando está por pasar el avión, Estelita “hasta entra al perro” a

<sup>201</sup> El señor.

<sup>202</sup> Término de cortesía que se aplica a la mujer soltera. En este caso específico implica una mujer joven que ya menstruó.

la casa. Se indigna con firmeza, aun con su voz y maneras suaves: “La plata de los dueños pasa por alto los derechos de las personas. Me callo, los escucho. Los dejo que hablen porque no quiero afectar el trabajo de mi marido”. Sin embargo, aclara, a los patrones de su marido no les gusta a lo que ella hace: “Ellos son [de usar] químicos y yo en la feria digo de mis verduras: ‘ [Tienen] cero fertilizantes y [están] recién cosechadas”’.

Frente a visiones más científicas o “ideológicas” de la agroecología, “en contra” del modelo dominante como sostienen Goulet *et al* (2014), de las coordinadoras (y que presentaré en la próxima sección) las huerteras ponen en primer plano el lenguaje del cuidado verde pragmático-afectivo para justificar su adhesión agentiva a prácticas agroecológicas.



**Fig. 13.** Receta para hacer abono orgánico fermentado, escrita sobre un afiche y pegada sobre la pared de la escuela rural en una capacitación para horticultores. Fuente: Johana Kunin.

### 5.3.1 El trabajo con los estudiantes como cuidado verde ideológico-intensivo

A partir del caso de Marina, la coordinadora docente rural de las huerteras, se puede observar otro tipo de prácticas y trabajo de cuidado verde: el cuidado ideológico. Marina recuerda la cátedra muy minoritaria en donde comenzó a



escuchar hablar sobre agroecología. Corrían los primeros años de la década del 2000 y ella estudiaba para ser ingeniera agrónoma en la universidad pública de La Plata. El resto de las cátedras la preparaban para el “mundo del trabajo”, relativo a la producción convencional de cereales, basada en la biotecnología, es decir, en la modificación genética de los cultivos, la aplicación de herbicidas importados y el uso de la siembra directa. Los agroecólogos la sorprendieron hablándole desde otra perspectiva. Al principio, ella los escuchaba con cierta curiosidad, pero sin tomarlos muy en serio. A su regreso a La Laguna, tenía planeado ayudar a su padre a gestionar y producir su propiedad, para lo que creía que no necesitaba de ese tipo de enfoques agroecológicos. Sin embargo, al regresar, eligió comenzar a trabajar como docente en la escuela secundaria rural de alternancia, donde los alumnos vivían con los docentes una semana entera en la institución y volvían a sus casas dos semanas, para poner en práctica lo aprendido. Muchos de los hijos de las huerteras son o han sido sus estudiantes. Así, Marina convocó a sus madres para impulsar los proyectos de “desarrollo local” que organiza la escuela.

Sus alumnos, casi todos hijos de peones rurales que vivían en campos o muy cerca de fronteras con los campos, convivían cotidianamente con los agrotóxicos con los que sus padres fumigaban o utilizaban directa o indirectamente. Como las unidades familiares se encontraban en las unidades productivas, toda la familia respiraba los químicos que se echaban para una soja cada vez más valiosa en el mercado de *commodities*. Los campamentos sanitarios (Verzeñassi, 2014) y otros dispositivos científicos nacionales o internacionales comenzaron a denunciar que los inocentes abrazos de los padres a sus hijos al volver de trabajar con sus ropas de labranza o el hecho de que éstas se lavaran junto a las del resto de su familia era un factor de riesgo para las comunidades rurales. Marina comenzó a poner el tema sobre la mesa en la sala de profesores de la escuela rural y en las reuniones del consejo escolar que unía a padres y docentes. Para la gran mayoría, Marina era una “loca” y no veían, ni ven hoy, motivos para criticar al “campo” que “da trabajo”. Ella desde sus módulos como docente hace “desarrollo rural” promoviendo la feria y organizando el curso de capacitación para las huerteras en la escuela. Sin embargo, la gran mayoría de sus colegas en la escuela la denigra y la desvaloriza por no valorizar las prácticas productivas en torno a la soja del “campo” que “da trabajo”.

En 2017 Marina le pidió a un médico organizador de los campamentos sanitarios de la Universidad Nacional de Rosario, a un químico especialista en estadística (investigador y militante ambientalista local conocedor de la agroindustria) y a mí, como antropóloga, mientras etnografiaba La Laguna, que la ayudáramos a pensar la situación de los alumnos de la escuela rural y de sus familias respecto a los agrotóxicos.

El estadístico estuvo a cargo de pensar la parte cuantitativa de la investigación, que realizamos mediante encuesta. Los resultados indicaron que los estudiantes tienen una alta exposición a pesticidas. Un 75%, 97% y 80% de los alumnos estuvo alguna vez cerca de bidones con pesticida, mochilas y/o mosquito fumigador (pulverizadoras autopropulsadas); respectivamente. Es decir, una gran mayoría ha estado cerca y conoce estos elementos. Un 72% y un 38% de los alumnos varones ha utilizado mochilas y mosquitos fumigadores, respectivamente. Aproximadamente el 50% de las viviendas de los alumnos fueron fumigadas a menos de 100 metros por equipos terrestres y a menos de 500 metros por aviones<sup>203</sup>. Para completar, un 28% tiene un familiar directo que trabaja con un equipo fumigador. Un 8%, 30% y 22% contestaron que habían tenido problemas de salud ellos mismos, familiares cercanos y/o vecinos, conocidos o amigos; respectivamente. Sobre cuáles fueron los problemas de salud, se mencionó afecciones pulmonares, lesiones en la piel y dolores de cabeza.

Para complementar la investigación, con Marina decidimos adaptar el enfoque de la cartografía social a una actividad de tinte lúdico, pidiéndoles a los estudiantes que dibujaran el lugar donde viven. En general, habitan en campos donde trabajan sus padres o en pueblos cercanos, por lo que cada alumno trabajó dibujando a mano una suerte de mapeo del territorio propio (ver Cartografía Social n° 1 y 2). Tres semanas después de brindarles las consignas y de explicarles cómo realizar la cartografía social, cada alumno presentó al resto su mapa, en el que habían dibujado con diferentes colores e identificado con palabras: a) su casa en el campo y los alrededores (el lugar donde trabajan sus padres cotidianamente y cuya propiedad es de un tercero); o su casa emplazada en pequeños poblados rurales; b) el lugar donde

<sup>203</sup> La Ordenanza 4821/2009 de la Municipalidad de La Laguna prohíbe fumigaciones terrestres en un radio menor a 200 metros de la planta urbana y prohíbe fumigaciones aéreas en un radio menor a 2000 metros de la planta urbana. Las zonas rurales no son mencionadas.

se guardan las herramientas de trabajo; c) el lugar donde se lavan y preparan herramientas de trabajo (debían dibujar quién hace ese trabajo y cómo está vestido); d) el lugar donde se deja la ropa de trabajo luego de usarla y las grandes máquinas; e) el lugar donde se almacenan pesticidas; f) los trayectos que se realizan cotidianamente; y g) los lugares prohibidos para algunos miembros de la familia, si existieran (para niños, por ejemplo). Así hubo quien mencionó gráficamente en su mapa: “La fumigadora fumiga todo este campo pero el fumigador trae el agua y sus productos. Lo único que no respeta es que pulveriza cerca de la casa”. Es llamativo que en estas frases la adolescente parece estar defendiendo las “buenas prácticas”<sup>204</sup> de quien fumiga en donde vive y minimiza el hecho de que fumigue con pesticidas a poca distancia de su domicilio.

Otra alumna señaló en su mapa: “No hay lugares prohibidos”, en referencia a la circulación en el campo. Esto indica que tiene libre acceso a los depósitos de pesticidas que se encuentran en las inmediaciones de donde reside.

<sup>204</sup> Las buenas prácticas agrícolas son los métodos específicos, que una vez aplicados a la agricultura, producen alimentos para el consumo o el procesado de forma supuestamente segura y saludable. Los detractores de los pesticidas indican que no hay buena práctica posible. Los defensores del uso de pesticidas indican que el único problema que traen es si son mal aplicados, es decir, si no se llevan a cabo buenas prácticas agrícolas.

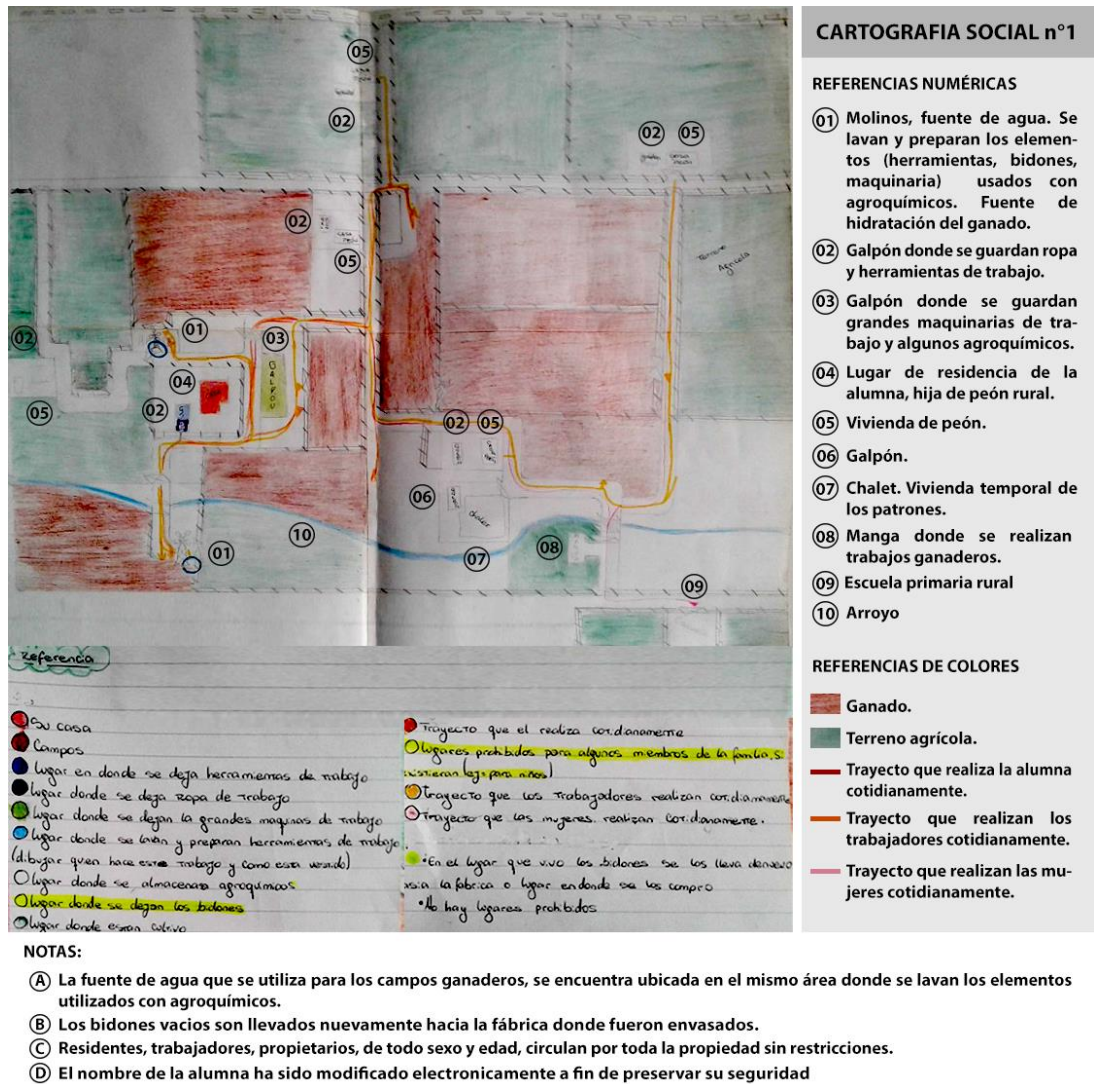


Fig. 14. Cartografía social N° 1. Fuente: Johana Kunin.

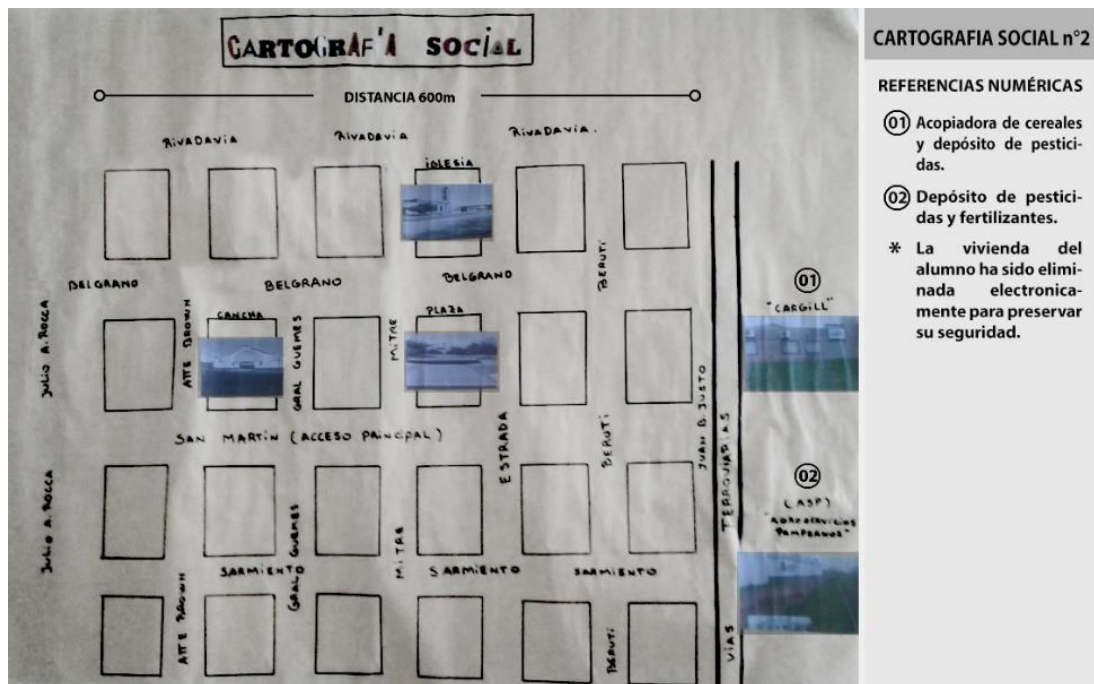


Fig. 15. Cartografía social N° 2. Fuente: Johana Kunin.

Dos alumnos que viven en pequeños poblados rurales refirieron que una acopiadora de granos y depósito de pesticidas y otra distribuidora de pesticidas y fertilizantes se sitúan en un extremo del pueblo, con todas las viviendas a menos de 600 metros de distancia. Otros alumnos residentes en campos señalaron que sus casas están frente o muy cerca de depósitos de pesticidas pertenecientes a la unidad productiva. En general no lo referían connotando preocupación, si no describiendo una condición de su vida cotidiana. Con la mediación de Marina, mi propia participación y la conversación grupal, se pudo señalar esta dificultad.

Estas son algunas de las frases con las que los adolescentes presentaban sus mapas al grupo:

Estudiante 1: Los depósitos de [fertilizantes y pesticidas] están rodeados de casas, hay gente. A veces se siente el olor cuando fumigan.

Estudiante 2: Está el polvillo del fertilizante. Cuando lo levantan, sale el polvillo. Lo desparra el viento. Y el viento va por todos lados.

Contando estas escenas, los alumnos daban cuenta de su registro sensorial al momento de la fumigación y se demostraban capaces de establecer relaciones entre las fumigaciones y cercanía de sus domicilios, así como del inconveniente de que el polvillo de los fertilizantes fuera desparra por el viento.

Otro estudiante, a diferencia de quien expresaba que en su casa no había “lugares prohibidos”, explicó que su familia toma precauciones en relación con el contacto con los pesticidas: “Donde se guardan los agroquímicos mi viejo [padre] no nos deja entrar porque nos puede hacer mal”. Esto evidencia que existe cierta información acerca de los riesgos pero no inhabilita que los pesticidas sean utilizados por determinadas personas de las unidades domésticas y productivas.

En relación con las percepciones sensoriales, otra alumna relató críticamente su convivencia con los “olores”:

En mi casa siempre hay mucho olor. Siempre se siente olor. El olor es fuertísimo. Es olor a tóxico. A mí me hace mal a los bronquios. A mi papá también. Por eso en mi casa siempre andamos con *pañ* [broncodilatador]. Yo vivo acá [señala en el mapa] y lo tengo en frente. Mi mamá siempre le dijo al dueño del campo que se sentía olor y eso... y el dueño del campo le dijo que él no podía hacer nada porque pagan para que esté eso [los pesticidas] ahí. No puede decir nada, si le pagan. En este camino [señala en el mapa] que va para otra estancia, en el piso siempre hay bidones [de pesticidas] tirados.

Entre esta chica y otro compañero surgió una discusión muy fuerte, luego de que Marina leyera un fragmento de la normativa local<sup>205</sup>:

Estudiante 3 [la chica recién citada]: Las normas sobre agroquímicos no se respetan. El olor siempre está. En el campo hay gente. Pareciera que si estás en el campo no tuvieras derecho a vivir.

Estudiante 4: Y si te molesta, agarrás<sup>206</sup> y le decís al patrón y te vas...

Estudiante 3: Se nos ríen en la cara...

Para la estudiante 3 su derecho a “vivir” no se respeta y ante la idea de quejarse, ella supone que será ignorada por los patrones. El estudiante 4, en cambio, sugiere que la chica se queja sin necesidad y que, si una familia no está satisfecha con cómo trabaja una empresa, tiene la “libertad” de abandonar un trabajo (y el campo donde se trabaja, que es donde se reside también en la mayoría de los casos). Parece no tener en cuenta que la utilización de pesticidas es una práctica generalizada del distrito y que encontrar trabajo en otro campo no será suficiente para acceder a condiciones mejores. Además, en su afirmación aparece clara una disyuntiva muy común que plantea la necesidad de elegir entre el “derecho a vivir” y la posibilidad de trabajar. Las aseveraciones del estudiante 4 ponen en palabras una opinión muy

<sup>205</sup> Cf. nota 202.

<sup>206</sup> Seguido de otro verbo, indica que la acción expresada por este ocurre de forma repentina o inesperada.

difundida entre los adultos nativos, tanto quienes trabajan en los campos como sus patrones.

Fue llamativo cómo, continuamente, otros docentes colegas de Marina, entraban al aula sin golpear la puerta, generando interrupciones molestas para el diálogo con y entre estos estudiantes, adolescentes en general, bastante reticentes a discutir temas “serios” y sin mucha experiencia en prácticas de intercambio grupal y menos sobre este tipo de asuntos. Los colegas de Marina interrumpían el “clima” de debate del aula para llevarse a algunos alumnos o para proponerles asistir a una carneada<sup>207</sup> o para hacer actividades de educación física, todas propuestas más atractivas para jóvenes de 15 años. Marina les ponía su cara de perro y volvía a intentar meter a los estudiantes en el mundo de los agrotóxicos y sus peligros. Su cuidado verde es ideológico. Es una docente “contra viento y marea<sup>208</sup>”.

Ni en la Argentina en general, ni en La Laguna en particular, se debate con frecuencia sobre los peligros de los agrotóxicos. Ni en las casas ni en las escuelas. Investigar de manera colectiva y hacerlo dentro del marco institucional de la escuela fue una manera de poner el tema en la agenda social local. Su estrategia para desarrollar el debate, al incluir a tres “extranjeros” aligeró las tensiones intrainstitucionales y le brindó legitimidad y jerarquizó el tema. Así, en la comunidad se percibió que Marina estaba coordinando un trabajo “científico”: no era “político” ni “de queja”.

Otra experiencia del ejercicio de prácticas de cuidado verde ideológico en La Laguna ha sido la que organizó la Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria. Inspirada en la Cátedra de la Escuela de Nutrición de la Universidad de Buenos Aires (que organizó 36 iniciativas similares en todo el país), Marina organizó junto a Cronopia y algunas otras activistas locales, encuentros mensuales donde se invitaba a especialistas en soberanía alimentaria con perspectivas del derecho, la nutrición, la salud y la producción agrícola.

La charla centrada en nutrición y cocina se realizó en la ciudad cabecera y tuvo relativa convocatoria. En cambio, la que proponía debatir el modo de producir con pesticidas, y que se realizó en la escuela rural de alternancia, recibió muy poca gente. Marina a veces se desalienta por esto, sin embargo no deja de intentar formas

<sup>207</sup> Celebración que se realiza tras matar y descuartizar las reses para aprovechar su carne.

<sup>208</sup> Contra cualquier dificultad.

nuevas de abrir a la discusión. Su última incursión ha sido pasar “del otro lado del mostrador”: devenir ella misma productora agroecológica, integrando el grupo comunitario de horticultura, y vender junto a las madres huerteras de sus alumnos en la feria.

Mis hermanas y yo estamos tratando de interiorizarnos en las cuestiones del campo por una cuestión de recambio generacional. Mi viejo va a querer ir relegando [trabajo], por eso nos da pelota<sup>209</sup> en esto [de la agroecología]. No está convencido ni a gancho [es decir, no está muy convencido,] pero... lograrás un producto diferenciado [con producción agroecológica]. Los otros trigos tienen 1 o 2 aplicaciones de fungicida, 1 o 2 de herbicida y 2 de fertilizantes. Nada de eso hicimos nosotras. Es un placer absoluto contarle a la gente cómo produjiste el trigo, por qué, qué cosas se le hicieron; porque es un proceso agroecológico que tenés ganas de hacer. Y que la gente vuelva a la feria contenta para comprar harina es genial... Es una forma de visibilizar todo el proceso, porque no hay proceso agroecológico que pueda sostenerse sin la participación activa de los consumidores o de redes entre productores y consumidores.

A la hora de potenciar sus prácticas de cuidado verde (y que sean, en simultáneo, cuidado ideológico y pragmático-afectivo), Marina cuenta con dos ventajas: primero, es propietaria (o, al menos, su familia lo es) y, segundo, ella y sus hermanas son las herederas<sup>210</sup> de la producción familiar (porque su hermano varón no puede ocuparse del campo por temas de salud). Así, la propuesta “femenina” de sembrar, producir y vender harina de trigo agroecológica, en su caso, está signada por la propiedad de la tierra y por la excepcionalidad de prácticas de herencia singulares. Su padre no está convencido de que sus hijas hereden la producción, pero no tiene más opción que aceptarlo. Por otro lado, y en paralelo, Marina continúa ejerciendo sus prácticas agentivas de cuidado verde ideológicas, desde su rol docente y como coordinadora dentro de las huerteras, ahora también sus compañeras feriantes.

El cuidado agentivo de Marina y de Micaela les brinda poder de transformación o, al menos, voluntad de cambio respecto del medioambiente en La Laguna. Sin embargo, a diferencia de otras organizaciones sociales de mujeres de

<sup>209</sup> Prestarle atención.

<sup>210</sup> Esta situación es excepcional ya que en La Laguna persisten estructuras familiares muy conservadoras que suelen delegar a los hijos varones la continuidad de los proyectos productivos. Las hijas reciben, a lo sumo, dividendos menores sin involucrarse en las tareas.



América Latina actual –muchas de ellas encabezadas por mujeres indígenas–, las protagonistas de esta etnografía no dialogan ni se identifican directamente con lenguajes ecofeministas (María Mies y Vandana Shiva, 1993; Val Plumwood 1993), que, en términos generales, relacionan la opresión de género hacia las mujeres con la opresión de la naturaleza, ni se identifican con otros movimientos de lucha por la tierra, como los que resisten al extractivismo capitalista (Astrid Ulloa, 2016a y 2016b; Gutiérrez Aguilar *apud* Gago, 2016; Federici *apud* Navarro y Linsata, 2014). A diferencia de otros grupos de mujeres con intereses y luchas ambientales en América Latina, en la población de La Laguna no existe un componente étnico indígena dinamizador de organizaciones o identidades, ni existen antecedentes de denuncia de las opresiones hacia las mujeres en relación con la explotación de la naturaleza. Tal como se reitera a lo largo de esta tesis, es dentro, e incluso “aprovechando” las estructuras patriarcales, que las mujeres como Marina y Micaela agencian prácticas de cuidado para mejorar su mundo.

Al respecto es interesante comentar la postura de Murillo (1996) cuando explica que aquello que define la domesticidad femenina entendida en términos opresivos no es la cantidad de actividades que lleva a cabo en su vida una mujer ni el espacio físico donde las realiza, sino el criterio de “responsabilidad”. Es decir, lo que define en cierto modo la opresión de la mujer no es sólo lo que ella hace (la “tarea”) sino la consciencia internalizada de sus supuestas obligaciones y deberes *como mujer* (la “responsabilidad”)<sup>211</sup>. En cuanto a las mujeres que aquí se estudian, esta domesticidad puede convertirse en una domesticidad con capacidad agentiva. El *poder del cuidado* verde es prueba de ello, en cuanto involucra capacidades de acción pragmático-afectiva e ideológica, con sus matices y combinaciones, estructuradas y en transformación, pero siempre con el objetivo de mejorar las “plantas” y el “ambiente” para la salud y el beneficio de toda la comunidad.

<sup>211</sup> Cf. también Aronson, (1992); Elaine Brody (1981); y Boyd y Treas (1989).



Fig. 16. Afiche grupal realizado tras debate por asistentes a una charla de la Cátedra local de Soberanía Alimentaria. Fuente: Johana Kunin.

## 5.4 Prácticas y trabajo de (auto)cuidado paradójico

En este apartado se describirán las prácticas y trabajos de (auto)cuidado paradójico. Observando la relación que algunas participantes de los grupos comunitarios tienen con el *poder del cuidado*, considero este cuarto tipo de cuidado como *paradójico* o *autocuidado* porque se agencia en espacios que espejan la maternidad de las mujeres estudiadas: ellas integran estos espacios en tanto madres

*agotadas* que precisan y buscan espacio “para ellas”. El cuidado es paradójico, como se mostrará, porque aunque se presenta como un cuidado centrado en “ellas mismas”, las mujeres *se* cuidan al tiempo que cuidan a otros en simultáneo, y están socialmente autorizadas y convocadas a hacerlo por ser madres exhaustas, víctimas de una desigual distribución de los cuidados. Las mujeres que forman parte de las actividades del grupo de teatro comunitario, por ejemplo, entienden las prácticas de autocuidado como una forma de elucidación del malestar que les permite “sentirse en otro mundo”.

Al observar, a modo de ejemplo, la vida de Irina, se comprenderá la paradoja y la capacidad de agencia que, de modo simultáneo, el autocuidado porta. Irina tiene 45 años y casi siempre tiene los ojos llorosos. Hubo meses que vivía sin luz en su casa de Nueva Ciudad porque no podía pagarla. Tuvo que partir temporalmente de su casa cuando sus hijos adolescentes (muy “puestos<sup>212</sup>” de droga) la amenazaban con quemarla junto a la vivienda. Irina obtiene sus escasos recursos como jefa de hogar a partir de trabajos temporales, limpiando casas en el centro de la ciudad. Todos los miércoles y sábados acude al centro comunitario para participar del grupo de teatro. Su transformación en escena es impresionante. En los ensayos y en las obras se hace la graciosa. Algunos días está tan mal que no puede ni actuar, pero igual se queda en el salón.

Conocí al grupo de teatro por parte de mi nena, que tenía diez años. Yo la traía, me quedaba un rato; los veía a ellos. Hasta que un día Cronopia se acercó al lado mío y me dijo si quería empezar. Le digo que me dé un tiempo... me gustaba porque el grupo era bueno, y con el tiempo, bueno, empecé a meterme. Y bueno, acá estoy. Y hace ya cuatro años van a hacer casi que estoy acá. Y tengo al otro nene, también, que está en el teatro. Siento como una familia también a ellos. Son muy cariñosos, ¿viste?

Su relato otorga al cariño un peso importante. Irina siente que el grupo la apoya cuando los necesita y que cuando ensaya se olvida de sus preocupaciones: “Saco, digo, afuera y digo ‘Bueno, acá estoy’. Me siento re bien. Soy otra persona”. Irina se considera una persona de pocas palabras, y siente que desde que comenzó a estar en el grupo puede “hablar más”. Es decir, ella percibe poder hablar más como algo constructivo que le sucedió. El poder hablar más y el sentirse contenida por sus

<sup>212</sup> Es decir habiendo consumido mucha droga.

compañeras y compañeros le permite sentirse mejor. “Y soy sola<sup>213</sup>, tengo a mis hijos, nada más. Pero no es lo mismo, a veces, estar con amigos o con un grupo. Y sentirte bien. Es otra cosa”.

Irina nunca había estado cerca del teatro. Llegó de la ciudad de Esquel, en la Patagonia argentina, en 1985, con 15 años. Su ex marido, que es de La Laguna, fue a hacer el servicio militar a Esquel y así se conocieron. Luego se mudaron a La Laguna juntos, y estuvieron viviendo un tiempo con su cuñada y, luego, con el dinero que su marido ganaba trabajando de canillita<sup>214</sup> lograron comprarse un terreno en el *barrio*. En esa época el *barrio* era “todo descampado”, era todo campo. Ni siquiera había luz. “Cuando me quedé sola [cuando se separó] la primera vez, yo no sabía lo que era ir a comprar a un almacén, ir a comprar ropa, ir a pagar una luz. Todo lo hacía el papá de los nenes. Hasta que un día me tocó, y no sabía... Ahí me hice yo. Vos ves a las mamás solas y son muy luchadoras con sus hijos. A veces tienen más tiempo para los hijos que para uno mismo. Yo el tiempo mío lo tengo cuando vengo al grupo de teatro. Ahí recién es el tiempo mío, porque yo todo el día ando... Venir al grupo es olvidarte de todos los problemas. Cuantos problemas que uno tiene y estas actuando y te olvidas de los problemas que uno tiene encima”. Cuando habla del grupo Irina se emociona, le gusta mucho ensayar y todos los ejercicios que la hacen saltar y “chivar”<sup>215</sup>. Todo eso le permite relajarse, “despejarse”, olvidarse un poco de la familia y de los hijos. Es decir que el autocuidado, en este caso, se relaciona al olvido: “despejarse”, olvidándose de las obligaciones, es cuidarse y descansar. Y esto es así aun cuando el hijo de Irina está alrededor pidiéndole upa. “No tengo que estar dependiendo de nadie cuando vengo acá a teatro. Me suelto más”. Ese “nadie” del “no depender de nadie” que refiere Irina deja entrever que su tiempo ensayando o actuando lo siente “para ella misma”, frente al resto del día, que las mujeres coinciden en considerar que su tiempo es de o para “otros”.

El espacio del grupo de teatro se constituye como un espacio de auto-cuidado, encuentro y placer, apartado de las temporalidades del hogar y las áreas de reproducción; situación muy infrecuente para la cotidianeidad de las mujeres del

<sup>213</sup> No tener pareja.

<sup>214</sup> Vendedor callejero de periódicos.

<sup>215</sup> Término coloquial que en Argentina significa “sudar” et implica generar transpiración y adrenalina tras un esfuerzo físico.

*barrio*. Las prácticas de cuidado de los hijos, que “revolotean”, mientras ellas ensayan, desafían la estructura desigual que relega a las mujeres a un tipo de trabajo específico en el ámbito doméstico (cf. también el caso de Sciortino, 2017), aunque el desafío no sea confrontativo ni esté racionalmente planificado. La sensación de alivio, “despeje”, “relajación” o hasta de “olvido” de los problemas es recurrente en las integrantes del grupo. Y se vincula a “sacar” lo que se tiene “adentro” o a “poner el cuerpo”, como ya analicé en el capítulo anterior. “Soltarse” implica para Irina “hablar más”, “decir acá estoy”, devenir “otra persona” en un sentido de progresar y volverse alguien mejor. Estas mejoras que Irina siente, conforman el autocuidado o cuidado paradójico, y se ejercen en un contexto sociocultural donde no son nada frecuentes las actividades recreativas, con sus particulares prácticas de “autoconocimiento”, *self-talk* y desarrollo de sensibilidades específicas.

Por otra parte, en las clases de gimnasia lideradas por médicas (clases cuyo objetivo es prevenir enfermedades cardiovasculares y crear un espacio de “prevención” comunitario) se generó un espacio de sociabilidad femenina con sentidos similares a los del grupo de teatro. Las participantes valoran el hecho de encontrarse con un grupo distinto al de su familia nuclear o ampliada.

Romina, por ejemplo, hace dos años que participa de Salud en Movimiento. Tiene 24 años, es rubia, flaquita y vive en uno de los barrios de construcción social de Nueva Ciudad. Una noche, le rompieron la puerta de ingreso al domicilio mientras su hijo de 3 años dormía. La policía buscaba al hermano de Romina, supuestamente, pero al final no se lo llevaron. Luego hubo otro allanamiento sin orden judicial, otra vez en la mitad de la noche. Tita, la dentista, le dijo a Romina que eso no era posible y que era ilegal. Romina entonces se decidió a hacer una denuncia penal en la policía regional. Cuando le pregunté, como etnógrafa, cómo fue que se había animado a denunciar a la misma policía, me contestó: “[Para animarte] te tiene que pasar. Ves a tu hijo, cómo se pone... Vinieron por nada en el medio de la noche”. La policía al entrar salvajemente le rompió la puerta. Romina pidió una a la Municipalidad y les solicitó también un trabajo. No le dieron nada por años, hasta que, hace poco, consiguió un puesto como barrendera municipal gracias a su constante reclamo. Del jardín de su hijo le sugirieron llevarlo al psicólogo después de los allanamientos. En

el segundo, los “milicos<sup>216</sup>” buscaban supuestamente 500 pesos, un atado de cigarrillos Marlboro y un encendedor, pero sólo se llevaron el pantalón de gimnasia de Romina.

Romina, cría a su hijo prácticamente sola. “Es sola”, como Irina. Sus vecinas le pegaron y le desfiguraron la cara, consecuencia de una supuesta pelea entre su hijito y otros nenes. La actual Secretaria de Salud (que antes era médica del centro comunitario) le daba pastillas de Clonazepan<sup>217</sup> para que se tranquilizara. Luego, sus vecinas la denunciaron porque estaba “enganchada”<sup>218</sup> de la luz. Según ella, desde la justicia le dijeron: “O vas a Salud en Movimiento o vas a una psicóloga” y por eso empezó gimnasia. En el barrio siempre que pueden la violentan. Le dicen: “Te hacés la linda, vas a gimnasia o a caminar, a buscar machos”. Romina tiene otra opinión sobre lo que hace: “En *gim* [gimnasia] me distraigo. No pienso en nada. Es tiempo para mí. Me dedico a mí. Es un escape de las cosas cotidianas. Salís de la rutina de la casa. Te reís con las chicas. Yo no salgo mucho. En gimnasia nosotras nos desenchufamos. Es tiempo para nosotras”. Algunas de sus compañeras sólo salen de sus casas para ir a trabajar o para acompañar a sus maridos a algún lado. Salud en Movimiento es la única actividad que muchas de ellas hacen “solas”, como dicen, aunque muchas asisten con sus hijas e hijos.

Es interesante pensar el caso de Romina y de sus compañeras como un caso que muestra la puesta en práctica de “sensibilidades modernas” como el combate contra el estrés. Esta noción, característica de un modelo urbano y moderno de sociedad, forma parte de una incorporación de elementos ideológicos y culturales occidentales como explica Funes (2012). La búsqueda propia o institucional por parte de las coordinadoras de reducir el estrés individual de las mujeres es entendida como condición de posibilidad de un mejoramiento de la humanidad. Pero para que haya individuos a “aliviar” tiene que darse por descontada la existencia del estrés. Es decir, este dispositivo sería, en parte, generador tanto del remedio como de la “enfermedad”.

---

<sup>216</sup> En referencia a la policía.

<sup>217</sup> El clonazepam es un fármaco con propiedades ansiolíticas, anticonvulsiones, miorrelajantes, sedantes, hipnóticas y estabilizadoras del estado de ánimo.

<sup>218</sup> En Argentina es una práctica habitual conectar ilegalmente cables al sistema de distribución de energía eléctrica o a la casa de un vecino para obtener energía eléctrica de forma gratuita.

Asimismo, Türken *et al* (2016: 11) plantean que la gubernamentalidad neoliberal se sostiene instalando una idea de sujeto autónomo, individualizado, como agente con iniciativa propia que es un “emprendedor de sí mismo”. Así es como la subjetividad potenciada o que se potencia, en parte, en las dos iniciativas a las que me refiero en esta sección, relacionaría al tiempo “propio” de las mujeres con el auto-desarrollo, piedra angular de una vida y bienestar individual. Como señala Rose (1999), el individuo está moralmente obligado a comprometerse en el proyecto de auto-realización y a desarrollar una mejor versión de sí mismo para manejar su vida.

Los casos de Romina e Irina sirven para matizar algunos estudios sobre el cuidado y ciertas perspectivas feministas que sólo enfatizan los mandatos sociales, la opresión y la falta de agencia. Los trabajos pioneros sobre el cuidado postulaban una ética femenina del cuidado (Gilligan, 2009) basada en el desinterés, llevada a cabo por las “buenas” mujeres, concebidas como sujetos altruistas. El cuidado era concebido como una actividad de *santas* y *ángeles*, basado en una ética patriarcal que justifica el silencio que las mujeres se (auto)imponen y que las subordina en nombre de la bondad (Gilligan, 2013: 44). Por otro lado, los análisis sobre las concepciones del tiempo con perspectiva de género señalan que el supuesto descuido propio está relacionado con la dificultad de las mujeres para separar su tiempo de trabajo y su tiempo libre<sup>219</sup>. Este último debería estar supuestamente compuesto por actividades gratificantes y libremente elegidas. Sin ese tiempo, se generarían malestares (Roberta Flores y Oliva Guerrero, 2014: 34 y 35). Esto es similar a lo que opinan muchas de las coordinadoras aquí estudiadas y, por eso, en parte, es que emprenden y organizan sus iniciativas “para las mujeres del *barrio*”. Al observar las prácticas de los grupos comunitarios de La Laguna, podemos afirmar que el autocuidado paradójico implica, justamente, que “cuidarse” y “cuidar” a otros no son necesariamente prácticas excluyentes, como proponen las visiones esencialistas relativas a lo “femenino sacrificial” o a las visiones individualistas del feminismo blanco liberal. No obstante, es necesario aclarar que las sensibilidades involucradas en “dejar de lado”, al menos por un rato, ciertos mandatos de género no son ejercidas ni incorporadas de manera “natural” o automática. Sensibilizarse al respecto conlleva procesos de socialización que involucran, por ejemplo, dispositivos de intervención social como los que analiza

<sup>219</sup> Cf. Carolina Justo von Lurzer y Carolina Spataro, 2015

esta tesis, y sus proyectos civilizatorios para con las mujeres rurales o sus descendientes.

Siguiendo a Eva Sointu y Linda Woodhead (2008) afirmo que, si la mayor parte del tiempo Irina y Romina son ejemplos de *selfhood* abnegada (*selfless*), su participación en las actividades las alienta a desplazarse hacia una individualidad expresiva (*expressive selfhood*). En este segundo tipo, el tiempo “propio” adquiere mayor valor, es concebido como capaz de romper la monotonía, la rutina: es un tiempo extra-ordinario. Esta convivencia entre una individualidad abnegada o desinteresada y otra expresiva (presente en las historias de Irina y Romina) implica un cuestionamiento de la disyuntiva entre vivir para otros y vivir para una misma. Así, promueve reconciliar la vida “para los otros” con la vida “para uno mismo”: ese es el poder del cuidado *paradójico*. Aunque las dos viven un proceso de autonomización, por participar de grupo de teatro o del de gimnasia, su relacionalidad para con sus hijos no se anula. De hecho, varias veces actúan o hacen gimnasia junto a ellos, o con ellos cerca, “revoloteando” alrededor. Esto es similar a lo que describen Malvina Silba y Carolina Spataro (2018): las mujeres de sectores populares que van a bailes de cumbia en el conurbano bonaerense y las de mediana edad y adultas mayores que forman parte de un club de fans de música romántica asisten a veces junto a sus hijos para “evitarse problemas”, ya que resulta “sospechoso” que no compartan horas “con su familia”. Como en este caso, es una muestra de lo estrecho de los espacios de autonomía y, asimismo, de las estrategias puestas en juego para ampliarlos. Todas estas mujeres no suelen disponer de un corte tajante de “tiempo para sí mismas” en el que “dejar de ser madres”, como proponen ciertos feminismos individualistas liberales. Para dichos feminismos, la idea de “dejar de ser madre” se predica, no solamente en un sentido literal de “controlar” o anular las capacidades reproductivas, sino al “tercerizar” los cuidados de los niños: cambiando los términos de la división sexual del trabajo dentro de los hogares; con políticas públicas que se ocupen del cuidado infantil, sobre todo la primera infancia; o con una derivación de las tareas de crianza y educación en el mercado, en el caso de las familias que puedan pagarlo. Pero en lugares como Nueva Ciudad, miles de unidades familiares no pueden pagar por el cuidado de sus niños, no existen casi jardines maternos públicos (6 plazas para 12 mil personas, como expliqué en el



capítulo 3<sup>220</sup>) y la división sexual del trabajo reproductivo es muy tradicional y conservadora, cuando no se trata de una familia monoparental encabezada por una jefa de hogar (donde no hay pareja con quien dividir tareas y la jefa de hogar debe hacerlas todas ella sola o dividir las con su familia ampliada o sus vecinos). En estos casos, la solución para “tener tiempo para una” es tenerlo *en simultáneo* con tiempo “para otros”. Es decir, haciendo convivir las tareas de cuidado de los hijos con las prácticas de autocuidado, o cuidado paradójico. Lejos de las situaciones ideales imaginadas por feministas blancas y urbanas (que concentran la idea de la emancipación femenina individuando a la mujer de sus hijos de variadas maneras), las circunstancias del cuidado paradójico que habitan Irina y Romina les permiten ser “otras personas”, transformarse, desarrollando individualidades expresivas aun sin “dejar de ser” madres. En muchos casos los cuidados paradójicos agentivos son posibles, precisamente, porque hay límites difusos entre los espacios domésticos y públicos. Si no, para muchas mujeres sería imposible participar de los mismos.

Sostengo con Carolina Castellitti (2013) que no hay que plantear un esquema rígido de transición histórica desde un tipo familiar (con configuraciones y nociones de personas jerárquico-relacionales<sup>221</sup>, hacia otro (igualitario e individuo-centrado), sino reconocer la presencia paralela de características que corresponden a ambos. Considerando esto, se puede afirmar que las subjetividades relativas a los cuidados paradójicos en tanto autocuidados de madres “agotadas” son un producto justamente del proceso de modernización vernácula en la pampa húmeda argentina y que la noción, prácticas y trabajo de cuidados de *amplio espectro* están asociada a un entramado de relaciones donde lo individuo-centrado no es la piedra angular.

Es vital recalcar de todas formas que, como se sostuvo en otras partes de este trabajo, los repertorios relativos al cuidado, y que incluyen al autocuidado/cuidado paradójico, no están socialmente legitimados en La Laguna, ni son promovidos desde políticas públicas o entidades asociativas, para las identidades masculinas. Por ello, los discursos acerca de tener “un tiempo para mí” o de la necesidad de “despejarse”, de expresarse a viva voz, castigarían socialmente mucho más a los hombres que a las mujeres, que en ocasiones sí logran expresarlos.

<sup>220</sup> En Faur y Pereyra (2018) se ve como esta situación es bastante similar en el resto del país; especialmente en el llamado “interior”.

<sup>221</sup> Cf. Mauss, 1938; Dumont, 1987; Dias Duarte, 1988; Gilberto Velho, 1985

En este capítulo presenté las prácticas y trabajos de cuidado y su influencia en el desarrollo de la capacidad de agencia de las mujeres etnografiadas. Así, se describió y se examinó cuatro modalidades de agencia habilitadas por cuatro clases de cuidado que se observaron entre las coordinadoras y participantes de las actividades comunitarias de La Laguna. El primer tipo de cuidado, el de las hijas e hijos, brinda un poder relativo a mejorar la nutrición de los hijos y sus condiciones generales de vida, proyectándose como un cuidado hacia el futuro: sobre la educación y las posibilidades de que los hijos accedan a un futuro mejor y alternativo al actual. El segundo tipo de cuidado es el llamado global, y es el que agencia un poder de transformación del espacio territorial de los barrios periurbanos periféricos y de los campos del distrito y sus poblaciones marginalizadas, en pos de que adquieran mayor lugar público y político. El tercer tipo de cuidado es el cuidado verde, y permite agenciar la transformación y el cuidado del medioambiente, tendiendo a la inhibición del uso de agrotóxicos en la producción hortícola (el cuidado verde pragmático-afectivo) y a la circulación de la información al respecto (el cuidado verde ideológico). El cuarto tipo lo nombré autocuidado paradójico y es un tipo cuidado que las mujeres realizan para tener “un espacio propio” y donde dedicarse especialmente “a sí mismas”, para “aliviarse” en tanto madres agotadas por sus labores y obligaciones cotidianas.

Cada uno de estos cuidados porta capacidades de agencia específicas que se ejercen dentro de un contexto situado, el de La Laguna. En definitiva se sostiene que el *poder del cuidado* femenino porta un potencial disruptivo del orden hegemónico, ya que implica interdependencia, intimidad y valorización mutua; todas experiencias promovidas por los grupos comunitarios aquí estudiados.

## CAPÍTULO 6: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS ENTRE COORDINADORAS Y PARTICIPANTES

El objetivo de este capítulo es explorar encuentros, desencuentros, continuidades y discontinuidades, tensiones y negociaciones entre las coordinadoras y participantes de los grupos comunitarios estudiados, a partir de diferentes nociones de agencia provenientes de la teoría social y del feminismo poscolonial. Hablar del *poder del cuidado* es hablar de un poder que se ejerce y se desenvuelve en marcos de significación heterogéneos, donde las mujeres están unidas por el poder simbólico que les otorga ser mujeres-madres-cuidadoras. Y ese mundo está lleno de tiranteces, sentidos en disputa y acuerdos alcanzados a partir de prácticas y representaciones.

Comenzaré describiendo las particularidades y diferencias *entre* coordinadoras a partir de sus prácticas y de los modos en que agencian el trabajo de cuidado global y verde. Luego analizaré cómo proponen distintos saberes y tecnologías innovadoras de subjetivación femenina, que portan moralidades de género específicas, y cómo esos modos de subjetivación son apropiados, en mayor o menor medida, por las participantes. En ese sentido sigo a Grimson (2011: 105) cuando subraya la importancia de comprender las dinámicas de las heterogeneidades situacionalmente relevantes, y cuando indica que nuestra mejor contribución, como investigadores, hacia los actores con los que estamos comprometidos es construir conocimiento de manera intersubjetiva, evitando negar las tensiones que acontecen en las prácticas concretas.

A continuación desarrollaré las tensiones y divergencias que emergen en los grupos comunitarios al reflexionar y tomar decisiones en torno a la visibilización pública de las iniciativas. Basándome en los estudios *queer* realizados en contextos rurales, afirmo que la idea de *salir del clóset*<sup>222</sup> *del barrio* o del “campo”, para “hacerse ver” en conjunto, mostrándose “orgullosas” en el centro de la ciudad, es un idea global que las coordinadoras traen de contextos metropolitanos y que, al ser planteado para las prácticas locales, genera conflictos. Mostrarse como “diferente”, extraordinario, no siempre es la mejor opción para las y los nativos de esta tesis, para

<sup>222</sup> Cf. Nota 183.

quienes “ser iguales”, dentro de la comunidad, es un valor. El cuidado y su exaltación (en línea con lo que ya se planteó en los capítulos 3 y 5), y la hiperfeminización y la automatización son respuestas de las participantes para intentar aminorar estas tensiones y el riesgo social que la “diferenciación” en público y la exposición pública implica (Mary Douglas 1986 y 1992), y que es particularmente amenazante para quienes residen en zonas periféricas y estigmatizadas. Además, se resaltarán el modo en que el estatus, entendido como mecanismo de clasificación social, participa del juego del riesgo social: a las coordinadoras que organizan actividades disidentes, ser de “buena familia”, poseer estudios terciarios o tener un puesto como técnica o docente de una dependencia estatal les permite asumir prácticas o discursos más ruidosamente mediatizados de cuidado. Asimismo, las participantes, que a menudo residen en zonas periféricas y que tienen trabajos informales y menos valorizados, constituyen una nueva subjetividad política con comportamientos públicos menos mediatizados que las coordinadoras. En tercer lugar se estudiará el caso de una tentativa de arraigo “fallida” de una familia rural luego de intentar que la mujer de la familia se convierta en huertera. Para pensar esa situación, se describirán las tensiones morales y políticas implicadas, donde cuidado global y autocuidado se realizan en direcciones opuestas. En este sentido, se discutirá las ideas émicas y analíticas acerca del “empoderamiento” femenino y su relación con la creación de lo que las coordinadoras consideran “trabajo genuino”, “autonomía” o prácticas de *self-talk*. La noción de “provincialización” (Chakrabarty, 2000) permitirá dar cuenta de ciertas perspectivas implicadas en las recomendaciones de las médicas comunitarias y de proyectos del grupo de teatro comunitario. Por último, y en relación con todo lo anterior, se mostrará cómo entran en tensión las nociones de agencia femenina individual y “autónoma” y las nociones de agencia femenina relacional; observando que esta segunda agencia porta un sentido más pertinente a la hora de pensar el campo etnográfico de esta tesis, aun en los casos analizados donde en apariencia, las nociones de “lo colectivo” parecerían pesar menos o tener menos valor social.

## 6.1 Distintas aproximaciones de las coordinadoras frente al cuidado: estrategias sigilosas y radicales

Cronopia no siempre actúa como Marina. Tita y sus colegas tampoco tienen siempre la misma aproximación ante situaciones del programa de médicos comunitarios local. Sus formas tampoco son las mismas que las de las coordinadoras de otros grupos. En este apartado se describirá brevemente dos visiones analíticas que evidencian las diferentes perspectivas y prácticas de las coordinadoras: las que llamé estrategias sigilosas y radicales.

Tita adopta la perspectiva de cuidado “sigilosa”, lo que implica que suele acompañar las demandas “hegemónicas” de las mujeres del *barrio* con el objetivo de atraerlas a sus actividades. Realiza un trabajo “de hormiga”<sup>223</sup>, como ella dice, de tiempos lentos y formas insistentes. Esta modalidad sigilosa le implica “ir metiendo temas” en el grupo, partiendo de una suerte de “agenda escondida”, más diplomática, que opera (según sus propias palabras) “más bajito”, sin subir el volumen. Siempre está atenta para “ir metiendo algunos conceptos”, pero aguarda la oportunidad sin apuro, consciente de que a la gente “le re cuesta”<sup>224</sup> participar” y de que prefiere coordinar teniendo en cuenta los deseos y el placer de las participantes, aunque estos deseos muchas veces obedezcan a lo normativo y a lo que no es “políticamente correcto” en términos de políticas públicas. Las actividades de Salud en Movimiento no siguen los mandatos de las políticas públicas “empoderantes” orientadas a mujeres; incluso, a primera vista, parecerían reproducir ciertos estereotipos de género cuando, por ejemplo, presentan el espacio como un lugar para que las mujeres del barrio puedan “levantar el culo”. Así, a pesar de las críticas que pudiera recibir, Tita logra organizar actividades con una convocatoria multitudinaria, en las que, mientras “se levanta el culo”, de a poco, se van “metiendo conceptos”.

De forma muy distinta, Cronopia, como directora del grupo de teatro comunitario, adopta una perspectiva de cuidado radical. Despliega estrategias abiertamente críticas, enseñando a escribir canciones de protesta, a actuar en la plaza pública, a realizar prácticas de emocionalización y *self-talk*. Su misma forma de vestirse, muy colorida, se presta de ejemplo para “animarse” a llamar la atención.

<sup>223</sup> Implica un trabajo lento pero meticuloso.

<sup>224</sup> Tiene mucha dificultad.

Prefiere que en su grupo de teatro haya pocos participantes pero que estén muy convencidos. Lo que implica “expulsar” tácitamente a muchos. Su perspectiva es similar a la que Trimano (2015) describe (para el caso cordobés) respecto de los *jipis* que “se mudan” a los campos. Estos últimos proponen un esquema *urbanita* ilustrado que desorienta a los “lugareños”, procurando librarlos del yugo del capitalismo, denunciando las relaciones de injusticias que viven los “pobres desprotegidos” y criticando las relaciones desiguales ligadas al sistema de dominación patriarcal.

El espacio para la promoción de la horticultura agroecológica, que donde se desarrolla capacidad de agencia fundamentalmente que aquí se llama cuidado verde, adopta una estrategia de cuidado intermedia entre las perspectivas sigilosa y radical. Si bien la vertiente que se designó como de cuidado verde ideológico-intensivo presenta características similares a las del cuidado radical, en tanto se opone abierta y mediatizadamente a la producción hegemónica local y nacional, la dinámica grupal no le exige a las participantes de la feria que suscriban a determinadas maneras de hacer o posicionarse en público; exigencia que sí aparece en el grupo de teatro comunitario.

## **6.2 Tensiones y apropiaciones de las participantes de saberes y tecnologías innovadoras con moralidades de género específicas**

Ya se han descripto las diferencias en las perspectivas *entre* las coordinadoras. En este apartado se describirá la diversidad de miradas y las consecuentes tensiones entre coordinadoras y participantes que esas miradas implican. Para ello, se analizará las ideas de las coordinadoras y los modos en que las participantes se apropian justamente de dichas ideas o propuestas, en una dinámica que discurre como un “ida y vuelta” donde la permeabilidad de formas y significados es mutua. Como aclara Semán (2006), las acciones en las que los sujetos vuelven propio un mensaje, un código o un objeto social, no son acciones incondicionadas o fuera de contexto. Los grados de apropiación se regulan dependiendo, no sólo del juego inmediato de fuerzas en que los sujetos se encuentran, sino de las condiciones que se actualizan *en* ese encuentro; las propiedades de un sedimento histórico y contingente, pero durable, que reinterpreta la “novedad” (24). El *poder del cuidado*,

y sus significados y prácticas asociadas, son el resultado de una sedimentación histórica y desde allí, desde el *poder del cuidado* que cada participante ya tiene sedimentado, se reinterpretan las actividades “inéditas” propuestas por las coordinadoras. Ellas, aunque han pasado por experiencias metropolitanas, también entienden sus propuestas como propuestas portadoras de *cuidado*. Así, no se está *simplemente* ante reproducciones patriarcales de prácticas generizadas. Como indica Semán (2006), siempre estamos ante repertorios que tienen algo de positividad, promueven algo desde el adensamiento de relaciones que revela el sujeto que en ellos emerge.

### **6.2.1 Perspectivas interseccionales y *poder del cuidado***

La noción de estatus, entendido como mecanismo de clasificación social, forma parte del juego del riesgo social e influye en la participación con mayor o menor intensidad en las actividades comunitarias que aquí se estudian. Para las coordinadoras que organizan las actividades, ser de “buena familia”, poseer estudios terciarios o tener un puesto como técnica o docente de una dependencia estatal, les facilita desarrollar su capacidad de agencia y asumir, en mayor o menor medida, un discurso militante acerca del cuidado, para lo que se vuelve casi imprescindible “perder la vergüenza”. Las participantes, a menudo residiendo en zonas menos apreciadas y con trabajos informales y menos valorizados, constituyen una nueva subjetividad política al participar de las actividades que estudié, y lo hacen desde comportamientos públicos menos mediatizados que las coordinadoras. De ahí que realizar una aproximación interseccional sea necesario para entender estas perspectivas diferenciales entre coordinadoras y participantes.

La perspectiva de la interseccionalidad surge en los años setenta, dentro de la línea del feminismo de la diferencia, y básicamente cuestiona al feminismo occidental, blanco, heterosexual, anglosajón/europeo y de clase media por su incapacidad de representación política de la totalidad de las mujeres: mujeres chicanas, mujeres afro descendientes, mujeres inmigrantes, mujeres del “tercer mundo” y mujeres lesbianas, entre otras. Lo que la aproximación interseccional pretende denunciar es que el discurso hegemónico “no es un feminismo de *todas* las mujeres” (Vázquez Laba, 2012). Asimismo se resalta que las mujeres enfrentan un

conjunto variado de opresiones y que es imposible separarlas. El concepto de interseccionalidad fue acuñado por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw (1991) en el marco de la discusión de un caso concreto legal, con el objetivo de hacer evidente la invisibilidad jurídica de las múltiples dimensiones de opresión experimentadas por las trabajadoras negras de la compañía estadounidense General Motors (Viveros Vigoya, 2016:5).

Para Viveros Vigoya (2016) la articulación de las relaciones de clase, género y raza es una articulación concreta, y las lógicas sociales no son iguales a las lógicas políticas. En este sentido, las propiedades de los agentes sociales no pueden ser comprendidas desde una lógica aritmética de la dominación. Así, la posición más “desventajosa” en una sociedad clasista, racista y sexista no es necesariamente la de una mujer negra pobre, si se la compara con la situación de los hombres jóvenes de su mismo grupo social, más expuestos que ella a ciertas formas de arbitrariedad, como las asociadas a los controles policiales. El análisis de configuraciones sociales particulares puede relativizar las percepciones del sentido común sobre el funcionamiento de la dominación. La autora da el ejemplo del trabajo doméstico que hacían las mujeres esclavas para satisfacer las necesidades de los niños negros, no necesariamente los suyos. Este era el único trabajo no alienado que podían realizar para escapar a la estructura de apropiación esclavista del trabajo por parte del dueño de la plantación. Así, cita a bell hooks que plantea que a lo largo de la historia estadounidense las mujeres negras han identificado el trabajo en el contexto de la familia como una labor humanizadora, como un trabajo que afirma su identidad como mujeres y como seres humanos que muestran amor y cuidado, los mismos gestos de humanidad que, según la ideología de la supremacía blanca, la gente negra era incapaz de expresar (hooks, 1984: 133-134, citada en Viveros Vigoya, 2016: 11). Así el entrecruzamiento de las relaciones sociales en este ejemplo y en el de esta tesis muestran la dificultad para pensar una dominación de género o de raza aisladas —o agregaría una capacidad de agencia—, cuyos efectos serían invariables así como los límites de “una representación aritmética de la dominación en la cual se sumarían o se restarían las propiedades sociales en una escala unidimensional que atribuiría a la mujer esclava el estatus de mujer doblemente oprimida” (11). La dominación y la agencia son parte de formaciones históricas; las relaciones sociales están imbricadas en las experiencias concretas que pueden vivirse de muy variadas maneras.



En este sentido es de suma importancia resaltar que las posturas que señalan a las prácticas y trabajos de cuidado como meras opresiones tampoco representan o comprenden los puntos de vista énicos de *todas* las mujeres. En este caso específico, un feminismo que no sea interseccional no será capaz de comprender e interpretar las perspectivas de las migrantes rurales desplazadas por la soja, ni las perspectivas de algunas mujeres de capas medias lagunenses, que retornan de experiencias metropolitanas con deseos de “cuidar” a los barrios, al campo y al medioambiente.

La importancia social y teórica de la perspectiva de la interseccionalidad –que algunas autoras conceptualizaron en los años ochenta y noventa como la “tercera ola del feminismo”– reside en que no busca solamente diferenciar mujeres de varones, señalando privilegios y desigualdades, sino también que diferencia a mujeres de otras mujeres. Destaca que no existe un único modelo de mujer y que es imprescindible construir un feminismo que tenga en cuenta las diferencias entre las mujeres, porque precisamente esas diferencias constituyen los ejes de construcción de identidad, tales como raza, etnicidad, sexualidad, clase, nacionalidad, religión, entre otros. Así se incorporan las múltiples afiliaciones y múltiples identidades de los sujetos más allá del binarismo mujer/varón.

En esta tesis se muestra que, desde las políticas públicas y desde la perspectiva de algunas coordinadoras, existe una presión por “empoderar” y promover la “autonomía” de las mujeres, lo que básicamente se intenta hacer, por ejemplo, al desmaternalizarlas. Ante esta presión, las participantes reaccionan automaternalizándose, por un lado, y escudándose en el *poder del cuidado* para legitimar sus prácticas extra-ordinarias. A su vez, las coordinadoras también cuidan. Es decir: todos estos movimientos dan cuenta de que hay una sociología nativa interseccional donde las mujeres estudiadas se apropian y negocian con ideas hegemónicas sobre el ser «mujer» o lo «femenino» desde sus propios significados y así, en tanto sujetos políticos con agencia, cuidan y eso no necesariamente implica opresión en su contexto. O, al menos, no solamente. Es un repertorio que también brinda posibilidad de acción.

Por tanto, y para la productividad de investigaciones como la presente, urge revisar epistemológica, teórica y políticamente el modo en que se construye conocimiento en torno a la opresión de las mujeres; recurriendo al esquema conceptual de la intersección de raza, clase, género y sexualidad, como ya han

clamado Lugones (2008) o Segato (2003 y 2012), por ejemplo. En línea de revisar y cuestionar las categorías universalistas que sólo representan a un grupo de mujeres – las blancas, letradas, de clase media, norteamericanas y europeas, tal como proponen Gayatri Chakravorty Spivak (2010) y Chandra Talpade Mohanty (1988), sostengo que hay que romper con el discurso colonialista del feminismo occidental presente en cierto sentido común “empoderante” de políticas de intervención social *de y hacia* mujeres, como sucede en los tres grupos comunitarios que aquí se estudian para el contexto argentino contemporáneo. En este contexto la categoría de “mujer destinataria” se implementa como universal desde perspectivas metropolitanocéntricas, cargando con exigencias normativas de autonomía, desmaternalización y no siempre tomando en cuenta, ni en los grupos que estudié ni en otros casos, las prácticas reales de cuidado de dichas mujeres. Hay que tomar en consideración las múltiples opresiones y las posibilidades o imposibilidades que tienen las mujeres de desplegar capacidad de agencia –en el sentido de Mahmood (2011)– frente a contextos estructuralmente hostiles. Las coordinadoras lagunenses, tarde o temprano, y por acción u omisión, terminan teniendo en cuenta a las mujeres participantes de los grupos, por razones más o menos pragmáticas (no perder la “convocatoria”, saber que las destinatarias no tienen con quién dejar a los niños o comprendiendo que está mal visto que los dejen con otras personas) o ideológicas (teniendo en cuenta la distribución desigual de las tareas del cuidado en las familias).

Intelectuales tales como Rita Segato (2003 y 2012) o Silvia Rivera Cusicanqui (2004), por ejemplo, han cuestionado la epistemología de conocimiento feminista y reivindican el lugar de estas “otras” mujeres no nombradas o mal nombradas por la literatura occidental, como se señala en este trabajo. Segato (2003), por ejemplo, sostiene que no se trata solamente de revisar y criticar la universalidad de la estructura, o las condiciones y términos abstractos que supuestamente dan origen a la categoría “mujer”, sino de criticar los modos en que se observan y comparan las situaciones particulares de las mujeres en concreto.

Como mantiene Vázquez Laba (2012), en los escenarios contemporáneos es necesario para el proceso de traducción de los conceptos de la crítica feminista incorporar la noción de experiencia de Rich (1984), definida como “política de localización”. Esta política, tal como la explica Vázquez Laba (2012) implica “un pensamiento, un proceso teórico no abstracto, no universalizado, ni objetivo e

indiferente, sino situado en la contingencia de la propia experiencia de las mujeres” (2012: 43). En este enfoque, la posicionalidad del sujeto –las mujeres subalternas– resulta crucial. En definitiva, desde esta tesis me sumo a mis colegas que han criticado el etnocentrismo de ciertos feminismos y llamo, con ellas, a realizar una propuesta epistemológica de *descolonizar* el conocimiento. Como sostiene Vásquez Laba (2012), el feminismo poscolonial plantea otras cuestiones que no pueden resolverse dentro del binarismo femenino-masculino (esfera pública vs. esfera privada, cultura vs. naturaleza, universalidad vs. particularidad, productividad vs. improductividad). Asimismo, se considera que existen oposiciones, o contradicciones, al menos tan fuertes como el género para determinar la vida de las mujeres. No siempre “ser mujer” determina la condición vital más que alguno de los otros ejes de la identidad.

Considerando entonces que “ser mujer” no significa siempre una condición primordial en la constitución de las identidades, retomo las referencias del capítulo 3 acerca de la importancia de una sociabilidad “entre mujeres”. Esta homosociabilidad se destaca como característica de los grupos comunitarios estudiados, pero no implica necesariamente una solidaridad intragénero o falta de conflictos u carencia de heterogeneidad. Es importante considerar la pluralidad de experiencias del “ser mujer” para evitar caer en esencialismos que las agrupen improductivamente.

Beatriz, que en el capítulo 3 señala que hacer gimnasia es algo fuera de lugar para “su clase”, comparte su experiencia recordando cómo era ella misma en el *barrio* antes de participar en Salud en Movimiento. Como ya señalamos, las participantes de los grupos, que a menudo residen en zonas estigmatizadas y tienen trabajos informales, constituyen una nueva subjetividad política aunque al participar de los espacios estudiados ostentan comportamientos públicamente menos mediatizados que las coordinadoras. Por todo esto, es necesario recurrir a una mirada interseccional para entender los diferentes regímenes de experiencia de las participantes y coordinadoras y los aspectos morales de la experiencia de clase que cada una atraviesa (Sayer, 2005: 947). Reflexionemos sobre esto en torno al relato de Silvina, coordinadora del grupo de teatro comunitario:

Cuando empezamos a hacer malabares en los semáforos, para mí, que era docente, ¿viste?, me venían los papás de todos mis alumnos el día que pagaban la cuota en el club [privado donde también trabaja] y me veían ahí malabareando y pidiendo plata

en la calle y era como... ‘¿qué onda<sup>225</sup>?’. Y yo me incomodaba. Yo le decía a él [a Juan, su pareja]: ‘Qué loco, ¿no? Acá [en La Laguna] me incomoda lo que piense un papá de un pibe’. Qué sé yo, pero te incomoda, ¿entendés? Porque te miran con cara de *si tenés laburo*<sup>226</sup>, ¿qué tenés que hacer acá [en la calle, pidiendo dinero]? Eso fue como vencer, ¿viste?, esa situación... Los pibes ayer me decían: ‘Che<sup>227</sup>, ¿vos sos amiga de todos esos que están en el semáforo? ¿Ustedes fuman porro<sup>228</sup>, no?’.

Con esto ambas nos reímos, cuando lo que Silvina intenta señalar es que la cadena asociativa de la comunidad suele ser que si alguien está en el semáforo haciendo malabares es porque fuma porro. Luego, Silvina cuenta que muchos de sus alumnos le preguntaron si a sus compañeros de semáforo los “habían traído” de Buenos Aires. Esto se debe a que, aparentemente, se empezó a rumorear que los “pibes<sup>229</sup>” de los semáforos eran porteños, porque “se animan” a estar en el semáforo; como si su trabajo de hacer malabares no les importara o no les diera “vergüenza”. Luego continúa hablando de la migración interna:

Hay un porcentaje fuerte que se va [a Buenos Aires o La Plata] y vuelve como a los 30 años, como volví yo. Y entonces de los 18 a los 30 (que es una edad donde potencialmente, digo, no sé, donde más tiempo le dedicás a militar o participar en algo como en un proyecto social, como formarte) todo lo hacés en otro lugar. Y que, a su vez, está re bueno, porque te abre la cabeza o te saca este peso del [*qué dirán*]... Ese anonimato de Capital te viene bárbaro por un tiempo [...] Primero te duele porque, por ahí nadie, como que no sé, a nadie le importa nada... y después te da una liberación interesante, ¿no? Decís: ‘Ah, bueno, yo acá no soy nada, ni nadie: empiezo de vuelta’, ¿viste? Acá [en La Laguna] no hay anonimato. Los que volvemos, volvemos más fuertes y nos importa menos el qué dirán.

Silvina, es hija de una conocida familia de comerciantes del centro de la ciudad. Su hermana es obstetra y participa del grupo de medicina comunitaria y está casada con un médico. Silvina asegura que hacer malabares luego de haber vivido en Capital y ser mirada como una “que hace cosas de porteños” la hace sentir “incómoda”.

No es muy difícil imaginar cómo se sentirán las participantes como Beatriz, del “otro lado de la vía”, es decir de Nueva Ciudad, cuando realizan sus prácticas extra-ordinarias en este contexto conservador. En este sentido, Grimson aclara que la esfera territorial no determina mecánicamente las identificaciones (2011: 136) y que

<sup>225</sup> Expresión para demostrar que uno está anonadado.

<sup>226</sup> Trabajo.

<sup>227</sup> Expresión que se usa para llamar, hacer que se detenga o pedir atención a una persona. También expresa a veces asombro o sorpresa.

<sup>228</sup> Cigarrillo de marihuana.

<sup>229</sup> Muchachos.

el significado de una acción sólo puede entenderse comprendiendo los regímenes de sentido en los cuales la acción se sitúa (2011:18). “Capital” no es lo mismo que “La Laguna” para pensar muchas prácticas y ser del *pueblo* o del *barrio* produce marcos de referencia diferentes a la hora de analizar los “mismos” eventos, tal como también nos recuerdan Lewis & Mosse (2006). Grimson, por su parte, indica que las personas habitan los sentidos comunes instituidos en una configuración y actúan en función de ellos, pero dichos sentidos nunca son homogéneos en las sociedades complejas y siempre presentan distintos grados de polisemia. Por eso en esta tesis se habla “de cuidados”, en plural, y de “amplio espectro” y se describe la heterogeneidad asociada a sus prácticas y significados relativos. Sin embargo, y siguiendo a Grimson (2011:22), aquello que parece bastante heterogéneo, al ser observado dentro de una configuración cultural específica, adquiere articulación al ser comparado con otras. Por eso aquí se habla del *poder del cuidado* y de prácticas de significación asociadas. Las prácticas son resultado de un proceso o configuración sedimentado sociohistóricamente en La Laguna. Solamente a partir de entender la radical contextualidad (Hall, 2010a y b) de las categorías y los conceptos propuestos en torno al cuidado se logra comprender las diferencias y similitudes entre coordinadoras y participantes de las actividades comunitarias de La Laguna. En ese sentido, hay que comprender que asumir el *poder del cuidado* es una opción dentro del campo de posibilidades presentadas por los términos que establece la hegemonía en este escenario específico.

No hay que pensar a las coordinadoras y participantes como pertenecientes a mundos absolutamente ajenos. Las fronteras entre los grupos son porosas. Sus mundos se encuentran interconectados y existen personas y grupos con interconexiones regionales o transnacionales diversas (Grimson, 2011:61) cuyos símbolos, valores y prácticas son recreados y reinventados en función de esos contextos relacionales y de disputas políticas diversas. En este sentido se puede pensar a las coordinadoras como *brokers*: agentes que intervienen en el acceso de las personas a otras esferas sociales. Esta función implica a menudo una movilización de recursos materiales, pero también simbólicos que se imbrican cual bisagra en ese espacio de juego compuesto por sujetos con diferentes dotaciones de recursos, saberes e intereses (Nussbaumer y Cowan Ros, 2011). Ya Wolf en 1956 presentó a los *brokers* como quienes conectaban a los pobladores de una comunidad con los

agentes que se especializaban dentro de la institucionalidad del Estado-nación interviniendo activamente en la constitución de significados sociales y en la “producción de la modernidad”. En cada contexto histórico esa vinculación adquiere una modalidad particular y es asumida por actores específicos (Wolf, 1956:1065). En el caso de La Laguna las y los mediadores son muchas veces alternizados por la comunidad, al considerarlos *jipis*. Esto exhibe las tensiones, asimetrías y grados diferenciales de permeabilidad y distancia social y cultural entre las coordinadoras y sus comunidades. Ellas, sin embargo, suelen al mismo tiempo poseer reconocimiento público y recursos económicos (o acceso a recursos), tienen un registro sobre cómo comportarse en diferentes ámbitos sociales según los patrones de conducta esperados, y saben maniobrar con criterio los vínculos sociales (Nussbaumer & Cowan Ros, 2011). Es interesante que Wolf señale que personas como Silvina o Cronopia están en una posición contradictoria e inestable, pues deben servir y conciliar en la medida de lo posible, los intereses de dos grupos a los que representan. Actúan como *buffers*<sup>230</sup> liberando parte de las tensiones por intereses en pugna. Mientras que, por un lado, se sienten incomprendidas por sus familias de origen y sus amigos de la infancia del *pueblo* (debido a que ellos denostan al *barrio* y, por lo tanto, no comprenden el compromiso de ellas con ese área), por otro lado, ellas mismas suelen ubicar a las personas de los *barrios* en el lugar de la falta: ellas son quienes pueden “despertar” a la gente del barrio, “crearles conciencia” agroecológica o ayudarlos con la prevención de necesidades sanitarias.

En suma, la perspectiva interseccional es sumamente necesaria, tanto para comprender las posiciones diferenciadas de los sujetos dentro de un contexto como para entender los modos en que este contexto habilita el ejercicio de un *poder del cuidado* situado.

### **6.2.2 Nociones de “persona”, propuestas de visibilización pública y prácticas de autoborrado**

En esta sección desarrollaré las tensiones y consecuencias divergentes que emergen a partir de la visibilización pública que proponen las iniciativas estudiadas.

<sup>230</sup> Amortiguadores.

Basándome en los estudios *queer* realizados en contextos rurales, afirmo que la idea de *salir del clóset* del “barrio” o del “campo” y “hacerse ver” juntas y “orgullosas” en el centro de la ciudad es una idea que las coordinadoras traen de contextos metropolitanos, y que suele generarles conflicto a las y los locales. Mostrarse como alguien “diferente” no es siempre una buena opción para los nativos ya que, como se viene mencionando, lo que la comunidad valora es el “ser iguales”. La exaltación del cuidado y, en línea con lo que se mostró en el capítulo 3, la hiperfeminización y la automaternalización son formas de responder o reaccionar a estas tensiones. Hiperfemeneizarse y automaternalizarse disminuyen el riesgo social (Douglas 1986 y 1992) que sufren quienes son de *barrios* o de las zonas periféricas y estigmatizadas de La Laguna.

“Esta es una ciudad careta”. Esta expresión la escuché decenas de veces mientras estaba en La Laguna. La palabra “careta”, significa literalmente, *máscara* o *antifaz*. Es una expresión que forma parte de la jerga popular, especialmente porteña, para referirse a quien disimula “la verdadera cara”, tratando de ocultarla, maquillarla; siendo falso o hipócrita, o queriendo ser alguien que no se es. Los dispositivos de la “vergüenza”, habituales y normativos, van de la mano con la idea de “ser careta”, es decir, con la intención, más o menos consciente, de autocontrolar las acciones propias por temer la mirada de los demás. Las iniciativas que aquí se estudian, si bien colaboran en desarrollar el control y el trabajo con las emociones y las acciones propias, definitivamente intentan hacerlo de modos opuestos a los que connota la idea de “careta” del *status quo*. Cuando el grupo de teatro actúa en la plaza central del *pueblo*, atrayendo la atención y protestando por alguna causa, no está ejerciendo una práctica habitual. Vender verduras agroecológicas en ese mismo lugar, poniendo en cuestión lo “saludable” de las prácticas cotidianas del “campo”, que tantos tienen en incuestionable estima, no es tampoco una práctica ordinaria. En los casos que aquí se estudian, la participación es entendida sobre todo como *presencia corporal* lo que constituye una acción radicalmente opuesta a enmascararse o ser “careta”. “Poner el cuerpo” y “animarse” a hacer cosas extraordinarias conlleva un alto grado de visibilidad en el espacio público, sea para luchar por el propio reconocimiento, contra la discriminación, por promover la prevención sanitaria o las formas alternativas de producción o consumo agrícolas. Como señala Heinich (2012), la “visibilidad” tiene diversos significados en ciencias sociales: reconocimiento,

publicidad y observabilidad. Brighenti (2007) distingue la visibilidad social en tanto recurso asociado al reconocimiento; la visibilidad de control en tanto estrategia de regulación; y la visibilidad mediática por la cual los sujetos son aislados de su contexto original, y proyectados en otro contexto dotado de otra lógica y reglas específicas. En los grupos comunitarios que esta tesis analiza, si bien las coordinadoras proponen trabajar en pos de una “visibilidad” entendida como reconocimiento y están presionadas a mediatizar las actividades que organizan, sostengo que la visibilidad es también una estrategia de control y el *poder del cuidado* una forma de poner en tensión el estigma que pesa sobre las que son consideradas «demasiado visibles».

Las coordinadoras no sólo creen en la valencia positiva de la participación, si no en la valorización positiva de su visibilización pública en medios de comunicación y redes sociales, entre otras cosas, en parte como estrategia para que no se suspendan subsidios o programas que “llegan” desde Buenos Aires, sobre todo en épocas de recortes del gasto público (mis temporadas 2016 y 2017 en campo<sup>231</sup>). Los grupos comunitarios se ven en la “obligación” de difundir sus actividades en las redes para que no perder subsidios y, a veces, lo hacen de manera consciente: sacan fotos de los ensayos, las ferias o las clases de gimnasia para publicarlas en Facebook. Saben que deben “demostrar que trabajan” ante las instituciones que las financian. Algunas coordinadoras reciben instrucciones explícitas de promoción desde las oficinas centrales a las que reportan en la Capital Federal. Por ejemplo, a Cronopia le pidieron desde el Ministerio de Agroindustria que re-twitteara<sup>232</sup> todo lo que la institución publica y que sacara y enviara fotos cotidianamente. “Cero trabajo, esa es la bajada<sup>233</sup>”, me dijo enojada una vez. Para Cronopia publicar fotos mostrando las actividades no es “hacer”, por eso lo designa como “cero trabajo”. Una de las médicas comunitarias admitió que *posteaba* fotos de las clases de Salud en Movimiento para que la Municipalidad no despidiera a la profesora a cargo. Otras coordinadoras aseguran que publican fotos de sus actividades “simplemente para compartir”. De la manera que sea, la comunidad local suele ver a quienes hacen las

<sup>231</sup> Como indica Salazar (2017), desde fines de 2015, con la llegada de la coalición Cambiemos al gobierno nacional la política social fue vaciada de recursos tanto financieros como humanos y se le negó el “contenido político que toda política tiene” (2017: 189).

<sup>232</sup> Citar tweets de otros usuarios en la red social Twitter.

<sup>233</sup> Orden.



obras y ensayan, a quienes venden verduras agroecológicas o a quienes hacen gimnasia en el centro comunitario, y los ven de manera presencial pero, muchas más veces, los ven de manera virtual. Así, participar de estas actividades implica, de alguna manera, perder el control sobre la propia imagen, no sólo en la comunidad “real”, sino también en la virtual.

Por otra parte las coordinadoras recurren a los forasteros<sup>234</sup> como vehículo para legitimar su exposición y “hacerse ver”. Suelen invitar a amigos metropolitanos o de otros países para que realicen alguna intervención en el marco de sus proyectos. Así, reconocidos nutricionistas, ingenieros agrónomos heterodoxos y militantes agroecológicos han participado de la Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria local, organizada por las coordinadoras de las huerteras. Las coordinadoras del grupo de teatro han invitado a artistas de Capital Federal, Córdoba, Francia y Perú a dar talleres a los miembros del grupo comunitario, a brindar asesoría en la dramaturgia de las obras o a presentar sus propios espectáculos ante el barrio, el pueblo o en funciones cerradas sólo para el grupo de teatro. Cada vez que algún forastero llega a La Laguna, se llama a los medios de comunicación locales para que lo entrevisten. Así también los grupos comunitarios invitan gente de diversas disciplinas como un modo de obtener visibilidad mediática garantizada y legitimante, ya que la presencia de personas extranjeras es muy valorada por los habitantes de La Laguna.

En tercer lugar resulta pertinente describir brevemente los sentidos émicos de “hacerse ver”. Varias coordinadoras son criticadas porque usan ropa “muy colorida” o porque tienen bicicletas “coloridas con flores”: así, se “hacen ver” para la mirada hegemónica local. A las huerteras se les dice que “quieren figurar vendiendo verdura en la plaza”. “Figurar” es una expresión que significa querer destacarse, es decir, llamar la atención sin real sentido o mérito. Todo esto en un distrito donde la “discreción” es hegemónicamente valorada. Pero a pesar de estos sentidos émicos donde la discreción es regla para las personas locales, y tal como se mencionó, publicar imágenes en las redes sociales sobre cada nuevo encuentro e invitar a forasteros como medio para “hacerse ver” no sólo es parte de un “currículum oculto” impuesto por los ministerios nacionales o provinciales, sus imperativos y sus

<sup>234</sup> En este sentido es interesante resaltar que si la población de fuera del distrito, sobre todo la porteña o extranjera (sobre todo la europea o estadounidense), es valorada localmente; la gente proveniente del conurbano bonaerense suele ser estigmatizada.

sentidos comunes, sino también por lógicas más globales de visibilización a las que adhieren sin sentido crítico las coordinadoras. Los estándares de visibilización pública con los cuales se mide el éxito de las actividades de apoyo y reivindicación de grupos marginalizados provienen de territorios metropolitanos, organizaciones no gubernamentales y movimientos globales. Esta visibilización normativa, que es metronormativa y global, se opone a la “abstención de la mirada” (Bretin, 2016: 53) que es la perspectiva hegemónica lagunense donde la gente suele autoenmascararse protectivamente (siendo “careta”, disimulando la verdadera cara), “retrayéndose defensivamente” (Goffman, 1970: 28) y autoborrándose. En La Laguna las coordinadoras miran, hacen ruido, quieren ser miradas y encontrarse con otros, justamente desde dispositivos comunitarios cuyo ámbito de experiencia es, sobre todo, el espacio público.

A diferencia de los casos de *coming-out* homosexual analizados por Stambolis-Ruhstorfer y Saguy (2014), no existe un estado primario contenedor de un secreto a ser-develado (en un estado segundo, donde nacería el orgullo), pero sí puede señalarse que, luego de *visibilizarse* en los espacios comunitarios aquí estudiados, una “vida discreta” se torna mucho menos velada y se vuelve más “bulliciosa”, implicando cambios en la subjetividad del “nuevo” estado. Estas transformaciones, sin embargo, no implican necesariamente un cambio drástico entre un estado y otro. La “pérdida de la vergüenza” es una práctica constante, que debe ser trabajada continuamente a partir de su performance pública. A mayor tiempo performado, más vergüenza “se pierde”. No habría un interior secreto y un exterior que se abre (como en el *coming-out*), sino que se crea orgullo performando la “pérdida de la vergüenza”.

Stambolis-Ruhstorfer y Saguy (2014) analizan las formas en que personas homosexuales declaran públicamente su identidad sexual e identifican formas íntimas de sinceramiento (2014:824) o modalidades más mediatizadas. El caso de las coordinadoras “perdiendo su vergüenza” en las actividades estudiadas se asemeja con la segunda forma descrita por los autores. Frente a eso: ausencias, silencios o, como dicen las coordinadoras, “poca convocatoria”. Las prácticas de visibilización pública activa, dentro de experiencias extra-ordinarias, no son aptas para cualquiera.

De acuerdo a lo observado en esta tesis, los dispositivos de participación atraen aquella “mirada en exceso” de la que habla Simmel (2014). Pero me pregunto

con Vacarezza (2016), ¿qué lugares quedan disponibles para quienes no pueden responder a las exigencias del orgullo que busca visibilidad y entonces no registran su diferencia como una forma de belleza y virtud? Hay personas inconformes que no pueden imaginarse a sí mismas como actores radicales “visibles” –o radicalmente visibles– en la vida política y social. Como se analiza sobre las personas *queer* rurales (Gray *et al.*, 2016: 10 y 11), en esta investigación también se observa que inicialmente para muchas coordinadoras resulta ininteligible –o sea, no es comprendida– la síntesis de deseo y discreción de potenciales participantes de actividades comunitarias. Es decir, quienes desean participar de actividades comunitarias y desean, a su vez, conservar la discreción se convierten en personas no comprendidas por las coordinadoras (migrantes *que han vuelto*) ni por los funcionarios que planifican los dispositivos de participación, puesto todos ellos responden a lógicas metronormativas globales, adeptas a estrategias de visibilización muy frontales. Para las coordinadoras, la supuesta falta de visibilidad, o el temor de adquirir visibilidad, es inicialmente un reflejo de ausencia de agencia, definida según términos metronormativos. En un segundo momento logran sintetizar los deseos propios con su conexión con el lugar tras negociaciones de prácticas y significados con las participantes. Pareciera que la comunidad pone a los sujetos en la encrucijada de elegir estar “fuera de lugar”, afirmando demasiado abiertamente su diferencia en áreas rurales, o mudarse a la gran ciudad, para conseguir visibilidad legítima. Es el *poder del cuidado* la herramienta que legitima o disculpa a aquellas “locas” demasiado visibles de acuerdo a los parámetros locales. Por eso esta tesis muestra cómo, finalmente, las prácticas de las coordinadoras y participantes en actividades extra-ordinarias que acarrearán por eso mismo ciertos estigmas –y por lo tanto las hacen son *outsiders*– son simultáneamente herramientas productoras de sujetos *insiders*, quienes, a través del cuidado, agencian y, en simultáneo, se *normalizan*. Así juegan con los diferenciales de poder, lo que es reconocido socialmente, el valor de la lealtad, la interdependencia comunitaria y las lógicas de visibilidad en armonía con la historia lagunense y las realidades de la vida social según es vivida en el territorio. El *poder del cuidado* es una respuesta moderna, histórica y situada de sujetos políticos con capacidad de leer dónde viven y con quiénes y que practican políticas de visibilidad que no están hechas a medida del espacio metropolitano. Si los dispositivos que estudio proponen inicialmente afirmaciones muy radicales de la

diferencia, el *poder del cuidado* simetriza a las participantes con el ideal y las normas hegemónicas lagunenses que se tienen sobre el resto de las mujeres, normalizándolas. Lo mimético las convierte en *outsiders\_muy-insiders*, aunque eso sea incomprendible para varias feministas locales, ministerios que quieren “empoderar” a las mujeres y académicas que sólo quieren ver en sus objetos de estudio un reflejo de su propio ombligo. Son justamente los “medio putos” y las otras masculinidades subalternas los que tienen menos posibilidad de encontrar instancias que amortigüen socialmente el riesgo de la alta visibilidad metronormada al realizar actividades extra-ordinarias. Así, como se ha hecho para el desarrollo de esta tesis, etnografiar en contextos no urbanos desafía y complejiza concepciones dominantes globales del modelo del *clóset*. Tal como expresa Baker (2016) para las políticas de visibilidad urbanas LGTB, éstas se centran, como mínimo, en el paradigma de “*diferentes pero iguales*” (es decir con iguales derechos); en los ámbitos rurales se involucra una lógica de “*diferentes pero similares*” (tan “vecino” como cualquier otro) (42). El *poder del cuidado* es lo que permite a estas mujeres extra-ordinariamente visibles igualarse o asimilarse al resto de su comunidad.

Jones (2008) cita el caso de un joven homosexual de una pequeña ciudad patagónica que recibe, para la supervivencia en la comunidad, la sugerencia materna de la “moderación”. Así, esta madre le está pidiendo a su hijo homosexual que no llame la atención siendo escandalosamente afeminado en espacios públicos de su pequeña ciudad. En ese caso, “los problemas surgen cuando se transgreden los límites de lo privado y la homosexualidad se vuelve públicamente visible” (Pecheny, 2002: 130). Una primera consecuencia de estas sugerencias recurrentes es que se naturalizan pactos de “discreción a cambio de no agresión directa”. El *poder del cuidado* en el caso de La Laguna representa una forma de re-negociación del pacto nativo que exige “discreción”. Así, las mujeres *pueden* ir a los ensayos del grupo de teatro o a las clases de gimnasia pero deben demostrar que van con sus hijos, como condición amortiguadora. Las coordinadoras *pueden* realizar trayectos y labores cotidianas en los *barrios* en tanto “buenas mujeres” que cuidan a los desvalidos como atenuante a su osadía de transitar cotidianamente por los márgenes de su ciudad.

Hay académicos que han argumentado que las políticas de visibilidad son una trampa porque aquellos enfoques crean la potencialidad de la vigilancia y, a través de

una identidad victimizada de los “visibles”, aumentan el poder estatal sobre ellos (Thompsen, 2016). A pesar de estas críticas, la invisibilidad continúa existiendo en ciertos imaginarios culturales globales y metropolitanos como práctica apolítica, reaccionaria y abyecta y se piensa que debe ser extinguida y reemplazada por políticas de visibilización (Thompsen, 2016: 246). En la práctica, los regímenes específicos de visibilidad tienen simultáneamente una localización espacial (el espacio urbano o territorios similares con ideas hegemónicas globales) y un valor social (siempre positivo). A través de esta tesis, justamente, afirmo lo que me han enseñado mis interlocutoras: ellas discuten, desde sus prácticas, la metronormatividad global hegemónica, que impone ser “visible” de formas *radicalmente* diferentes para ser reconocidas como sujetos políticos con capacidad de agencia.

Como ya se dijo, la visibilidad como repertorio moral y de acción no es universal. En el caso de La Laguna la visibilidad ha sido fuertemente promovida por las coordinadoras de clase media y alta, en sintonía con un conjunto de ideas de circulación hegemónica global que dictan que cuanto más sea visible una persona en el espacio público (cuanto más *cuerpo ponga*, más palabras diga y a mayor volumen) más libre será. Para muchas de las mujeres con las que trabajé, sobre todo las coordinadoras, “poner el cuerpo” y “poner en palabras” son ideales tan obvios que ni se ponen en duda; para otros y otras son ideas inconcebibles o difíciles de comprender, porque lo valioso es la discreción y el auto-borramiento. Sostengo que esto se puede explicar recurriendo a gradientes diferenciales sobre las nociones nativas relacionales de persona (*personhood*) que articulan diferentes regímenes de gestión del yo y de concepciones de visibilidad asociadas a ellos.

Como señala Dias Duarte (1988) siguiendo a Mauss (1938), la categoría "persona" puede oponerse a la de "individuo". El primer término se refiere a todo lo que implican las amplias y complejas definiciones y demarcaciones culturales de los sujetos sociales; mientras que "individuo" implica la representación de persona, particular de la cultura occidental, con sus atributos de libertad e igualdad instauradores. Castellitti (2013) indica que el proceso de “individualización” connota una nueva concepción de los individuos en relación a sus grupos de pertenencia. Esta concepción establece un imperativo: convertirse en un individuo original –es decir, coherente con su naturaleza profunda– y autónomo. Para Giddens (1997) y Beck

(2003) existe una relación entre individualización y modernidad, que se verifica en la centralidad que adquiere la autodeterminación -compulsiva y obligatoria- de los individuos modernos. Al respecto, veo una oposición entre las cosmovisiones de las coordinadoras y de las participantes. Las primeras suelen tener nociones de persona individualistas-psicologizantes, congruentes con la producción y creación de prácticas de emocionalización (como mostré en el capítulo 2), de extraordinarización (en el capítulo 4) y de visibilización fuertes y metronormativas, y trabajan con la hipótesis de que existe un sistema de afiliaciones individuales a las políticas públicas o a las actividades que ellas organizan. Por su parte, el resto de las personas, tanto las participantes como la gente del *barrio* y los campos *no participantes*, cuentan con visiones de persona no individualistas, sino relacionales, cargadas de sentimientos de obligación moral e intentos cotidianos de autoborrado de la mirada ajena. En relación con esto, no está de más recordar la falta de hábitos de protesta en La Laguna y la presencia de hábitos de sociabilidad muy conservadores en términos de clase y género.

Tal como expresa Semán (2001), esta configuración relacional no individualista no es ajena a la modernidad, es sólo otro tipo de combinación específica moderna. Mientras en la “clásica” experiencia moderna son enfatizados las ideas del yo, su libertad y sus deseos, en la experiencia relacional cada persona no es un punto igual a otro sino una figura desigual respecto de otras, dentro de una malla de relaciones que lo une legítimamente a esas personas (Semán, 2001). Sostengo que el *poder del cuidado* es un producto de un proceso histórico que combina los modos de visibilización metronormativa (a través de las actividades de exposición) con prácticas de cuidado normadas en términos de género locales que, ancladas en capacidad de agencia relacional, neutralizan el *exceso de atracción de la mirada ajena* y aplacan la exaltación del yo individual, subrayando las relaciones asimétricas de reciprocidad (para con los hijos, los *barrios* y hasta con la naturaleza).

En este sentido resulta pertinente referir el modelo de cambio de Sahlins que reconoce una estructura de posiciones histórica y construída socialmente, sujeta a re-evaluaciones en la dinámica específica de las circunstancias de la práctica (Sahlins, 1981: 6, 50, 67). Para Sahlins no puede haber continuidad de un sistema social sin alteración ni alteración sin continuidad (Sahlins, 1981: 67 y 68). Las prácticas de visibilización, las nociones autonomizantes de persona y otras prácticas propuestas

por las actividades comunitarias pueden pensarse como circunstancias de la práctica –“alteraciones”– al estilo Sahlins, en estrecha relación con una estructura de posiciones de corte patriarcal, con posiciones de género histórica, socialmente construidas a partir de nociones de persona relacionales y dentro de una organización social que asigna roles, valores y prácticas de *cuidado* “clásicas” o estereotipadas –la “continuidad” de Sahlins – dentro del contexto moderno.

### **6.2.3 Un caso de “arraigo al campo” fallido o cómo la mujer no es siempre garante de la “tradición”**

En este apartado voy a presentar la experiencia de Alejandra, una mujer que vivía en el pueblo más pequeño del distrito y que fue convocada a ser huertera en tanto madre de una alumna de la escuela rural de alternancia. Su participación tuvo un final inesperado, contrario a lo que suelen buscar las coordinadoras, que promueven el “arraigo” de las familias rurales a los campos, porque lo consideran un factor positivo.

Alejandra tiene 45 años. Hasta los 16 vivió en La Laguna. Luego se juntó<sup>235</sup> con Berto y se fueron a Villa Úrsula, un pueblo del distrito que hoy tiene solamente 27 residentes fijos. Allí vivían en una pequeña porción de tierra propia en frente de la estancia donde trabajaba su marido. Alejandra trabajaba en esa estancia eventualmente, como empleada doméstica de la casa, en los períodos que residían los patrones españoles de Berto, a quienes debía atender literalmente con guantes blancos. Sus dos hijos habían ido a la escuela secundaria rural local y ella había sido parte del consejo de administración de la escuela<sup>236</sup>. Luego, algunas docentes la alentaron a realizar una huerta en su casa, inicialmente para producir verduras de autoconsumo. Marina le explicó cómo comenzar. Cronopia le facilitó herramientas para construir un invernáculo. Allí, a pesar de la “vergüenza” inicial que sintió, como les pasa a muchas de sus compañeras feriantes, aseguró haber disfrutado de la experiencia. Sin embargo, contó que sentía un sabor agri dulce respecto del trato con sus clientes: “...Como que hacemos algo bueno y sembramos cosas. Como somos

<sup>235</sup> Implica estar en pareja sin estar formalmente casado frente a un registro civil municipal.

<sup>236</sup> Este tipo de escuelas de alternancia tienen un consejo de administración integrado, entre otros actores, por padres de los alumnos que toman decisiones ejecutivas sobre el funcionamiento de la institución.

del campo, acá en el *pueblo* nos ven como más humildes<sup>237</sup>”. Tampoco le gustó “renegar” con otras feriantes, aunque nunca se animó a discutir este tema abiertamente en las reuniones de coordinación: “Sacarnos los ojos con otras por la competencia [no me gusta]. Me lo guardé, me lo fui comiendo<sup>238</sup>”, explicó demostrando cómo las prácticas de resolución grupal de conflictos no siempre dan resultado. A su vez, aseguró sufrir por el gran trabajo que da la huerta agroecológica: “Sin agroquímicos, la producción con lluvia en invierno es difícil”.

Mientras se integraba a la feria agroecológica, Cronopia la invitó al grupo de teatro y Alejandra se fascinó: “Me encanta ir y charlar. En el campo hay mucha soledad”. Antes de actuar por primera vez se planchó<sup>239</sup> el pelo, estaba muy emocionada. Por toda esta emoción y el interés que Alejandra mostraba en ambos grupos, Cronopia y Marina se sorprendieron mucho el día que Alejandra decidió dejar su casa en el campo y mudarse con su hija de 21 años y su nieta de 3 a la ciudad cabecera, donde ahora trabaja como empleada doméstica. Dejó a las huerteras y al grupo de teatro. Su marido quedó solo viviendo en el campo frente a la estancia donde trabaja. Cronopia intenta explicar sus propios sentimientos al respecto: “Tienen dos invernáculos y ella se viene a La Laguna a trabajar como empleada doméstica como una chiva<sup>240</sup> ...y ella está feliz. Y no quiere volver al campo. Y ella está empoderada, porque se le plantó al marido y le dijo que se quería venir. Él lo aceptó y ahora cuando la visita, sábado y domingo, ella ya quiere que él se vaya. La veo empoderada pero... puede tener su tierra... Pero también la veo sola en el campo y no la veo. La re entiendo que se venga pero me da re pena”.

La “pena” de Cronopia es porque ella cree que el mejor lugar para Alejandra es el campo, donde podría “trabajar como una chiva” para su propia huerta, en lugar de trabajar para otros como empleada doméstica en la ciudad. En un punto lo que a Cronopia le da pena es el fracaso de su propia idea. A la vez, advierte que Alejandra “se le plantó al marido”, y eso lo considera una actitud positiva y “empoderada”. Sin embargo, según Cronopia, Alejandra hubiera podido “arraigar” su familia a los campos, a través de la horticultura.

<sup>237</sup> Humildes en el sentido de pobres.

<sup>238</sup> Es decir no lo habló públicamente.

<sup>239</sup> Con un aparato eléctrico utilizado para alisar y modelar el cabello. En este gesto se ve la importancia que ella le daba al acto de actuar ya que se arregló y embelleció su cabello especialmente.

<sup>240</sup> Como un animal. Es decir trabajando mucho.



Las coordinadoras sienten que no han conseguido que Alejandra sostuviera su participación en las actividades debido a su cambio de residencia. “Les da pena” que no participe más en las actividades. En un punto, como sucede en otros casos documentados, las coordinadoras intentan proyectar sobre el cuerpo de Alejandra una suerte de epicentro de la tradición identitaria (Hernández Castillo, 2012); dan por descontado que Alejandra podría o debería elegir quedarse en el campo si ciertas condiciones le fueran garantizadas. Presuponen un carácter “naturalmente” conservador y sedentario en las mujeres rurales que, idealmente, no eligen una vida “móvil” y “moderna”. Sin quererlo, las coordinadoras les atribuyen a las participantes la carga de representar de manera “mítica” a la comunidad rural, y su propia atribución se sorprende: contrariar al marido y mudarse a la ciudad es fruto del “empoderamiento” de Alejandra para ellas. El agronegocio “vacío” de gente el campo, los expulsó: esa es la causa por la que Alejandra estaba “sola” en el campo. Cuando Alejandra se integró a las huerteras, se acercó a la ciudad en sus viajes semanales para vender la producción y para actuar con el grupo de teatro. Todo esto la acercó también a prácticas e ideas de la ciudad cabecera, influyendo en su autonomización, en su contacto con mundos heterogéneos, y con una variedad mayor de actores que los que había en el campo. Sin embargo, todo esto no influyó en la manera precisa que pretendían promover las coordinadoras. En ese sentido se traslucen ideas acerca de lo “iluminadas” que serían las coordinadoras para darse cuenta de las buenas elecciones para las participantes y de ciertos olores a “tontería cultural” (Justo von Lurzer & Spataro, 2015) que le atribuyen a las participantes cuando no siguen las ideas de las primeras. Para Justo von Lurzer & Spataro, (2015) hay actores sociales, como las coordinadoras en este caso, que tratan de “tontas culturales” a las mujeres que supuestamente no tienen capacidad crítica para advertir el sexismo o la supuesta mala calidad de las industrias culturales (o, para esta tesis, las ventajas de vivir en el campo). Así se construye una jerarquización entre dos tipos de mujeres, es decir, un binomio opuesto: las mujeres que advierten lo supuestamente obvio (las “mujeres críticas” que “iluminan” al resto) y las mujeres que no tendrían la capacidad de advertir (las “tontas”) (Justo von Lurzer & Spataro, 2015). En ese sentido aparece como imposible construir una interpretación diferente desde cierto feminismo o progresismo: sólo se trata de “falsa conciencia” la decisión de quien va a trabajar “como una chiva” a la ciudad. La perspectiva no permite

apreciar otras posibilidades de agencia, placer o autocuidado que no sean las propias. Se pretende así también anular la condición de sujeto político de las mujeres que, como Alejandra, ocupan esa posición.

La discusión planteada por Butler (2007) en relación a la construcción del sujeto político del feminismo pone de manifiesto algunas de las contradicciones y los olvidos a los que se enfrentan el discurso y la crítica de la representación de las mujeres tal y como es planteada en algunos debates contemporáneos. La autora sostiene que la “crítica feminista también debería comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de ‘las mujeres’, como sujeto del feminismo” (2007: 48). Theumer (2019), en la misma línea, critica el determinismo cultural que analiza la opresión de la mujer como una opresión causada por el deseo *del otro*, ya que eso encierra a las mujeres en la posición de víctima, obliterando su capacidad de agencia. Para el autor, reducir el análisis feminista a la idea de la mujer como sujeto oprimido resulta paradójico e improductivo, ya que “la historia de los feminismos –trans, maricas, lésbicos, travas, populares, anti-capitalistas, comunitarios, de abyayala, negros– [...] son la emergente prueba, según una conocida frase, de que allí donde hay poder, también hay resistencia”. Desde esta tesis adhiero claramente a la idea de que allí donde hay poder, también hay agencia. La así llamada resistencia podría ser una de sus formas, aunque no la única.

Este trabajo antropológico proporciona datos de un universo latinoamericano no urbano que pone en evidencia, por un lado, cierta hegemonía occidental en gran parte de la teoría general del feminismo –o, al menos, de sus versiones edulcoradas neoliberales– y los límites de las políticas de intervención social implementadas en base a ese feminismo (propuesto en ciertos momentos por las coordinadoras en La Laguna). Por otro lado, este trabajo describe las maneras en que esa hegemonía es interpelada y discutida desde las representaciones y las prácticas concretas de las participantes y, a veces, de las coordinadoras.

#### 6.2.4 El “empoderamiento” como práctica normativa

En el capítulo anterior presenté cómo Marina lograba que Rosa se “enganchara” en la horticultura agroecológica, para generar lo que Marina consideraba “ingreso genuino”. Buscaba que Rosa tuviera independencia productiva, “generada por ella”, produciendo de manera agroecológica. Lo “genuino” del trabajo propuesto se relacionaba con la “autonomía” que Marina imaginaba que Rosa tendría integrándose al grupo de huerteras y a la venta en la feria. Es decir, para Marina el dinero más valioso es aquel que proviene de lo que ella considera “empoderamiento”. Al igual que cierto feminismo liberal a lo Betty Friedan (1963), para las coordinadoras el trabajo (y en este caso el trabajo “autónomo”) es entendido como un factor liberador que aporta “automáticamente” autoestima y confianza. Por eso ellas promueven que las mujeres participantes tengan trabajos “autónomos”; consideran que el trabajo de cuidado focalizado en el hogar o el que implica relación de dependencia con algún empleador (como ser empleada doméstica) son trabajos poco valiosos. Las políticas públicas como la de desarrollo rural que propone la escuela de alternancia imaginan y sostienen como ideal un tipo de sujeto político y moral muy específico y, lo que es más importante, también generizado: los hombres no deben necesariamente ser “autónomos” o “empoderados” según las políticas locales. El trabajo en relación de dependencia es valorado cuando ellos lo realizan. Sobre las mujeres recaen las exigencias de “autonomía” y “empoderamiento”.

Realizar gimnasia en el marco del programa de médicas comunitarias y discutir e informarse sobre temas de salud sexual y reproductiva (lo que se trató en el capítulo 3) son actividades que también aportan “autonomía”, “confianza” y “autoestima” para las coordinadoras. Es decir que quien participa de esos espacios está teóricamente “empoderado”. Lo mismo ocurre con las prácticas de *self-talk* del teatro comunitario presentadas en el capítulo 2: “hablar” de una misma implica, para las coordinadoras, un camino obligado para el desarrollo de la autoestima, la confianza y, en definitiva, “empoderamiento”.

La idea de “empoderamiento”, como categoría práctica y como categoría analítica, es claramente polisémica. Varias autoras han propuesto, a la hora de estudiar situaciones sociales, dos clases dicotómicas y opuestas de “empoderamiento”: una llamada radical, liberadora o feminista y otra neoliberal o

ligera. Desde esta tesis se pretende matizar esta oposición basándome en las ideas de Hall (2010a) de falta de “garantías” y de un determinismo no determinista, como cuando afirma que “una posición teórica fundada sobre la naturaleza abierta de la práctica y el conflicto debe tener como uno de sus posibles resultados una articulación en términos de efectos que no necesariamente se corresponda con sus orígenes” (Hall, 2010a: 197). Este determinismo no determinista permite estudiar las tensiones sociales de un modo mucho más abierto y contingente, leyendo las tendencias que exhiben las estructuras: líneas de fuerza, aperturas y cierres que limitan, dan forma, canalizan y, en algún sentido, “determinan”. Pero estas tendencias no determinan desde un sentido de fijación absoluta. La gente no está irrevocable e indeleblemente inscrita en las ideas que deben pensar; la política que deben tener no está impresa en sus genes sociológicos. El problema no es el despliegue de alguna ley inevitable, sino los vínculos que, aunque puedan trazarse, no necesariamente lo harán. No hay “garantía” de que las clases aparecerán en sus lugares políticos asignados (Hall, 2010a: 198 y 199). Es decir que, para la perspectiva de esta tesis, en las prácticas de las mujeres pueden encontrarse situaciones o momentos de “empoderamiento” aun cuando no se hayan buscado y, en sentido inverso, pueden implementarse dispositivos “empoderantes” sin obtenerse ningún poder “a cambio”.

Volviendo el conjunto de autoras que se mencionó más arriba, cada una desarrolla visiones dicotómicas sobre “empoderamiento” particulares. Schmitt (2016) explica que la primera acepción de “empoderamiento” implica la acción realizada por un sujeto subalternizado (individual o colectivo) al adquirir una capacidad que emana de una “toma de conciencia política”; conciencia que le permite transformar relaciones de dominación que lo oprimen. En este sentido, de transformación a partir de una conciencia adquirida, el término es utilizado por muchos movimientos sociales. León (2001) indica que “empoderarse” no es sólo reconocer las fuerzas que lo oprimen a uno, sino también movilizarse a través de acciones colectivas dentro de un contexto político para cambiar esa realidad y sus relaciones de poder. Cecilia Sardenberg (2009) llama a esta perspectiva “empoderamiento liberador”.

A finales de los años noventa esta idea ha variado hacia un segundo sentido, entendido como principio de “auto/gobernanza” desde el discurso de los organismos

internacionales de lucha contra la pobreza, por ejemplo, eliminando la condición colectiva que señalaba León, para definir al empoderamiento como una consecuencia de las capacidades individuales y las elecciones voluntarias que permite evadir las dificultades –la pobreza, por ejemplo– (Calvès, 2009: 735-749). Esto ha despolitizado el término. Nijensohn (2017) habla de una concepción neoliberal del empoderamiento y la autonomía para describir la lógica contemporánea que sostiene que, para *hacer*, es menester salir del estado de dependencia y volverse autónomo (darse su propia ley), volverse “dueño de sí mismo”:

Esta lógica, en principio liberal, se actualiza en su versión neoliberal a través de la racionalidad económica que invade todos los ámbitos de la vida, lo cual lleva a entender la subjetividad en términos empresariales, es decir que los sujetos se piensan como productores del sí mismo e individualmente responsables de sus futuros (a través de la lógica de la inversión en uno mismo). (Nijensohn, 2017: 107).

Pozzio (2010) explica que empoderamiento es un concepto acuñado por la teoría de género anglosajona y designa el proceso que lleva de una situación de menor poder a una de mayor poder; es decir que supone un sujeto activo que va adquiriendo un mayor control de su vida (2010: 9). Para Pozzio (2010) esta definición puede dar lugar a dos perspectivas que están en tensión: una visión propia del paradigma de políticas para el desarrollo, que las autoras ya mencionadas designan como “neoliberales”, y una visión que ella llama radical, asimilable a la que se mencionó en primer lugar, proveniente de algunos sectores críticos dentro del feminismo. Para las políticas para el desarrollo, el empoderamiento es lo que permite que las mujeres “pobres” adquieran un mayor control de los recursos, tanto a nivel individual como colectivo. Esto incluye la creación de espacios institucionales y fomento de la organización; es decir, creación de “condiciones facilitadoras” para que las mujeres tengan mayor autonomía, condición que, para esta perspectiva, se convierte en “la medida” de evaluar el “impacto” del empoderamiento. Así, empoderamiento es sinónimo de “participación” y “autonomía”, sentidos que reproducen y valoran muchas de las coordinadoras que sigue esta tesis. Sin embargo, tener mayor control de los recursos no siempre implica un “verdadero empoderamiento” por fuera del sentido neoliberal del término. Pozzio (2010) diferencia las “necesidades prácticas de género” (2010: 10), aquellas necesidades que las mujeres identifican de acuerdo a sus roles socialmente aceptados y que no

cuestionan su posición dentro de la trama patriarcal, de las “necesidades estratégicas de género”, relacionadas con la abolición de la división sexual del trabajo y la remoción de formas institucionalizadas de discriminación. Para una perspectiva más crítica o radical, “empoderamiento” significa “transformación de las estructuras de subordinación” (2010: 11). Así, se lo considera como un ejercicio de ciudadanía activa que promueve desde lo educativo, lo cultural, lo político y lo cotidiano, la resocialización de las mujeres desde un punto de vista feminista. Pozzio indica que las visiones “neoliberales” que hacen demasiado hincapié en la “autoestima” reducen la noción de empoderamiento a una versión “psicologista” que no atiende ni contempla la alteración en la distribución del poder dentro de las estructuras y las relaciones sociales.

Andrea Cornwall (2018), por su parte, indica que por “empoderamiento” se entiende el proceso a través del cual un individuo se torna mejor equipado, con más o mejores medios para navegar en un mercado de oportunidades y elecciones. Eso reduce la noción a un proceso de individuación por el cual las mujeres ganan un sentido más claro de sí mismas y de su potencial, de sus medios, de sus habilidades y recursos; todo en pos de ingresar en mejores condiciones al mercado y convertirse en ciudadanas económicamente sustentables. Influida por el individualismo neoliberal, esta perspectiva concentra en el individuo autorealizado las capacidades que una vez fueron concebidas como parte de un proceso colectivo. La mujer estereotípica que estos discursos evocan siempre es heterosexual, tiene usualmente un marido abusivo o inútil, o es presentada como una víctima del abandono que lucha por sobrevivir como jefa de hogar y desea mejorar su vida. Cornwall (2018) llama “empoderamiento ligero” a esta idea de empoderamiento que califica de vacía de contenido político contencioso.

A partir del material etnográfico, esta tesis propone matizar y cuestionar la aparente dicotomía entre las visiones no neoliberales y neoliberales de empoderamiento. Por un lado, cuando se piensa la visión “radical” o no neoliberal de empoderamiento se supone que las relaciones de dominación que oprimen a las mujeres deben transformarse o permitirles una resocialización, desde un punto de vista feminista. Es evidente que esto no ocurre en Salud en Movimiento porque el grupo no trabaja cuestionando las perspectivas hegemónicas sobre el cuerpo femenino; tampoco ocurre en la promoción de la horticultura agroecológica, porque

no proponen cambios sobre la propiedad de la tierra ni atacan específicamente el modelo hegemónico de producción. En cuanto al grupo de teatro, puede alegarse que sólo se aboca a lo artístico, a la presentación de obras. Por otro lado, y a primera vista, podría decirse que las tres actividades en algún sentido sintonizan con visiones neoliberales de empoderamiento en tanto trabajan explícitamente para potenciar las capacidades y potenciales individuales (la prevención sanitaria; de producción o venta familiar o comercial; la expresión de las propias vivencias y su representación teatral), haciendo especial énfasis en el desarrollo de la autonomía y la autoestima de las participantes. En ese sentido hacen hincapié en las necesidades que las mujeres identifican en sus roles socialmente aceptados; no desafían su lugar en el orden patriarcal. Así y todo, esta tesis sostiene que, frente a esta dicotomía, es productivo señalar matices. Se observa que existe goce y atención a los propios deseos de las participantes en el hecho de “levantar el culo” de Salud en Movimiento, y que hay pequeñas mejoras en el medioambiente y en la calidad de la comida y de la vida de las horticultoras agroecológicas; y en el teatro comunitario se puede decir que las miradas sociosimbólicas que se ciñen sobre las mujeres o el *barrio* son revisadas y se proponen cambios. Es decir se observa una relación de determinismo no determinista entre determinadas prácticas y sus resultados “empoderantes”, neoliberales o no. Basándome en lo que leí en campo propongo terceras visiones mucho más ambiguas o matizadas frente a las dos primeras. En las tres actividades existe poder *-poder del cuidado-* pero no necesariamente o deterministamente a la Hall un poder de transformar las relaciones de dominación.

En este sentido es pertinente referir a Abu-lughod (1998: 25) cuando señala que se debe ser cuidadoso para no aceptar acríticamente los términos de proyectos feministas dirigidos por mujeres de clases medias y altas: sus nociones de “despertar”, “derechos de las mujeres” y “empoderamiento” forman parte de las narrativas del progreso e ilustración neoliberales. Por eso se advierte, con Verschuor (2010: 318), sobre la trampa que constituyen algunos feminismos que han negado en sus análisis las especificidades históricas de las relaciones de género en las culturas no occidentales. Tal como Butler (2007) señaló:

Asumir que nuestros conceptos de autoestima y de fortalecimiento de poder eran compartidos por todas las mujeres, creer que comprendíamos cómo funcionaba la opresión patriarcal en todos los contextos y que teníamos la clave para demostrar sus

mecanismos de subordinación, nos ha llevado a reducir la significación de género a presupuestos de nuestras propias prácticas estableciendo normas de género exclusivas al seno del feminismo. (Butler, 2007)

Así, los conceptos de autoestima y de fortalecimiento de poder deben ser revisados a la luz de los contextos y decisiones colectivas de manera situada, considerando que los mecanismos de subordinación nunca son universales ni universalizables.

### **6.2.5 Para “provincializar” las perspectivas desde el feminismo poscolonial**

En este apartado se presentará los modos en que se “provincializan” (Chakrabarty, 2000) las perspectivas de género por parte de las coordinadoras y de las participantes.

Chakrabarty, historiador poscolonial indio, propone analizar Europa (y las perspectivas que emanan desde aquella región) no como *el* lugar de lo global, si no como una provincia más. Desde esta perspectiva se podría provincializar no sólo las perspectivas de los llamados países del Norte, sino también las porteñas, que son las hegemónicas en Argentina. Para el caso de Europa y la India, Chakrabarty indica que en cada lugar específico los conceptos o palabras significan cosas distintas y que, en la práctica, *son* cosas distintas y, por lo tanto, no deben igualarse. “Mujer”, “género”, “gimnasia” o “casa”, como mostraré a continuación, no implican lo mismo en diferentes partes de La Laguna ni en la capital argentina, por ejemplo. Chakrabarty exhorta a no pensar que las historias no europeas son versiones “fallidas”, inacabadas, carentes, fracasadas, insuficientes e incompletas de una historia supuestamente “original”, plena, creativa y originaria europea. Así, el autor pide no igualar “modernizar” con “europeizar” (o “convertir en europeo”). Lo que para esta tesis sería no igualar “modernizar” con “porteñizar”. Chakrabarty afirma que se puede ser indio y ciudadano de un proyecto modernizador y, a la vez, contar con elementos teóricamente antimodernos y antihistóricos pero que impliquen formas poderosas de memoria colectiva. Para el caso de esta tesis, se puede señalar que existen elementos supuestamente antimodernos y antihistóricos (como las formas, significados y prácticas patriarcales que implican una división sexual dicotómica de



los roles de género frente al cuidado y otras prácticas) que logran movilizar y legitimar acciones extra-ordinarias en el espacio público.

Se observará qué sucede con dos propuestas de las actividades comunitarias estudiadas y con las coordinadoras y participantes que provincializan las propuestas porteñas y globales. En el capítulo 4, se presentó el caso de Beatriz, participante del grupo de gimnasia comunitario, que contaba que cuando salía a caminar sola (como le proponían innovadoramente “para su clase” las médicas para prevenir enfermedades cardiovasculares) los hombres paraban el auto frente a ella, tomándola por una prostituta. La provincialización de su respuesta implicó convencer a su marido (que también pensaba que ella estaba “buscando *otra cosa*”) de que saliera a caminar con ella. Analizando la situación desde esquemas “modernos” y emancipatorios, Beatriz no ganó autonomía, sino que reproduce conductas patriarcales. Sin embargo, está consiguiendo hacer lo que desea, provincializando propuestas porteñas o globales que no se adaptan a los esquemas locales, logrando cuidarse a sí misma, de alguna manera también paradójal, como se describe en el capítulo 5. En ese capítulo se detalló la interconexión entre el cuidado de una misma y el de los propios hijos; el caso de Beatriz resulta singular porque cuidarse a sí misma implicó incluir al marido. Beatriz, con su práctica, ilumina sobre las posibilidades de la perspectiva poscolonial en tanto refrenda la existencia de otras modernidades que, aunque no son “emancipatorias” de acuerdo a los parámetros porteños y globales de las sedes centrales de los ministerios de Buenos Aires, no por ello dejan de ser agentivas en términos locales.

La práctica de Beatriz puede leerse siguiendo lo que explica Ortner (1996). Para la antropóloga, las personas buscan lograr objetivos que les resulten valiosos en cuanto a sus propias categorías, inmersas en determinado marco de asimetrías de poder. Para las mujeres que se siguió en esta tesis, el cuidado, la reputación y la legitimidad de las mujeres que no “caminan solas” son valores importantes; con ello, la capacidad agentiva que sean capaces de construir a partir del cuidado debe entenderse dentro de ese marco. No es interesante, más bien resulta estigmatizante en términos políticos, evaluar su capacidad agentiva desde perspectivas deterministas, binarias y simplistas –que piensan en términos de opresión versus resistencia–. Tampoco es productivo evaluar su agencia desde el señalamiento de que este tipo de mujeres son identidades “atrapadas” por su supuesta “falsa conciencia”, y por eso

deben “descubrir” la necesidad “oculta” de “empoderarse”, como pretendía Cronopia con Alejandra en un apartado precedente. Especialmente estos prejuicios resultan inútiles cuando se proyectan con una gran carga normativa sobre las experiencias de los sujetos. Esta etnografía justamente complejiza ese tipo de miradas prescriptivas, intentando cuestionar la universalidad del pensamiento progresista respecto de ciertas definiciones normativas y provinciales (Chakrabarty, 2000) sobre las ideas de “libertad”, “resistencia” y “autonomía individual”, en línea con Mahmood (2001 y 2011) y otras feministas poscoloniales. Mahmood (2011) se opone a una noción de agencia social que “limita de forma severa nuestra capacidad para conocer y cuestionar la vida de las mujeres cuyos deseos, afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales” (2011: 145). Estudia el caso de mujeres en mezquitas egipcias cuyas creencias y prácticas religiosas las lleva a transformar totalmente sus vidas. La religión, que a menudo se interpreta como alienación, tanto desde la ideología liberal en general como desde las interpretaciones feministas occidentales, les permite a estas mujeres acceder a un proceso transformador en el que construyen nociones de autonomía, autocontrol, y dignidad. Mahmood (2011) las describe como sujetos con una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas. El autocontrol y la dignidad, como actitudes casi totalmente ajenas para el universo secular de los feminismos occidentales, por eso mismo sirven para reflexionar sobre la herencia ilustrada de dichos feminismos y para traer a consideración ciertas prácticas que pueden ser feministas sin oponerse a la tradición o estando estrechamente vinculadas a ella.

Abrevando también en el feminismo poscolonial, Segato (2012) propone trazar otras miradas acerca de lo moderno. Para la autora, ciertos “cosmos” y espiritualidades, como lo “comunitario” en términos émicos en esta tesis por ejemplo, muy lejos de ser “el opio de los pueblos”, constituyen, ciertamente, vallas disfuncionales al capital (2016:29) al ser meta antagónica por excelencia al consumo y proponer disruptivamente formas de felicidad relacionales y pautadas por la reciprocidad de la vida comunitaria (2016: 99) que arraigan, localizan y sedimentan afectos y cotidianos (2016: 100). Desde su perspectiva, en la sociedad moderna lo doméstico se despolitizó y se nuclearizó, es decir se asoció con la familia entendida como “nuclear”. Sin embargo, el espacio doméstico, según Segato, no es íntimo ni privado, sino que es un espacio dotado de politicidad:

Una politicidad en clave femenina es –no por esencia sino por experiencia histórica acumulada–, en primer lugar, una política del arraigo espacial y comunitario; no es utópica sino tópica; es pragmática y orientada por las contingencias y no principista en su moralidad; próxima y no burocrática; investida en el proceso más que en el producto; y sobre todo solucionadora de problemas y preservadora de la vida en el cotidiano. Pensemos dónde deliberan las mujeres y las disidencias. Lo hacen en esa cocina de la política que es la política de las mujeres. No tengo ningún problema en hablar de cocina” (Segato, 2018b).

Esta concepción de domesticidad y cocina designa que la deliberación política se realiza “a la vista de todos” o, para otras concepciones de la política, en espacios supuestamente privados. Es en las cocinas –o en el caso de esta tesis, en una clase de gimnasia; en una casa planificando un taller de prevención, la reparación de un invernáculo o la dramaturgia de una obra de teatro; en una feria de verduras agroecológicas; o en una plaza actuando en una marcha– donde se evidencia politicidad y “tecnologías de sociabilidad” en clave femenina por experiencia histórica acumulada. En esos espacios manda el *poder del cuidado*.

En el capítulo 5 se indagó acerca del límite entre lo público y lo privado dentro de las unidades domésticas que también son unidades productivas, como la casa de Micaela o Estelita. Y se contó que Cronopia recibe a los horticultores en pijama para ayudarlos a realizar gestiones impositivas. Volviendo a los conceptos de Segato, en América Latina, y en otros lugares del planeta, hay “girones de comunidad” (2018a) en los que se “sacrifican cosas por los vínculos”, produciendo y fortaleciendo los tejidos comunitarios. La autora propone abandonar los argumentos relativistas y del derecho a la diferencia y substituirlos por un argumento que se apoye en lo que llama “pluralismo histórico”. Esta perspectiva concibe al sujeto como parte de la historia, en una variante no culturalista del relativismo. Por lo tanto, para Segato hay que apartarse del argumento relativista, sin temer desmedros en el procedimiento metodológico porque, relativizando, se hace más fácil entender el punto de vista del otro. Por eso es fundamental para Segato que el feminismo latinoamericano no se deje “devorar” por las categorías del norte, que emanan de otras historias nacionales. El feminismo eurocéntrico afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal; sin consignar mayores diferencias entre culturas y sociedades. Bajo esa bandera, justifica la posición moral de las mujeres europeas o eurocentradas autorizándolas a intervenir con su misión “civilizadora” (colonial/modernizadora): “Esta posición es, a su vez,

inevitablemente a-histórica y anti-histórica, porque oclusa la historia dentro del cristal de tiempo casi-estancado, del patriarcado” (Segato, 2012).

Julietta Paredes (2010), otra exponente del feminismo poscolonial latinoamericano, realiza una crítica tanto de los feminismos hegemónicos como de las implicancias de las dinámicas económicas neoliberales para los pueblos y mujeres indígenas: traen aparejado el desconocimiento, la violencia y las desigualdades, tanto externas como internas. Según Paredes, desde tiempos de la colonia las mujeres han sido incorporadas a la matriz productiva neoliberal, donde se ven obligadas a realizar un sinnúmero de tareas que el capital necesita: puntualmente resolver el hambre de sus familias, cuando sus maridos son despedidos, y se deprimen y no logran salir de sus casas (Paredes, 2010: 3). En ese sentido, vale recordar lo que en el capítulo 4 se expuso: la historia de Ester, que decía que “la mujer es la que pone la cara en todo”, o la de Liliana, acerca de las mujeres y la supuestamente natural forma en que “ponen le cuerpo”, y luchan, insisten, piden y consiguen. En el sentido de Gloria Anzaldúa (1987) las mujeres de esta tesis personifican, de alguna manera, el “feminismo en la frontera” o el “feminismo puente” del que habla Saldívar Hull (1991). Es un feminismo no reconocido por la cultura hegemónica.

Amalia Sa’ar (2006) habla del poder informal de las palestinas en Israel. Las mujeres “capaces” son motivadas a no transformar su fuerza personal bajo roles de autoridad pública. Las que sí lo hacen logran hacerlo sin parecer menos “femeninas” y así conservan su “respetabilidad”. Explícitamente evitan desafiar el orden de género. En la misma línea, Lauren Erdreich (2006) estudia a las mujeres árabes en Israel. Explica que, mientras que la interdependencia es un punto de conflicto para la psicología occidental, porque lo que se valora es la independencia, para los patrones culturales árabes, particularmente los del honor familiar, la interdependencia es una obligación moral. En su caso de estudio, las estudiantes árabes que ingresan a una universidad israelí son cuidadas o “apadrinadas” (“amadrinadas” más bien) por estudiantes mujeres mayores, de acuerdo a un modelo de solidaridad derivado de lazos de parentesco tradicionales que obliga a la solidaridad entre personas provenientes de pueblos comunes. Sin embargo, este cuidado también implica enseñanzas para desarrollar aptitudes emergentes en la esfera pública. Aunque esto tenga implicancias reproductoras (en términos de vigilancia social) y de obligación mutua, este mecanismo de conexión tradicional es recreado, paradójicamente, para

ayudar en un proceso de independencia y autosuficiencia modernas (universitarias). En esta práctica se superponen elementos de ideas occidentales de independencia con ideas árabes de conectividad. “Se guía así la producción de sí mismos femeninos que participan en la vida pública manteniéndose enredadas por las obligaciones familiares” (2006: 151). El *poder del cuidado* en La Laguna implica, de manera semejante, el “enredo” de las mujeres en los roles de género y cuidado determinados por el “patriarcado” y, gracias a ellos, las mujeres participan y agencian en el espacio público evitando perder legitimidad dentro de la sociabilidad conservadora local.

Otra reconocida feminista poscolonial, Mohanty (1988) critica la “colonización discursiva” de algunas académicas que utilizan la categoría “mujeres del tercer mundo”, porque las define como un grupo pre-constituido, homogéneo y coherente, con intereses y deseos idénticos, considerándolas “dependientes absolutas”, grupo apolítico, circunscriptas al espacio doméstico, sin estatus de sujetos, víctimas universales y absolutas de la ideología y el sistema patriarcal. “La jugada, por supuesto, la encontramos en el efecto *boomerang* de esta estrategia discursiva, pues en el contraste con las ‘desempoderadas’ mujeres del Tercer Mundo, el feminismo occidental se realimenta y relegitima como *la* vía de escape a esa victimización, con la consiguiente representación de las feministas occidentales como mujeres conscientes y en proceso de búsqueda, o habiendo conseguido, esa emancipación”, explica Liliana Suárez Navas (2008:17). Según Vásquez Laba al establecer esa equivalencia universal de las mujeres, se torna a la “mujer occidental” en parámetro comparativo para el resto de las mujeres del mundo. Esto, además, desestima las marcas de clase y de etnicidad y niega las especificidades históricas de las relaciones de género en culturas no occidentales para Hernández Castillo (2012). Para dicha autora este borramiento victimiza a las mujeres campesinas e indígenas, como “víctimas de sus usos y costumbres”. Para Hernández Castillo esta perspectiva orientalista tiene efectos de poder que colonizan la vida de dichas mujeres. Para Christine Veershur (2010) la imagen “colonial” que postula *la* mujer del Sur, denunciada por Mohanty, es la imagen de una mujer muda, sin poder (*powerless*), víctima, tradicionalista, cuya contraimagen sería la de *la* mujer occidental educada, moderna, que controla su cuerpo y su sexualidad, y que tiene la libertad de tomar sus propias decisiones. En algunas de las propuestas para el *barrio* que las coordinadoras comunitarias “negocian” con Buenos Aires o que ellas mismas proponen en el

territorio también se ven dinámicas similares a las que se señalaron respecto de “las mujeres del tercer mundo”. En el apartado 6.2.3, cuando se describió el arraigo “fallido” de Alejandra al campo, la reacción de Cronopia proyecta sobre Alejandra una negación de las especificidades agentivas de Alejandra como sujeto.

Un segundo ejemplo de provincialización de propuestas porteñas o globales implementado por coordinadoras y participantes es la situación del *ranchito* en una de las actividades comunitarias. En 2014, el grupo de teatro comunitario comenzó a construir la que sería su futura sede. La habían llamado cariñosamente “El ranchito”. Estaba hecha de adobe, en un terreno cedido por la Municipalidad en Nueva Ciudad. A los vecinos no les agradaba El ranchito, porque les recordaba a tiempos pasados, menos gratos, cuando vivían en los campos; decían que le daba “muy mal aspecto al barrio”. Mientras que para algunos el progreso es ir “hacia adelante”, haciendo una casa de ladrillos, para el grupo, mejorar es “volver atrás” y construir con adobe. Este gusto por lo “natural”, por lo que hacen con sus propias manos, se suma a la preferencia (minoritaria, sí) por cultivar la propia comida, idealizando los tiempos donde no primaba el monocultivo a base de químicos.

Como me decía Luna, una coordinadora del grupo de teatro:

Nos estamos muriendo por el agua y las fumigaciones y nadie sale a la calle. En la ciudad [en las grandes metrópolis] hay tanta gente activando<sup>241</sup> en contra de las fumigaciones... Y en una zona donde eso es real y fuerte [como La Laguna], se cagan de la risa<sup>242</sup>, se hacen los boludos<sup>243</sup>, no les importa. Para los del *barrio* fue un progreso construirse una casa [de ladrillos industriales]. ‘La casa de barro es re antiguo. Ya pasó’, dicen. Para hacer una casa hay que pagar mucho. No *podés* hacer una casa gratis. A algunos nos pasa que sabemos que estamos volviendo a las raíces, pero esto del adobe a muchos les molesta. Tal vez porque lo han vivido como una falta. Es volver el tiempo atrás. Y muchas personas, antes de volver el tiempo atrás, prefieren cultivar con glifosato. Me re pasa con mi familia, que ven el veneno como si fuera un progreso. No van a volver atrás para cosechar. A mi abuelo y mi tío que han arado y cosechado a mano: ¿qué les voy a decir sobre lo orgánico y el cáncer? [Cuando ellos araban] venía una peste y se llevaba todo su trabajo. Yo lo entiendo porque tengo otra información pero no me voy a poner a discutir con ellos. Cuando vienen mis amigos acá [desde Buenos Aires, piensan que] tener rancho, huerta, es como que [nosotros] evolucionamos. Es como otro cambio de vida. Para nosotros, siendo muy optimista, sin plata *podés* alimentarte de lo que te rodea o hacerte tu casa de barro, porque tenés información. Yo la absorbí mucho por mi vida en otro lugar pero después, cuando llegás toda revolucionaria, inspiradísima, y tenés una familia en una situación de escasez [en La Laguna] y le decís que hay una manera más fácil

<sup>241</sup> Poniéndose en acción.

<sup>242</sup> No les importa.

<sup>243</sup> Tonto.

de construirse una casa: acá lo viven como un retroceso. Lo digno es construirte tu casa de material o tener tu dinero y comprarte el último celular. Somos algunos los que tenemos otras necesidades y que buscamos ese tipo de alternativas. Y a las personas que no conocen esas alternativas o tienen otras necesidades hay que aprender a respetarlas. Eso genera un muro, una puja a ver qué se hace o no.

Algunos residentes de Nueva Ciudad reconocen que se sienten invadidos por los dispositivos de intervención social que estudié, porque según ellos son intentos por “evangelizarlos”. Un ex coordinador se ponía en el lugar de estos vecinos y los imitaba explicando: “No vengan a mi barrio a poner esto. O qué: ¿me querés convencer de que ésta es la ideología que va? ¿Por qué? ‘Que yo tengo que ser esto, que tengo que escuchar esto, que me tengo que vestir así’. La gente es muy así también. Entonces, ¡pum<sup>244</sup>! Ventana cerrada”.

La historia del *rancho* terminó en 2018 cuando, desde el mismo grupo, decidieron demoler la estructura en adobe que nunca habían llegado a terminar, a causa de la reacción de los vecinos y a la comprensión “provincializante” de la coordinadoras, que aceptaron finalmente que el *rancho* no era bien recibido. Sin un contextualismo radical a la Hall es imposible entender que es en vano proponer teorías universalizantes, como la supuesta bondad de la casita de adobe. Siempre hay que leer las prácticas a partir de una especificidad histórica particular, intentando acoger la complejidad y la contingencia, y evitando cualquier reduccionismo (Grossberg, 2006: 47). “Una práctica no es nada por sí sola. Es lo que es sólo dentro de una serie de relaciones. Por ende, si se quiere, todos los eventos son contextos” (Hall *apud* Grossberg, 2006: 49).

<sup>244</sup> *Pum* es una onomatopeya que designa un ruido fuerte.



**Fig. 17.** El “rancho” de adobe en el *barrio* que fue finalmente destruido debido a la oposición de los vecinos al proyecto. Fuente: Johana Kunin.

Como indica Sciortino (2017), descolonizar el feminismo implica, entre otros desafíos, reconocer las experiencias locales configuradas a partir de trayectorias individuales y colectivas situadas en contextos históricos y culturales. Para la autora sólo esta descolonización daría cuenta de la creatividad en la construcción de lenguajes políticos y en las prácticas colectivas que “resignifican roles de género, que han encontrado en los grupos domésticos, el trabajo reproductivo, un camino hacia la apropiación de los espacios de debate y movilización social” (2017: 5). Tal como explica Grimson (2011: 44), si provincializamos nuestra perspectiva, como propone Chakrabarty, advertiremos que los “modelos universales son utópicos, por cuanto no tienen lugar real, de real-ización. Nos desplazaremos desde el espacio de la normatividad abstracta hacia el espacio de la comprensión del funcionamiento de la hegemonía en cada caso”. Esta tesis da cuenta de una dinámica, por momentos triangular, que suele presentarse como puramente dicotómica. Por un lado están los intentos del paradigma hipermodernizante del agronegocio, que desplazó a quienes vivían en el campo. Por otro lado, está el paradigma altermodernizante de muchas coordinadoras *jipis* que quieren que los desplazados se conviertan en ecológicos, feministas y saludables. Pero hay un tercer vértice, el paradigma de los deseos, las lógicas y las posibilidades de los habitantes llegados a los *barrios*. Hay puntos de



contacto, áreas grises, articulaciones complejas y contradicciones entre las tres perspectivas, que están lejos de ser idénticas. Se trata en definitiva de una disputa por formas de vida diversas. Sin embargo, no se debe olvidar que la propuesta hegemónica del agronegocio es opuesta a las otras dos, así como que es la predominante y la dirección general en la que parece dirigirse la sociedad de La Laguna. Las alternativas de las y los residentes de Nueva Ciudad parecen implicar otras posturas más allá de las dos primeras, dicotómicas, que la clase “conservadora” o “progresista” local suelen sostener. Identificar analíticamente estos tres vértices del triángulo lagunense no puede hacernos olvidar el núcleo político de esta sociedad que vive entre la soja. En ese sentido, el *poder del cuidado* está en disputa con el poder del agronegocio. Este capítulo dio cuenta justamente de algunos de los puntos de contacto así como los de no conciliabilidad entre las tres perspectivas descriptas.

### **6.2.6 Descentrando la comprensión de la agencia de las mujeres en distritos rurales**

A lo largo de esta tesis se ha propuesto, tras descentrar la mirada, una definición de la agencia de las mujeres que no es sinónimo de resistencia, fruto de diálogo con las teorías nativas de las participantes y coordinadoras de las actividades que seguí. Para las mujeres de La Laguna cuidar es una forma de agencia, que no busca intencionalmente subvertir las relaciones de género normativas, ni pretende alcanzar una autonomía individualizada: se trata de una agencia relacional, vinculada inherentemente a los otros, e intersticial, donde la capacidad de acción se cuele por los vericuetos de lo posible en el contexto situado. Se entiende entonces por agencia a la capacidad para la acción que las relaciones de subordinación permiten y crean en determinado contexto histórico (Mahmood, 2011). Es decir, hubiera sido imposible definir y describir los significados y los sentidos de la agencia de las mujeres de La Laguna antes de realizar el trabajo etnográfico.

Desde el feminismo poscolonial, Mahmood (2011 y 2001) da cuenta específicamente de la situación de las mujeres *otras*, desde sus propios discursos y prácticas. Propone desacoplar la noción de agencia de los proyectos feministas occidentales y liberales, porque al priorizar la agencia de las mujeres en su sentido de subversión de las normas de género termina resultando prescriptivo e invisibiliza las

modalidades de agencia cuyos significados y efectos no son capturados por la lógica de la subversión. Solamente a partir de dicho desacople se aprecia que el cuidado, no *sólo* es reproductor de estructuras patriarcales sino que, potencialmente, puede darles poder a las mujeres de La Laguna, en el contexto de relaciones desiguales y asimétricas en el que están inmersas. Por eso esta tesis da lugar a preguntas analíticas –y a sus respuestas– acerca de otras modalidades agentivas y prácticas de subjetivación específicas. Se discute así, como plantea Mahmood (2011), con la “profunda incapacidad del pensamiento feminista contemporáneo, de concebir formas valiosas de florecimiento humano por fuera del imaginario progresista” (2011: 155).

En línea con lo planteado por Williams, la cultura dominante produce y limita a la vez sus propias formas de contracultura (1980: 157). Si para Thompson el poder subjetivo de los individuos es el motor histórico que permite pasar de la reproducción a la transformación social (contrariando el determinismo marxista), esta tesis muestra que una aparente forma de reproducción y estatuquismo (el cuidado realizado por mujeres o sujetos feminizados) no se contradice con el cambio social, aunque éste no sea un cambio subversivo, revolucionario o estructural. El tiempo *para* las mujeres haciendo gimnasia o teatro con sus hijos revoloteando es un tiempo ganado “para ellas”; no elimina mandatos ni los discute pero crea nuevas sensibilidades expresivas y formas de agencia. Mientras tanto, las participantes y coordinadoras sienten una obligación moral de hacer algo *por el otro*, de ejercer una agencia relacional, característica de las sociedades jerárquicas. Por eso es que hay que prestar atención a las contradicciones, paradojas y ambigüedades de las subjetividades y a las posiciones de los dominados en las relaciones de poder.

Haney (1996), en un caso comparable al de este trabajo, afirma que los actores estatales intentan transmitir mensajes de “independencia” modelados por sus marcos institucionales y así “empoderar” a las destinatarias de un programa social estadounidense para madres adolescentes en confinamiento tras haber delinquido. Pero las jóvenes destinatarias no encuentran nada especialmente emancipatorio en los mensajes “liberadores”, sino que los perciben como peligrosos y amenazantes y responden reforzando aquello que las actrices estatales pretendían socavar: el “contrato social heterosexual”. Las destinatarias, conscientes de que uno de los pocos ejes de poder con el que contaban era su heterosexualidad, la reforzaban, porque no

querían que las agentes estatales “les robaran” su única fuente de privilegio. En este sentido, y de manera similar a lo que sucede con Cronopia y Alejandra, el control de la agente estatal y la resistencia frente a este se interrelacionan, no están predeterminados por una conspiración patriarcal abstracta. Asimismo, Haney observa que no hay una imposición de arriba hacia abajo determinante, sino que las participantes del programa observado (como las de esta tesis) son agentes activas que evalúan los mensajes que les llegan, se los apropian y así pueden invertirlos, discutirlos y hacerlos propios.

Para concluir, retomo a Spataro (2013) cuando afirma que es necesario recordar que las femineidades pueden ser “impugnadoras del orden, en ocasiones celebratorias del mismo y la mayoría de las veces, ni una ni otra cosa” (2013: 42). Rolando Silla (2001: 116) se expresa en el mismo sentido al advertir que “libertad” y “liberación” no significan lo mismo para diferentes grupos humanos que, de hecho, potencialmente, podrían encontrar soluciones que no estén contempladas por el paradigma que valora la autonomía y la toma de conciencia. No han sido pocos los estudios antropológicos y sociológicos que han señalado lo disfuncional que puede resultar la “búsqueda por independencia” en contextos culturales que ponderan lo colectivo por sobre lo individual.

En su crítica al antirrelativismo, Clifford Geertz (1984) dice su ingeniosa frase que dicta que si queríamos verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa. Si yo, como etnógrafa, hubiera deseado reafirmar la pertinencia de cierto tipo de agencia y de la noción de autonomía individual para *todas* las mujeres, o si hubiera deseado confirmar que las prácticas de cuidado *siempre* son opresivas, no hubiera viajado durante tantas semanas en una combi desde Buenos Aires a La Laguna. El valor de esta etnografía, considero, es haber encontrado la importancia de la agencia relacional que se ejerce a través de las prácticas de *cuidado de amplio espectro*. Y estos cuidados son practicados tanto por las coordinadoras como por las participantes de los grupos comunitarios de La Laguna observados; mujeres del interior sojero bonaerense que, insertas en complejos procesos de transformación socioproductiva e histórica, han “perdido la vergüenza” y han demostrado capacidad agentiva a partir del cuidado. Así se ha logrado cuestionar y repensar preguntas analíticas sobre la agencia humana, discutiendo con miradas metropolitano-céntricas y con las ansias académicas o políticas de los feminismos eurocentrados.

## CONCLUSIONES

En esta tesis se describió y analizó etnográficamente la agencia de las mujeres a partir de diversas prácticas y relaciones de cuidado en un distrito estructurado en torno a la siembra y comercialización de soja del interior rural de la provincia de Buenos Aires. El estudio se basó en trabajo de campo etnográfico realizado entre 2014 y 2017, en el que se siguió a coordinadoras y participantes de tres espacios de intervención social y disidencia: un grupo de teatro comunitario, otro de medicina comunitaria y un tercero de promoción de la horticultura familiar agroecológica.

Mi hipótesis principal es que para las mujeres estudiadas cuidar implica una forma de agencia que, si bien no busca intencionalmente subvertir las relaciones de género ni alcanzar una autonomía individualizada, se constituye como una forma de agencia relacional, que es producida como resultado de relaciones con los otros. El lenguaje de ciertas lógicas y éticas del cuidado de las mujeres-madres-cuidadoras se enmarca en perspectivas émicas dicotómicas de género. Así, se entiende la agencia como capacidad para la acción que las relaciones de subordinación históricamente específicas permiten y crean. Lejos de equiparar agentividad con “resistencia”, se propone comprender la capacidad agentiva como aquella que, entre otras posibilidades, va en dirección de la continuidad y la estabilidad y puede estar presente, en muchos casos, en la vida de mujeres cuyos deseos, afectos y voluntades han sido moldeados por tradiciones no liberales (Mahmood, 2001). Para comprender estas nociones fue fundamental estudiar las tres actividades elegidas –es decir, observar cómo *efectiva y situadamente* las mujeres se relacionan entre sí, con su comunidad y con no humanos–, con el objetivo de complejizar las miradas prescriptivas del feminismo blanco, urbano y del Norte y sus pretendidos universales de “libertad”, “resistencia” y “autonomía individual”.

En primer lugar, se explicó por qué se considera la propuesta moral de la promoción agroecológica como fuente de agencia femenina. Se describió que la dinámica del grupo promueve el cuestionamiento de los modos de producción y consumo agrícola, construyendo sujetos morales que, justamente a partir de su participación, desarrollan nuevos valores acerca de lo “bueno” y lo “malo”, y lo “sano” y lo “peligroso”. Esto se debe a que la práctica de este tipo de horticultura

conlleva la experiencia cotidiana de evaluar y discutir acerca de los riesgos de la producción agrícola hegemónica, y de revalorizar “viejos” modos de trabajo agrícola –sin pesticidas–, retomándolos. Este proyecto de alternativa moral combina “viejas” obligaciones morales (Durkheim, 1906) en torno a los deberes, ideales, obligaciones y deseabilidad relativa a lo “femenino” (vinculadas con el cuidado) pero, desde la perspectiva de esta tesis, estas obligaciones morales son también fuente de agencia y no sólo de mandato. En ese sentido, el proyecto de alternativa moral que se analizó no sólo produce normas impuestas, *deberes-ser* y miedo a la sanción, si no también razonamientos morales y subjetividades particulares frente a problemas morales.

En ese sentido es central resaltar que esas subjetividades particulares no son homogéneas. La descripción y análisis pormenorizado de trayectorias de las distintas “mujeres rurales” estudiadas muestra que no hay una única manera de ser “mujer rural” (como tampoco hay una sola forma de ser “mujer” o “rural”). Hay variadas historias de vida, estatus socioeconómicos, y experiencias laborales, migrantes y educacionales tanto de coordinadoras como de participantes. Lo que todas comparten es una encarnación relativa al *poder del cuidado* estudiado en esta tesis, producto, en parte, del proceso de sojización y de sus efectos en las dinámicas familiares y de género, así como de la implementación de las políticas *para* mujeres etnografiadas.

En esta tesis también se argumentó, en segundo lugar, que el grupo de teatro comunitario es una actividad constructora de sujetos políticos que, a partir de su participación, adquieren nuevos valores. En este marco, lo comunitario émicamente se relaciona con la idea de *despertar* a otros, con lograr que la vía “no separe” al *barrio del pueblo*, con practicar el manejo de recursos de forma autogestiva. En la escala de valores de lo “comunitario”, la noción de lo colectivo y lo *organizado* vale más que lo individual; se aprecia *compartir* y generar un *cambio*; se desprecia la violencia como modo de resolución de conflictos; y el “pasado” es entendido como un espacio valioso de hechos, relaciones e ideas que se han perdido y que hay que volver a recuperar o “rescatar” en lo que llaman rituales. Las mujeres participantes van a los ensayos como un modo de cuidarse a sí mismas. De manera similar, a partir de las obras y su producción cotidiana las coordinadoras sienten que cuidan al *barrio*.

Todo este potencial de agencia se ve limitado, a la vez que es posible, dentro del contexto conservador de La Laguna, cuya característica básica es el

antianonimato. Las prácticas del grupo de teatro, al implicar exposición pública (desde asistir a ensayos, hasta hacer representaciones en público e incluso viajar), colaboran en un proceso de desarrollo de la expresión, la interioridad y la escucha (de una misma y de las demás) como prácticas de cuidado. Contribuyen así a una psicologización –vía prácticas de *self-talk*–, emocionalización y espiritualización del cuidado y del auto-cuidado femenino. En conjunto, son un sostén y un estímulo fundamentales en la constitución de las mujeres como sujetos políticos, permitiéndoles desarrollar agencia desde las estructuras patriarcales del cuidado, donde desde el *self-talk* las mujeres son las que cuidan “haciendo hablar”, son las “que hablan” o las que *pueden* hablar y las que “tienen tiempo para pavadas” (como hablar). Al mismo tiempo, el agenciamiento a partir de la palabra está estructuralmente constreñido por falta de hábitos de un *self-talk* individual y por las sociabilidades locales de alto grado de control social, no habituadas a dispositivos de protesta. De esta manera el espacio del grupo de teatro comunitario se construye como sitio privilegiado, inédito y alternativo a los clásicos espacios de homosociabilidad femenina en La Laguna y, en consecuencia, expulsa a casi todos los varones.

En tercer lugar en este trabajo se analizó la agencia de las mujeres a partir de Salud en Movimiento. Se observaron los mecanismos discursivos y materiales con que las coordinadoras intentan “desmaternalizar” a las participantes y cómo las participantes, ante este intento, responden “automaternalizándose” a sí mismas, en una tentativa de equilibrar las exigencias del contexto normativo émico. Desmaternalizar implica generar espacios y prácticas a través de las que la identidad de “madre” se suspenda o se desplace ante la identidad de “mujer”, que debe primar. Esta identidad de “mujer” es, en mayor o menor medida según el caso, comprendida en un sentido muy normativo en relación con la autonomía. Las coordinadoras afirman que “toleran” a las niñas y a los niños en el espacio. Esta aceptación de las condiciones de autonomía posibles demuestra que las profesionales tienen, o bien suficiente flexibilidad para adaptarse y negociar con las ideas émicas sobre lo que implica ser “mujer” (mujer-madre-cuidadora), o bien poca capacidad de maniobra frente a la materialidad de las prácticas de cuidado de las vecinas participantes y al valor sociosimbólico sedimentado que le otorgan a la maternidad. O ambas cosas en simultáneo.

Al analizar estas prácticas se estudió, por otro lado, al grupo como un espacio de homosociabilidad femenino que influye también en el *poder del cuidado* de las mujeres. La creación de un espacio como Salud en Movimiento, un “entre mujeres”, desencapsula la domesticidad y politiza el espacio privado, y desafía la distinción privado-público. Ante el “ellas querían levantar el culo”, se desafía el canon de lo “empoderante” y de lo “políticamente correcto” para una política pública volviéndose, así, una práctica política y agentiva, en dos sentidos: señala un autocuidado de las participantes y es una forma del cuidado global, al concebir como legítima una necesidad que inicialmente era entendida por las coordinadoras como hegemónica y, por lo tanto, no válida.

Por otro lado, se analizó la noción émica de “perder la vergüenza” y se explicó cómo y por qué las mujeres son los sujetos capaces de “perderla” en La Laguna. Se concluyó que en este caso sentir “vergüenza” por participar en actividades públicas extraordinarias es lo moral y esperable: temer la mirada ajena es lo habitual en el distrito. La “vergüenza” se presenta como un imperativo moral, no es una mera reacción por ser percibido como “anormal” o no cumplir las expectativas sociales. La “pérdida de la vergüenza” coloca a los individuos en situación de relativa inmoralidad o anomia o, al menos, les permite no guiarse tan severamente por las expectativas sociales en un distrito con un alto grado de control social. Se describió que la vergüenza “se pierde” en el marco de un incremento agentivo de las mujeres que sucede dentro de las dinámicas colectivas estudiadas.

En relación con lo anteriormente expuesto, los varones que intentan “perder la vergüenza” en el marco de las actividades etnografiadas son desjerarquizados, y se los categoriza como “medio putos”, “hombres que ayudan” o “proxenetas”. Es por eso que se describen y analizan dichos tipos de masculinidades subalternas presentes en las iniciativas. Se concluye por eso que existe una división sexual del trabajo emocional, social y moral. En ese marco se sostiene que la vergüenza es una emoción generizada en La Laguna y esto afecta las identificaciones y construcciones de masculinidad y las de femineidad.

Desde otro ángulo, es interesante destacar que la percepción émica de la ausencia de los varones (en sus casas y en sus barrios) como “cabezas de familia” provoca, en parte, que las mujeres, en los hechos, acaben ejerciendo “solas” el liderazgo familiar, siendo quienes “ponen la cara en todo”, y “ponen el cuerpo”,

como dicen. “No hay hombres”, como se comenta habitualmente en La Laguna, es no hay “maridos proveedores”. Es decir no se tienen en cuenta relaciones de parentesco donde los hombres no sean dominantes. Así, el hecho de que el hombre esté “ausente” es presentado como argumento para que la mujer ejerza o intente ejercer el control de la familia y tenga que ser quien “pone la cara en todo”, “pone el cuerpo” y “pierde la vergüenza”. De esa forma los hombres están en un primer plano (aunque, o porque, están ausentes) y las mujeres sin hombres se presentan como mitades incompletas “obligadas” a ser quienes tienen todo el poder. “Perder la vergüenza” para hacer teatro, “tonterías de feria o gimnasia” y también para conseguir alimentos, pedir subsidios o protestar son una extensión de las cargas, las responsabilidades, pero también de la agencia, todas desarrolladas por el ejercicio de esa jefatura familiar. Sin embargo, no suele reconocerse la responsabilidad y el caudal de trabajo de los que son capaces las mujeres, ni se reconoce que las “ausencias” masculinas son en muchos casos producto de situaciones económicas estructurales –como el impacto de la sojización sobre las familias–, sino que la situación se atribuye émicamente a supuestas carencias morales masculinas y virtudes esenciales femeninas.

Con todo, las mujeres que logran “perder la vergüenza” atraviesan acusaciones y señalamientos acerca de que son “locas”, pero el *poder del cuidado* del que son capaces les evita y exime de una segregación significativa como la que sufren los varones. La extraordinarización (es decir, la desnormalización) de las participantes producida por su implicancia en las prácticas analizadas les permiten a las mujeres convertirse en sujetos políticos, en un punto, inclasificables para la normativa local. Los sujetos políticos estigmatizados y caracterizados como raros y desviados resultan ambiguos para la valoración de la comunidad ya que, por su género y el *poder del cuidado* que demuestran, obtienen variados grados de legitimación social. Es una hiper-identidad “femenina” y una hiperbolización identitaria respecto a lo femenino (la “mujer-madre-cuidadora”) con fines legitimantes. Las mujeres estudiadas no son humanas y, al mismo tiempo, son super-humanas por el valor moral asignado al *poder del cuidado*. La “pérdida de la vergüenza” es lo que permite aceptar que otros sean “lo normal”, al mismo tiempo que hiperboliza y performa la femineidad del cuidado en su condición normativa. Las



mujeres son en ese sentido simultáneamente anti-sociales, a la Becker (2008:12), e hiper-sociales: *outsiders-muy\_insiders*.

Luego de analizar las prácticas de los tres grupos y los modos en que cada uno incide en el proceso de “perder la vergüenza”, esta tesis se abocó a describir de manera pormenorizada las prácticas y trabajos de *cuidado de amplio espectro* llevados a cabo por las mujeres estudiadas. A diferencia de esta tesis, la postura de Gilligan es ahistórica y sustancialista: considera que todas las mujeres, sólo por ser mujeres, comprenden como *morales* las disposiciones y las conductas que contribuyen a perpetuar y reforzar los vínculos particularmente fuertes, teñidos de afectividad, y eso se expresa en su manera de resolver los dilemas de la vida cotidiana. Esta tesis toma la noción de “cuidado” de Tronto que, frente a la ética del cuidado esencialista de tinte maternal o amoroso de Gilligan, propone que el cuidado es un conjunto de actividades sociales que incluyen todo lo que hacemos en vista a conservar, continuar o reparar el “mundo”, de manera que podamos vivir en él de la mejor manera posible. Esto incluye el propio cuerpo, el propio *self*, así como el ambiente (Tronto, 1993: 103). Desde esa perspectiva, esta tesis propone cuatro tipos de prácticas y trabajos de *cuidado de amplio espectro*: prácticas y trabajo de cuidado de las hijas y los hijos, prácticas y trabajo de cuidado global, prácticas y trabajo de cuidado verde, y prácticas y trabajo de (auto)cuidado paradójico.

Así, el primer tipo de cuidado que se presenta, prácticas y trabajo de cuidado de las hijas y los hijos, es aquel que brinda un poder relativo a mejorar la nutrición de las hijas y los hijos, y que refiere a un cuidado subyacente más abarcativo: el de brindar una educación lo suficientemente sólida como para asegurarles a los hijos un futuro mejor y alternativo al actual. Las prácticas, supuestamente domésticas, son, sin duda prácticas públicas y políticas, en un sentido amplio: las mujeres estudiadas alimentan a sus hijos y a otras personas de manera saludable y, desde los patios o fondos de sus casas, forman a su familia. El cultivo de sus verduras constituye una forma de agencia que activamente combate la desigualdad alimenticia, formativa y laboral del campo sojero actual, que acumula ganancias en pocas manos. La huerta “personal” es también una huerta política, pública y cargada de sentido colectivo, aunque –o justamente porque– está fuera del “totalitarismo de la esfera pública” como dice Segato. Hay mujeres que intentan cuidar reparando lo que consideran ya dañado, previniendo e intentando controlar peligros y haciendo frente a lo que

consideran indefensión. En este sentido, afloran sentidos asociados a los roles clásicos de la mujer como protectora o madre nutricia pero, nuevamente, son roles que potencialmente permiten ejercer la capacidad de agencia de las mujeres a partir del cuidado.

El segundo tipo de cuidado estudiado, prácticas y trabajo de cuidado global, reviste un poder de transformación social del espacio territorial de los barrios periurbanos periféricos y de los campos del distrito y de sus poblaciones marginalizadas que, a través del cuidado, adquieren mayor atención pública y política. Estas prácticas brindan agencia al permitir a las coordinadoras de las actividades estudiadas crear “espacios” en áreas marginalizadas del distrito, intentar valorizarlas como lugar de residencia y de producción artística, construir nuevos escenarios de escucha y tratar de generar fuentes de ingreso alternativas para mujeres.

La noción de “compromiso” es central para comprender las nociones émicas de cuidado global como cuidado agentivo. El par trabajo/compromiso pone de relieve la relación entre compromiso moral y los cuidados. Por otra parte, por las expectativas de género asociadas con lo “naturalmente femenino”, las enaltece como sujetos que se basan en premisas supuestamente desinteresadas. Por otro lado, es importante advertir sobre la inutilidad de realizar una división tajante entre los universos domésticos y públicos, ya que el dinero, el tiempo y hasta las casas de las coordinadoras y participantes forman parte de sus trabajos de cuidado global.

Para garantizar y promover estos tipos de cuidados globales agentivos es también central ampliar la noción de “tiempo”. La concepción cronológica y androcéntrica del tiempo no permite concebir la complejidad del trabajo de cuidado, la interrelación de los tiempos públicos y privados, la movilización de las dimensiones subjetivas y morales y la capacidad de comprometerse profesional o colectivamente manteniendo una vigilancia hacia lo “doméstico”. En la experiencia temporal de las mujeres lo público y lo privado se interpenetran e interfieren mutuamente. Es clave desplegar una segunda dimensión del tiempo para poner de manifiesto su concepción kairológica: un tiempo más pragmático de la interacción, de la anticipación y del juicio, que permite comprender la acción que se está haciendo en todas sus dimensiones cualitativas (Bessin, 2014, 2009). El cuidado entendido como agencia implica compromiso y éste también implica kairos, un

tiempo con dimensiones morales. En línea con la hipótesis central de esta tesis se propuso comprender que el tiempo kairológico no es sólo tiempo de opresión para quienes cuidan, si no que ofrece una potencialidad agentiva.

El tercer tipo de cuidado estudiado, prácticas y trabajo de cuidado verde, brinda un poder de transformación y cuidado del medioambiente, y se ejerce mediante la no utilización de agrotóxicos en la producción hortícola y mediante la circulación de saberes al respecto. Se describen dos tipos de cuidado verde: uno pragmático-afectivo, ejercido por quienes trabajan la tierra e implica praxis cotidianas y relaciones entre humanos y no humanos asociadas a ellos, donde los primeros humanizan a los segundos. El segundo tipo de cuidado verde fue llamado cuidado ideológico-intensivo y es ejercido por quienes organizan o promueven actividades de información o concientización pero que no ponen personalmente las “manos en el barro”.

El cuarto tipo de cuidado estudiado son las prácticas y trabajo de (auto)cuidado paradójico y son un tipo de trabajo de cuidado que las mujeres realizan para poder tener “un espacio propio”. Es una práctica en la que se dedican especialmente “a sí mismas”, para “aliviarse” en tanto madres, esposas y ciudadanas agotadas por sus labores y obligaciones cotidianas. Se consideró este cuarto tipo de cuidado como paradójico porque es un espejo invertido de sus “deberes” y obligaciones sociales –“maternales”- cotidianas que son incuestionadas. Allí, las mujeres se cuidan al tiempo que cuidan a otros en simultáneo, y están socialmente autorizadas y convocadas a hacerlo por ser madres exhaustas, víctimas de una desigual distribución de los cuidados. Al observar las prácticas de los grupos comunitarios de La Laguna, podemos afirmar que el autocuidado paradójico implica, justamente, que “cuidarse” y “cuidar” a otros no son necesariamente prácticas excluyentes, como proponen las visiones esencialistas relativas a lo “femenino sacrificial” o a las visiones individualistas del feminismo blanco liberal. La solución para “tener tiempo para una” es tenerlo en simultáneo con tiempo “para otros”. Es decir, haciendo convivir las tareas de cuidado de los hijos con las prácticas de autocuidado. Lejos de las situaciones ideales imaginadas por feministas blancas y urbanas (que concentran la idea de la emancipación femenina individuando a la mujer de sus hijos de variadas maneras), las circunstancias del cuidado paradójico permiten ser “otras personas”, transformarse, desarrollando individualidades

expresivas aun sin “dejar de ser” madres. En muchos casos los cuidados paradójicos agentivos son posibles, precisamente, porque hay límites difusos entre los espacios domésticos y públicos. Si no, para muchas mujeres sería imposible participar de los mismos.

Desde esta tesis se niega que las prácticas de cuidado haya que pensarlas *solamente* como productoras de desigualdades de género, como trabajo reproductivo de la unidad familiar, o como espacios opresivos para quienes cuidan, como han hecho otros autores (desde diversas perspectivas Federici, 2018; Rodríguez Enríquez, 2015; Boris, 2014; Zelizer, 2009, Esquivel, 2011, Faur, 2014; Sandra Laugier, 2011; también Friedan (1963) y Molyneux, 1979, 2006 y 2007 aunque éstas últimas no utilicen el concepto de cuidado exactamente). La perspectiva del *poder del cuidado* sostenida desde este trabajo resalta la organización social y sexual del cuidado, con la particularidad de que considera la capacidad agentiva y no sólo opresiva de quienes lo llevan a cabo. En línea con esto, Boris plantea que, en lugar de considerarlo como un elemento constitutivo, el cuidado puede ser imaginado como un elemento disruptivo para el orden hegemónico -en vez de central para su funcionamiento- ya que implica interdependencia, intimidad y valorización mutua.

A través de las prácticas estudiadas, las mujeres incrementan su agentividad, trabajando sobre “su persona”, su familia y sobre el espacio público, en el *pueblo*, el *barrio* y los campos. Se aprecia así que no hay una definición única ni monolítica de “cuidado”. Estamos tratando con prácticas y trabajos de *cuidado de amplio espectro*.

Por último, en esta tesis se analizaron las tensiones que eventualmente suceden durante el ejercicio de las prácticas de cuidado, y se reflexionó respecto de las diversas estrategias (“sigilosas” y “radicales”) que se ejercen desde la coordinación de los espacios para promover la participación y los debates. El *poder del cuidado*, y sus significados y prácticas asociadas, son el resultado de una sedimentación histórica y desde allí, desde el *poder del cuidado* que cada participante ya tiene sedimentado, se reinterpretan las actividades “inéditas” propuestas por las coordinadoras. Ellas, aunque han pasado por experiencias metropolitanas, también entienden sus propuestas como propuestas portadoras de *cuidado*. Así, no se está *simplemente* ante reproducciones patriarcales de prácticas generizadas.

Además, se resaltó el modo en que el estatus, entendido como mecanismo de clasificación social, participa del juego del riesgo social: a las coordinadoras que organizan actividades disidentes, ser de “buena familia”, poseer estudios terciarios o tener un puesto como técnica o docente de una dependencia estatal les permite asumir prácticas o discursos más ruidosamente mediatizados de cuidado. Por eso, para comprender los modos específicos en que formar parte de espacios comunitarios afectan a las participantes y coordinadoras, se realizó una aproximación teórico-analítica a partir del feminismo interseccional y poscolonial que habilitó a cuestionar el sujeto político “mujer” (y su agencia) como un sujeto total y unívoco (como plantea el feminismo occidental, blanco, heterosexual, europeo y de clase media), para poder establecer diferencias entre mujeres.

Por otro lado, con base en los estudios *queer* realizados en contextos rurales, se analizaron las tensiones entre el “hacerse ver” que la participación en espacios comunitarios implica y el “ser similar a” presente en las moralidades hegemónicas locales. El cuidado y su exaltación, y la hiperfeminización y la automatización son respuestas de las participantes para intentar aminorar estas tensiones y el riesgo social que la “diferenciación” en público y la exposición pública implica (Douglas 1986 y 1992), y que es particularmente amenazante para quienes residen en zonas periféricas y estigmatizadas. Se revisaron, por un lado, las propuestas de visibilización pública que promueven, en su mayoría, las coordinadoras y las políticas públicas y, por otro lado, las prácticas de autoborrado con las que responden las participantes. Analizando nociones como ser “careta”, “figurar”, “poner el cuerpo” y “animarse” se describieron y analizaron estándares de visibilización pública, llegando a la conclusión de que el sentido de la visibilización en las actividades estudiadas responde a sentidos normativos metropolitanos y globales, sin valor universal: Crea conflictos para los parámetros locales. Las participantes que forman parte de estos espacios comunitarios desean conservar la discreción exigida por su comunidad y, por ello, suelen ser incomprendidas por las coordinadoras y por los funcionarios porteños que dirimen las políticas públicas de asistencia e intervención social. El *poder del cuidado* de las participantes es una respuesta situada a este deseo y necesidad de discreción, que las caracteriza como *outsiders\_muy-insiders*.

Con respecto a la noción de persona, se encontraron cosmovisiones opuestas entre las coordinadoras y las participantes. Las primeras suelen tener nociones de persona individualistas-psicologizantes, congruentes con la producción y creación de prácticas de emocionalización, de extraordinarización y de visibilización fuertes y metronormativas, y trabajan con la hipótesis de que existe un sistema de afiliaciones individuales a las políticas públicas o a las actividades que ellas organizan. Por su parte, el resto de las personas, tanto las participantes como la gente del *barrio* y los campos *no participantes*, cuentan con visiones de persona no individualistas, sino relacionales, cargadas de sentimientos de obligación moral e intentos cotidianos de autoborramiento de la mirada ajena.

Luego de analizar un caso de “arraigo al campo” fallido (donde se demuestra que las prácticas de las mujeres no son indefectiblemente garantes de la “tradición”), se describió el carácter normativo del “empoderamiento”, para revelarlo como un término que debe ser comprendido históricamente, que puede tener carácter potencialmente neoliberal, y, por lo tanto, tampoco es universal. Siguiendo a Chakrabarty es necesario “provincializar” las perspectivas con el fin de considerar la especificidad de todos los conceptos o palabras (“mujer”, “género”, “gimnasia” o “casa”,) y los significados que tienen situadamente: cada uno, en la práctica, es una cosa distinta, que no debe igualarse con la misma palabra en otro lugar y en otro momento.

A los fines de esta tesis, recuperar elementos del feminismo interseccional y de la teoría poscolonial ha permitido evaluar la capacidad agentiva de las mujeres eliminando los sesgos deterministas y binarios que contraponen de manera mecánica nociones de “opresión” y “resistencia”, retratando a las mujeres y a sus identidades como “atrapadas” en su “falsa conciencia”, obligadas a “empoderarse”. A la vez, con Segato, se asumió la dimensión política del universo de lo “doméstico” y del saber acumulado en las “tecnologías de sociabilidad” de las comunidades en América Latina, para valorar la capacidad de agencia desplegada en las prácticas de cuidado ejercidas en contextos como La Laguna. Las mujeres y los hombres que allí residen parecen demostrar, con su experiencia general y con las excepciones extraordinarias de quienes integran los espacios comunitarios estudiados, que las opciones disponibles para cuidar y para vivir son muchas más que las que suelen proponer los discursos, académicos y políticas metropolitanocéntricos.

Por último, y en relación con todo lo anterior, se observó que la noción de agencia relacional, y no individual, es el sentido más pertinente a la hora de pensar el campo etnográfico de esta tesis, aun en los casos analizados donde en apariencia, las nociones de “lo colectivo” parecerían pesar menos o tener menos valor social.

Finalmente, como agenda de investigación a futuro, de esta tesis se despliega el proyecto posdoctoral a iniciarse en noviembre de 2019 que se centrará en identidades de género y lógicas de la organización social del cuidado relacionadas con los riesgos ambientales-sanitarios, donde se propone un abordaje a partir del caso de los lugares diferenciales de mujeres y varones frente a la producción agrícola basada en plaguicidas en la pampa húmeda argentina. En el caso de las mujeres se trabajará con madres (de niños afectados por los pesticidas), maestras rurales, pequeñas productoras agroecológicas y algunas ingenieras rurales en la pampa húmeda, especialmente en la zona noroeste de la Provincia de Buenos Aires. Para el caso de los hombres, se estudiarán las perspectivas de peones rurales, padres (e niños afectados por los pesticidas), fumigadores, productores-propietarios de agricultura convencional, pequeños productores agroecológicos e ingenieros agrónomos.

En otros trabajos se podría profundizar a futuro en el vínculo entre género y generación en relación con el *poder del cuidado* en La Laguna ya que se sospecha que algunos cambios pueden estar ocurriendo con las jóvenes generaciones de varones horticultores, algunos hijos de las huerteras estudiadas, por ejemplo. También siguiendo a Dolors Comas d'Argemir (2017) se puede ahondar en el estudio del cuidado como *sistema de prestaciones totales* (en términos antropológicos clásicos maussianos) y la relación entre el género y la obligación de dar, recibir y retribuir. Coincido con la autora cuando indica que en los cuidados el don tiene género, pero para el caso lagunense no creo como ella que los hombres sean los más o los únicos reconocidos al dar y al cuidar. Por eso, es digno de explorarse aun más por qué en La Laguna las mujeres y los hombres incrementan su capital simbólico al dar y al cuidar de determinadas formas pero no de otras; y como es pensable la “devolución” para cada caso.

Asimismo, podría explorarse más el análisis de las relaciones y prácticas de cuidado *entre* las participantes de las actividades estudiadas en el marco de lo que Torralbo *et al.* (2019) han definido como cuidados comunitarios. Siguiendo a dichas autoras, se podría analizar el *poder del cuidado* como respuesta a “descuidos”,

estatales o familiares por ejemplo, a los que están expuestas las mujeres protagonistas de esta etnografía. Por último, será probablemente productivo pensar al *poder del cuidado* no sólo en cruce interseccional con el estatus y la clase como he propuesto, sino también con identificaciones étnicas y estigmatizaciones racializantes.

En cuanto a la aplicación de los conocimientos aunados en esta tesis para políticas públicas, señalaré algunos elementos salientes:

Hay que provincializar la perspectiva de las políticas metropolitanocéntricas y globales. La Capital Federal es en este sentido una “provincia” más y hay que elaborar políticas públicas desde perspectivas locales con sus consiguientes configuraciones de visibilidad y género, por ejemplo.

En esto sentido, no hay definiciones univocas de “mujer” ni de mundo “rural” a la hora de pensar políticas de desarrollo.

Lo mismo vale para identidades masculinas, a menudo las grandes ausentes de las políticas públicas que no suelen centrarse en las masculinidades.

Se debe ser cauteloso ante la utilización muy liviana o neoliberal de políticas de “empoderamiento” o “autonomización” de las mujeres.

Se debe analizar la opresión tanto como la agencia y/o el reconocimiento positivo y/o la redistribución de recursos materiales relacionadas con figuras locales como la de mujer-madre-cuidadora ante la implementación de políticas. Sólo así podrán entenderse los intersticios a partir de los cuales pensar el éxito o el fracaso de éstas.

El cuidado, así como el poder que da o quita, debe ser comprendido y desarrollado dentro de una agenda política más amplia que desafíe la atomización del individuo amplificada por el neoliberalismo. Pensar el cuidado es focalizarse en nociones de persona centradas en lo relacional y jerárquico.

Se deben implementar políticas que doten de una retórica de valor y de un vocabulario de defensa al camino relacional, a las formas de felicidad comunales, en breve, al cuidado, que pueda contraponerse a la poderosa retórica de lo que Segato (2016: 106) llama “proyecto de las cosas”, meritocrático, productivista, desarrollista y concentrador.

Si se tienen en cuenta lo que nos enseñaron las horticultoras, se podrán realizar políticas públicas de gran alcance de mitigación de riesgos ambientales con



perspectiva de género a fin de aumentar su alcance y efectividad. Por ejemplo, tematizando o problematizando masculinidades y femineidades hegemónicas, sobre todo las primeras, en relación con nociones como “trabajo”, “cuidado”, u “hombre”. Es decir se deberá comunicar a partir de campañas que comprendan la masculinidad dentro de un sistema de relaciones de género.

Los resultados de esta tesis apuntan a señalar que en la medida en que la vida rural sea sostenible se podrán mejorar las condiciones de vida de su población, evitar migraciones innecesarias a ciudades cabecera de distrito o a grandes metrópolis nacionales, ahorrar gasto estatal en salud pública y mejorar la calidad de los alimentos ingeridos en todo el país así como los exportados.

Esta tesis ha propuesto, como dimensión ético política, mostrar la inestabilidad del género, su performatividad, su conformación social y sus diversidades, tal como quedó patente a la hora de describir las masculinidades subalternas observadas en campo o las heterogeneidades de las identidades femeninas o feminizadas presentes en la configuración del *poder del cuidado*. Eso se traduce en mi deseo de que todos seamos menos binarios –como ya clamó Pozzio (2014)– y más capaces y libres de cuidar y cuidarnos.

Esa libertad no vendrá del efecto colonizador que cosifica a una supuesta mujer promedio, calificándola como víctima pasiva del sistema patriarcal que debe ser liberada. Como escribe Suárez Navas (2008), la consideración de las mujeres como objetos de explotación o subordinación, más que agentes activos conscientes de sí mismas y de su entorno, hace del feminismo una misión civilizadora que se pone en marcha sin preguntar a las mujeres afectadas. Esta tesis se ha alineado con la literatura feminista del ámbito árabe-musulmán como del mundo latinoamericano para buscar explicaciones sobre la existencia de acciones colectivas de mujeres contrarias a los presupuestos feministas.

Comportamientos que reproducen e incluso alimentan la subordinación y la humildad de las mujeres se han explicado o bien como falsa conciencia, o bien como una búsqueda de espacios propios de mujeres, desde donde se subvierten las prácticas culturales en clave femenina. (Suárez Navas, 2008: 57).

Esta tesis se une a esa segunda visión sin dejar de reconocer las posibilidades emancipatorias que el discurso feminista ha abierto para muchas mujeres en la región ni la opresión que las mujeres y las identidades feminizadas y disidentes sufren. Este

trabajo busca entonces comprometerse como saber y práctica descolonizadora desde experiencias situadas y cuestionar modelos preestablecidos de mujer, de formas de lucha y de modos de vida normativos o deseables.

La dimensión política de la experiencia de las mujeres a través de los cuidados de *amplio espectro* las articula en tanto sujetos políticos y morales con poder y agencia. Si hay *poder de cuidado* es porque los cuidados, también, son políticos.

## REFERENCIAS

- Abélès, Marc, y Máximo Badaró. *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015.
- Abu-Lughod, Lila. *Veiled sentiments: Honor and poetry in a bedouin society*. California: University of California Press, 1986.
- Abu-Lughod, Lila. "The romance of resistance: Tracing transformations of power through bedouin women." *American ethnologist* 17, no. 1 (Feb. 1990): 41-55.
- Abu-Lughod, Lila. "Feminist longings and postcolonial conditions". Introducción a *Remaking women: feminism and modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Abu-Lughod, Lila. "Les bases morales de la hiérarchie." En *La question morale*, editado por Didier Fassin, 264-279. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Abu-Lughod, Lila, y Catherine Lutz. "Emotion, discourse, and the politics of everyday life". Introducción a *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Addo, Ping, y Niko Besnier. "When gifts become commodities: pawnshops, valuables, and shame in Tonga and the Tongan diaspora." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14, no. 1 (2008): 39-59.
- International Agency for Research on Cancer. *IARC Monographs Volume 112: Evaluation of Five Organophosphate Insecticides and Herbicides*. Lyon: World Health Organization, 2015.
- Aguilar, Paula. "A feminização da pobreza: conceitualizações atuais e potencialidades analíticas." *Revista Katálisis* 14, no. 1 (2011): 126-133.
- Albaladejo, Christophe. "Dinámica de la inserción territorial de la agricultura pampeana y emergencia del agribusiness." En *El agro como negocio: Producción, sociedad y territorios en la globalización*, dirigido por Carla Gras y Valeria Hernández. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013.
- Aldonate, Américo. *Las mujeres y el mundo del trabajo en la Argentina de la primera mitad del Siglo XX*. Trabajo Final Integrador. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina. <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/62> (Consultado el 18 de julio de 2019.)
- Andújar, Andrea. "Pariendo resistencias: las mujeres piqueteras de Cutral Co y Plaza Huinca (1996)." En *Historia de luchas, resistencias y representaciones. Mujeres en la Argentina, Siglos XIX y XX*, compilado por María Celia Bravo, Fernanda Gil Lozano y Valeria Pita. Tucumán: EDUNT, 2007.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands: la frontera*. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- Anzorena, Claudia. *Mujeres en la trama del Estado: Una lectura feminista de las políticas públicas*. Mendoza, Ediunc, 2013.

- Arancibia, Florencia, Ignacio Bocles, Alicia Massarini, y Damián Verzeñassi. "Tensiones entre los saberes académicos y los movimientos sociales en las problemáticas ambientales." *Metatheoria. Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia* 8, nro. 2 (2018): 105-123.
- Aronson, Jane. "Women's sense of responsibility for the care of old people". *Gender & Society* 6, no. 1 (1992): 8-29.
- Baker, Kelly. "Out Back Home." En *Queering the Countryside: New Frontiers in Rural Queer Studies*, editado por Mary Gray, Colin Johnson, y Brian Gilley. New York: NYU Press, 2016
- Barrancos, Dora. *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2007.
- Barrancos, Dora. *Mujeres, entre la casa y la plaza*. Buenos Aires: Sudamericana, 2008.
- Barrancos, Dora. "Mujeres en la Argentina: un balance frente al Bicentenario." *Revista de Trabajo* 6, no. 8 (2010).
- Barros, Mariana, et al. "Construcción de mercados para la agricultura familiar: la feria del productor al consumidor Manos de la Tierra", en *Actas de las Sextas Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Económicas, 2009.
- Barsky, Osvaldo, y Alfredo Pucciarelli. "Cambios en el tamaño y el régimen de tenencia de las explotaciones agropecuarias pampeanas." En *El desarrollo agropecuario pampeano*, editado por Osvaldo Barsky. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1991.
- Barsky, Osvaldo, y Mabel Dávila. *La rebelión del campo: Historia del conflicto agrario argentino*. Ciudad: Sudamericana, 2008.
- Bartky, Sandra. *Femininity and domination: Studies in the phenomenology of oppression*. New York: Routledge, 1990.
- Becerra, Marina. "Ciudadanía femenina y maternidad en los inicios del siglo XX: las dos caras de la moneda." *Revista Nomadías*, nro. 14 (2011): 59-77.
- Beck, Ulrich. *La Individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Becker, Howard. *Outsiders*. Nueva York: Simon and Schuster, 2008.
- Belhadj-Ziane, Kheira. "Quelle place pour la honte dans les pratiques d'intervention sociale?" *Pensée plurielle*, nro. 1 (2017): 47-57.
- Bellier, Irène. "El temblor y la luna: ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna." Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Ediciones ABYA-YALA, 1991.
- Benbrook, Charles. "Trends in glyphosate herbicide use in the United States and globally." *Environmental Sciences Europe* 28, nro. 3 (2016).
- Benedict, Ruth (1946). *The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1946.

- Bernardi, Natalí., Natalia Gentile, Fernando Mañas, Álvaro Méndez, Nora Gorla, y Delia Aiassa. "Assessment of the level of damage to the genetic material of children exposed to pesticides in the province of Córdoba." *Arch Argent Pediatr* 113, nro. 2 (2015): 126-132.
- Bertolotto, Analía., Ana Fuks, y Mario Rovere. "Atención Primaria de Salud en Argentina: proliferación desordenada y modelos en conflicto." *Saúde em Debate* 36 (2012): 362-374.
- Bessin, Marc, y Corinne Gaudart, C. "Les temps sexués de l'activité: la temporalité au principe du genre?" *Temporalités Revue de sciences sociales et humaines*, nro. 9 (2009).
- Bessin, Marc. "Présences sociales: une approche phénoménologique des temporalités sexuées du care", *Temporalités Revue de sciences sociales et humaines*, nro. 20 (2014).
- Besson Roger, y Raffaele Poli, coord. "Sport, intégration et territoires." *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*, nro. 50-51, (2006-07).
- Bidaseca, Karina. "El Movimiento de Mujeres Agropecuarias en Lucha: acciones colectivas y alianzas transnacionales." En *Más allá de la nación: las escalas múltiples de los movimientos sociales*, compilado por Elizabeth Jelin. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2003.
- Bidegain, Marcela. *Teatro comunitario: resistencia y transformación social*. Buenos Aires: Atuel, 2007.
- Bidegain, Marcela, Mariana Marianetti, Paola Quain, y Adolfo Cabanchik. *Teatro comunitario: Vecinos al rescate de la memoria olvidada*. Buenos Aires: Ediciones Artes Escénicas, 2008.
- Blackwood, Evelyn. "Wedding bell blues: Marriage, missing men, and matrifocal follies." *American Ethnologist* 32, núm. 1 (2005): 3-19.
- Boal, Augusto. *Teatro del oprimido*. Barcelona: Alba Editorial, 2013.
- Boiger, Michael. "Foreword: A cultural perspective on shame." En *The value of shame: Exploring a health resource in cultural contexts*, editado por Elisabeth Vanderheiden, y Claude-Hélène Mayer, v-vii. Cham: Springer International, 2017.
- Boris, Eileen. "Produção e reprodução, casa e trabalho." *Tempo Social* 26, núm. 1 (2014): 101-121.
- Boyd, Sandra, y Judith Treas. "Family Care of the Frail Elderly: A New Look at Women in the Middle". *Women's Studies Quarterly* 17, núm. 1/2 (1989): 66-74.
- Brandes, Stanley. *Metaphors of masculinity: Sex and status in Andalusian folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980.
- Brenna, Julieta. "Buenos Aires-Interior. Relatos de una escisión en el imaginario territorial de la nación." *Anuario del Centro de Estudios Históricos Profesor Carlos S. A. Segret* 15 (2015): 147-165.
- Bretin, Marie-Line. "La phénoménologie comparée de la honte et de la pudeur". En *Remords et honte Lecture sociologique des sentiments*, dir. Emmanuel Jovelin. París: Le Manuscrit Eds, 2016.

- Brighenti, Andrea. "Visibility: A category for the social sciences." *Current Sociology* 55, no. 3 (2007): 323-342.
- Brody, Elaine. "'Women in the middle' and family help to older people." *The Gerontologist* 21, no. 5 (1981): 471-480.
- Burstyn, Varda. "The rites of men: Manhood, politics, and the culture of sport." Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Burton, Julia. "Aproximaciones al movimiento de mujeres y al feminismo en Argentina, 1970-post 2001." En *X Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, 2013.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Caisso, Lucía. "¿Una temática 'en boga' o un problema silencioso? Primeras reflexiones sobre el abordaje etnográfico de una problemática socioambiental en una localidad rural (Córdoba, Argentina)." *Runa. Archivo para las ciencias del hombre* 38, no. 1 (2017): 57-73.
- Calvès, Anne Emmanuèle, "Empowerment: généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement." *Revue Tiers Monde*, 4 no. 200 (2009), 735-749
- Campbell, John. *Honour, Family and Patronage: a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Carbonelli, Marcos, Mariela Mosqueira, y Karina Felitti. "Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario." *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle* 9, no. 36 (2011): 25-43.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. "El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir." *Revista de Antropología Avá* 5 (2004): 55-68.
- Careaga, Ana María. "Consecuencias subjetivas del terrorismo de Estado." *Revista Espacios* no. 4 (2012): 75-80.
- Castellitti, Carolina. "Una 'individualidad forzada': experiencias conyugales de mujeres separadas con hijos." *Cadernos de Campo* 22, no. 22 (2013): 32-44.
- Castilla, María Victoria. "Miradas maternas de la paternidad." En *Madre no hay una sola. Experiencias de maternidad en Argentina*, coordinado por Karina Feletti. Buenos Aires: Ciccus, 2011.
- Cerri, Chiara, y Laura Alamillo-Martínez. "La organización de los cuidados, más allá de la dicotomía entre esfera pública y esfera privada." *Gazeta de Antropología*, 28, no. 2 (2012): artículo 14 (2012). <http://hdl.handle.net/10481/23793> (Consultado el 18 de julio de 2019.)
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Chant, Sylvia. "Female Household Headship and the Feminisation of Poverty: Facts, Fictions and Forward Strategies." *New Working Paper Series. London School of Economics. Gender Institute*, no. 9 (2003): 3-65.

Chant, Sylvia. “¿Cómo podemos hacer que la ‘feminización de la pobreza’ resulte más relevante en materia de políticas? ¿Hacia una ‘feminización de la responsabilidad y la obligación?’” En *Cohesión social, políticas conciliadoras y presupuesto público: una mirada desde el género*, ed. Luis Mora, María José Moreno Ruiz, Tania Rohrer, 201-234. México: Unfpa, 2005.

Chant, Sylvia. “The ‘feminisation of poverty’ and the ‘feminisation’ of anti-poverty programmes: Room for revision?” *The Journal of Development Studies* 44, no. 2 (2008): 165-197.

Chatterjee, Partha. “The nationalist resolution of the women's question.” En *Recasting women: Essays in Indian colonial history*, editado por Kumkum Sangari, y Sudesh Vaid. New Jersey: Rutgers University Press, 1990.

Chiara, Magdalena, María Crojethovic, y Ana Ariovich. “El universalismo en salud en Argentina entre 2003 y 2015: balances y desafíos desde una aproximación macroinstitucional.” *Salud colectiva* 13 (2017): 663-676.

Ciafardo, Eduardo. “Las damas de beneficencia y la participación social de la mujer en la ciudad de Buenos Aires, 1880-1920.” *Anuario IEHS* no. 5 (1990): 161-170.

Coalter, Fred. “The politics of sport-for-development: Limited focus programmes and broad gauge problems?” *International review for the sociology of sport* 45, no. 3 (2010): 295-314.

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

Comaroff, John, y Jean Comaroff, J. *Of Revelation and Revolution, Volume 2: The dialectics of modernity on a South African frontier (Vol. 2)*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Comas d’Argemir, Dolors. “El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados.” *Quaderns-e de l’Institut Català d’Antropologia* 22, no. 2 (2017): 17-32.

Connell, Raewyn. “La organización social de la masculinidad.” En *Masculinidad/es: poder y crisis*, editado por Teresa Valdés, y José Olavarría, 31-48. Santiago de Chile: Isis Internacional, 1997.

Connell, Raewyn. *Masculinidades*. México: PUEG-UNAM, 2003.

Connell, Raewyn. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 2005.

Connell, Raewyn. “Masculinities: The field of knowledge.” *DQR Studies in Literature* 58, no. 39 (2015): 39-51.

Connell, Raewyn. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2013.

Córdoba, María Soledad, y Valeria Hernández. “La solidaridad del agronegocio llega al barrio: tramas sociales en un pueblo chaqueño.” *Desarrollo económico* 56, no. 219 (2016): 179-205.

Cornwall, Andrea. “Beyond ‘Empowerment Lite’: Women’s Empowerment, Neoliberal Development and Global Justice.” *Cadernos Pagu*, no. 52 (2018).

- Cosse, Isabella. "Una revolución discreta: El nuevo paradigma sexual en Buenos Aires (1960-1975)." *Secuencia*, no. 77 (2010): 113-148.
- Craig, Maxine, y Rita Liberti. "Cause That's What Girls Do" The Making of a Feminized Gym. *Gender & Society* 21, no. 5 (2007): 676-699.
- Craviotti, Clara. "La agricultura familiar en Argentina: nuevos desarrollos institucionales, viejas tendencias estructurales." En *Agricultura familiar en Latinoamérica: Continuidades, transformaciones y controversias*, compilado por Clara Craviotti, 175-204. Buenos Aires: Ciccus, 2014.
- Crenshaw, Kimberle. "Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color." *Stan. L. Rev.* 43 (1991): 1241.
- Csordas, Thomas. "Somatic modes of attention." *Cultural Anthropology*, 8, no. 2 (1993): 135-156.
- D'Angelo, Ana. "Al final todos terminaron viniendo como a terapia. El yoga entre la complementariedad pragmática, el trabajo terapéutico y la reorientación del *self*." *Astrolabio*, no. 12 (2014).
- Da Matta, Roberto. "El oficio del etnólogo o cómo tener 'anthropological blues'." En *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, compilado por Mauricio Boivin, Ana Rosato, y Victoria Arribas, 172-178. Buenos Aires, Antropofagia, 1999.
- Danani, Claudia. "La gestión de la política social: un intento de aportar a su problematización". En *Gestión de la política social: conceptos y herramientas*, coordinado por Di Virgilio, Mercedes, y Magdalena Chiara, 25-51. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, Prometeo Libros, 2009.
- de Heredia, Beatriz. *La Morada de la Vida: trabajo familiar de pequeños productores del noreste de Brasil*. Buenos Aires: La Colmena, 2003.
- De Sena, Angélica. "Las mujeres ¿protagonistas de los programas sociales? Breves aportes a la discusión sobre la feminización de las políticas sociales." En *Las políticas hechas cuerpo y lo social devenido emoción: lecturas sociológicas de las políticas sociales*, 99-126. Buenos Aires: Estudios Sociológicos, 2014.
- Di Liscia, María Herminia. "Mujeres en los movimientos sociales en Argentina. Un balance del último siglo". *Cadernos de Estudios Latinoamericanos* 6 (2010): 141-180.
- Di Marco, Graciela. "El poder de lo colectivo. Los discursos de derechos y la transformación de las identidades feministas en la Argentina post-crisis". *Iberoamericana* 10, no. 40 (2010): 199-204.
- Di Marco, Graciela. "Igualdad de género y movimientos sociales en Argentina". En *De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, compilado por Elizabeth Maier, y Natalie Lebon. Ciudad de México: UNIFEM-Lasa-Siglo XXI editores, 2006.
- Dias Duarte, Luiz. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Brasilia: Zahar, 1988.



Dominguez, Diego, y María De Estrada. "Asesinatos y muertes de campesinos en la actualidad Argentina: La violencia como vector (des) territorializador." *Astrolabio*, no. 10 (2013): 489-529.

Douglas, Mary. *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. New York: Russell Sage Foundation: 1986.

Douglas Mary. *Risk and Blame*. Londres: Routledge; 1992.

Dubatti, Jorge, y Claudio Pansera. *Cuando el arte da respuestas. 43 proyectos de cultura para el desarrollo social*. Buenos Aires: Artes Escénicas, 2006.

Dubisch, Jill. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Ciudad: Princeton University Press, 1995.

Dumont, Louis. *Ensaio sobre o individualismo: uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. Lisboa: Dom Quixote, 1987

Durkheim, Émile. "Détermination du fait moral." *Bulletin de la Société française de philosophie* 6, no. 169-212 (1906): 51-83.

Edman, Elizabeth. *Queer Virtue: What LGBTQ People Know About Life and Love and How it Can Revitalize Christianity*. Boston: Beacon Press, 2016.

Elgoyhen, Lucie. *Quand les voisins montent sur scène pour chanter le collectif. La mobilisation du théâtre communautaire argentin*. Mémoire de recherche de Master 2 d'Études Latino-Américaines. Mention sociologie. Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle. Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 2012.

Elias, Norbert. *El proceso civilizatorio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. México: FCE, 1993.

Elias, Norbert. *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

Elias, Norbert, y John Scotson *The established and the outsiders*. Londres: Sage, 1994.

Elizalde, Silvia. "Intervenciones desde el género: participación y empoderamiento entre mujeres jóvenes de sectores populares." En *Capital social de los y las jóvenes: propuestas para programas y proyectos*, coordinado por Francisca Miranda, e Irma Arriagada, 43-53. Santiago de Chile: CEPAL, 2003.

Epele, María. "El hablar y la palabra: psicoterapias en los márgenes urbanos de la Región Metropolitana de Buenos Aires." *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, no. 25 (2016): 15-31.

Epstein, Albert. *The Experience of Shame in Melanesia: An Essay in the Anthropology of Affect*. London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1984.

Epstein, Gerald, ed. *Financialization and the world economy*. Cheltenham Glos: Edward Elgar Publishing, 2005.

Erdreich, Lauren. "Degendering the Honor/Care Conflation: Palestinian Israeli University Women's Appropriations of Independence." *Ethos* 34, no. 1 (2006): 132-164.

- Esquivel, Valeria. *La economía del cuidado en América Latina: Poniendo a los cuidados en el centro de la agenda*. Panamá: PNUD, 2011
- Esquivel, Valeria, Eleonor Faur, y Elizabeth Jelin. “Hacia la conceptualización del cuidado: familia, mercado y estado.” En *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*, editado por Valeria Esquivel, Eleonor Faur y Elizabeth Jelin, 11-43. Buenos Aires: IDES - Unicef – Unfpa, 2012.
- Falcoz Marc, y Michel Koebel. “L'intégration par le sport: représentations et réalités.” Paris: L'Harmattan, 2005
- Falquet, Jules. “División sexual del trabajo militante: reflexiones en base a la participación de las mujeres en el proceso revolucionario en El Salvador (1981-1992).” En *Perfiles del feminismo iberoamericano*, compilado por María Luisa Femenías, 93-122. Buenos Aires: Catálogos, 2007.
- Falquet, Jules. “Mujeres, feminismo y desarrollo: un análisis crítico de las políticas internacionales.” *Desacatos* 11 (2003): 13-35.
- Catalinas Sur *et al.* Teatro Comunitario Argentino. Catalinas Sur, El Teatral/ Circuito Cultural Barracas, Patricios Unido de Pie, El Bemejo. Buenos Aires, Emergentes Editorial, 2009, 143.
- Fassin, Didier. “Les économies morales revisitées.” *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64, no. 6 (2009): 1237-1266. <https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-6-page-1237.htm>
- Fassin Didier, éd. *La question morale*. París: Presses Universitaires de France, 2013
- Fassin, Didier. *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.
- Fatoumata, Ouattara. *Savoir-vivre et honte chez les Senufo Nanerge (Burkina Faso)*. These de Doctorat. Formation doctorale «sciences sociales». Marseille, Ecole des Hautes études en Sciences Sociales, 1999.
- Faur, Eleonor. “Género y conciliación familia-trabajo: legislación laboral y subjetividades en América Latina.” En Luis Mora, *et al.* *Cohesión Social. Políticas Conciliatorias y Presupuesto Público. Una mirada desde el género*, 129-154. Ciudad de México: UNFPA y Cooperación Técnica Alemana, 2005.
- Faur, Eleonor. *El cuidado infantil en el siglo XXI: mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2014.
- Faur, Eleonor. “La Catedral, el palacio, las aulas y la calle.” *Revista Mora*, no. 25 (2018): 1-10.
- Faur, Eleonor, y Francisca Pereyra. “Gramáticas el cuidado.” En *La Argentina en el siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual*, coordinado por Juan Piovani y Agustín Salvia, 497-534. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2018.
- Federici, Silvia. *El patriarcado del salario: críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficante de Sueños, 2018.

- Feijóo, María del Carmen, y Mónica Gogna. *Las mujeres en la transición a la democracia. Los nuevos movimientos sociales*. Buenos Aires: CEAL, 1985.
- Felitti, K. "Hacia una historia del Movimiento de Mujeres en Lucha. Conciencia de clase, conciencia femenina, conciencia feminista." *Razón y Revolución*, no. 5 (1999): 1-9.
- Felitti, Karina. "Sexualidad y reproducción en la agenda feminista de la segunda ola en la Argentina (1970-1986)." *Estudios sociológicos XXVIII*, no. 84(2010): 791-812.
- Felitti, Karina. *Madre no hay una sola: experiencias de maternidad en Argentina*. Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad-CICCUS, 2011.
- Felitti, Karina. "L'avortement en Argentine. Politique, religion et droits humains". *Autrepart. Revue du Sciences Sociales du Sud* 70, no 2. (2014): 73-90.
- Femenías, María Luisa, y A. Ferrero. *Feminismos de París a la Plata*. Buenos Aires: Catálogos, 2006.
- Fernández, Clarisa. "Arte, Estado y ciudadanía. Primeras reflexiones en torno al vínculo entre el teatro comunitario argentino y el Estado." En *IX Jornadas de Sociología de la UNLP*. Ensenada: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, 2016.
- Fernández Álvarez, María Inés. "Sentidos asociados al trabajo y procesos de construcción identitaria en torno a las ocupaciones y recuperaciones de fábricas de la Ciudad de Buenos Aires: un análisis a partir de un caso en particular." En *El trabajo frente al espejo. Continuidades y rupturas en los procesos de construcción identitaria de los trabajadores*, compilado por Osvaldo Battistini. Buenos Aires. Prometeo Libros, 2004.
- Ferraudi Curto, María Cecilia. "De machos y pollerudos: formas de la identidad masculina." En *Juventud, cultura, sexualidad. La dimensión cultural de la afectividad y la sexualidad de los jóvenes de Buenos Aires*, editado por Margulis, Margulis et al., 281-294. Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Fischer, Clara. "Gender and the Politics of Shame: A Twenty-First-Century Feminist Shame Theory." *Hypatia*, 33 (2018): 371-383.
- Flores, Roberta, y Olivia Guerrero. "Maternalismo y discursos feministas latinoamericanos sobre el trabajo de cuidados: un tejido en tensión." *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 50 (2014): 27-42.
- Folbre, Nancy. "Measuring Care: Gender, Empowerment, and the Care Economy." *Journal of Human Development*, 7:2, (2006): 183-199.
- Fonseca, C. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da Universidade, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2000.
- Fonseca, Claudia. "O anônimo e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia'em casa'". *Teoria e Cultura* 2, no. 1 e 2 (2008): 39-54.
- Foucault, Michel. "Espacios otros: utopías y heterotopías." *Carrer de la Ciutat*, no. 1 (1978): 5-9.

- Foucault, M. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ciudad: Siglo XXI, 1990.
- Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Bogotá: Siglo del Hombre editores-Universidad de Los Andes, 1997.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Friedan, Betty. *The feminine mystique*. Nueva York: Dell, 1963.
- Frigerio, Alejandro. "Luis D'Elia y los negros: identificaciones raciales y de clase en los sectores populares." *Claroscuro*, no 8 (2009): 13-43.
- Funes, María Eugenia. "Notas sobre el concepto de estrés como clave de interpretación del mundo en el arte de vivir." *Mitológicas* 27. (2012).
- Gago, Verónica. *Política del deseo: Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar*. Lobo Suelto, 2016.
- Gago, Verónica. "Critical Times/La tierra tiembla." *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory* 1, no. 1 (2018): 178-197.
- Gago, Verónica. "Se va a caer." *Página 12*, 28 de diciembre, 2018. <https://www.pagina12.com.ar/164761-se-va-a-caer>.
- García Farjat, Marcelo, Nicolás Novaira, y Sergio Salguero. "El sistema ferroviario argentino en los 90 desde una mirada socio-técnica: privatizaciones y atraso tecnológico." *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales*, no. 6 (2018): 7-22
- Garriga Zucal, José. *Soy macho porque me la agüanto: etnografía de las prácticas violentas y la conformación de identidades de género masculino*. Hinchadas. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.
- Gasparini, Marina, y Carlos Freitas. "Rural Work, Health and the Environment: Narratives of Flower Growers in the Face of Social and Environmental Risks". *Ambiente & Sociedade* 16, no. 3 (2013): 23-44.
- Gasparini, William. "L'intégration par le sport." *Sociétés contemporaines*, no. 1 (2008): 7-23.
- Gasparini William, Gilles Vieille Marchiset. *Sport, politiques publiques et quartiers populaires*. Paris: PUF, 2008.
- Gastaut, Yvan, coord "Sport et immigration: parcours individuels, histoires collectives." *Migrance*, no. 22 (2003).
- Gavrila, Canela. "Visitadoras de Higiene y de Servicio Social en la génesis del Trabajo Social." *Los Trabajos y los Días*, no. 4-5 (2015): 92-111.
- Geertz, Clifford. "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism." *American Anthropologist* 86, no. 2 (1984): 263-278.
- Giarracca, Norma, y Miguel Teubal. "Crisis and agrarian protest in Argentina: the Movimiento Mujeres Agropecuarias en Lucha." *Latin American Perspectives* 28, no. 6 (2001): 38-53.
- Giarracca Norma, y Miguel Teubal. "Democracia y neoliberalismo en el campo Argentino. Una convivencia difícil." En *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, editado por de Hubert Grammont. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

- Giddens, Anthony. *New rules of sociological method: A positive critique of interpretative sociologies*. New Jersey: John Wiley & Sons, 1976.
- Giddens, Anthony. *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Volume 1: Power, Property and the State*. London: Macmillan, 1981
- Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1997.
- Gillespie, Richard. *Soldados de Perón: los montoneros*. Buenos Aires: Grijalbo, 1987.
- Gilligan, Carol. *In a different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Gilligan, Carol. "Portée politique de l'éthique du care." En *Le souci des autres. Ethique et politique du Care*, editado por Patricia Paperman, y Sandra Laugier, 37-50. París: Raisons pratiques, 2004
- Gilligan, Carol. "Le care, éthique féminine ou éthique féministe?" *Multitudes*, no. 2 (2009): 76-78.
- Gilligan, Carol. "La ética del cuidado." *Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas*, no. 30 (2013).
- Gilmore, David, ed. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean (No. 22)*. Ciudad: Amer Anthropological Assn, 1987.
- Gimlin, Debra. *Body Work: Beauty and Self-Image in American Culture*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2002.
- Ginsburg, Faye. "Cuando los nativos son nuestros vecinos." En *Constructores de otredad*, editado por Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas. Buenos Aires: Antropofagia, 1999. 186-193.
- Gledhill, John. Introduction. "A Case for Rethinking Resistance." En *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, editado por John Gledhill, y Patience Schell, 2-20. Durham & Londron: Duke University Press, 2012.
- Goffman, Erving. *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon & Schuster, 1970.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Anchor Doubleday, 1974.
- Gomez Lende, Sebastián. "Redes y lugares: racionalización del sistema ferroviario y desaparición de poblados rurales en Argentina." *Geografía* 34, no. 2 (2009): 235-254.
- Gómez Tovar, Laura, Miguel Gómez Cruz, y Rita Schwentesius Rindermann. *Desafíos de la Agricultura Orgánica*. México D.F.: Editorial Mundi-Prensa México, 2000.
- González Ortuño, Gabriela. "Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica." *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* 3, no. 5 (2016): 179-200.

- Gorelik, Adrián. “Buenos Aires y el País: Figuraciones de una Fractura”. En *La Argentina en el siglo XX*, editado por Carlos Altarmirano. Buenos Aires: Ariel/Universidad Nacional de Quilmes, 1999.
- Goren, N. “La Asignación Universal por Hijo. ¿Conquista de nuevos derechos? ¿Viejas o nuevas identidades femeninas?” En *X Congreso Nacional de Estudios del Trabajo*. Buenos Aires: organizado por, 2011
- Goren, N. “Una relación conflictiva. Trabajo no remunerado vs. trabajo remunerado en los programas de transferencia condicionada de ingresos.” *La aljaba* 17 (2013): 29-44.
- Goulet, Frédéric et al. (2014). “La agroecología y la cuestión de la convivencia de modelos de desarrollo agrícola”. *La agroecología en Argentina y en Francia*.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*, editado por Quintin Hoare, y Geoffrey Nowell Smith. Nueva York: International Publishers Co., 1971.
- Gras, Carla. “Trabajo, propiedad y herencia: una reflexión sobre las dinámicas de estratificación en el mundo rural.” En *V Jornadas de investigación y debate trabajo, propiedad y tecnología en la Argentina rural del siglo XX. Homenaje al profesor Miguel Murmis*. Bernal: Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2008.
- Gras, Carla, y Valeria Hernández, coord. *La Argentina rural: de la agricultura familiar a los agronegocios*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- Gras, Carla, y Valeria Hernández. *El agro como negocio*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013.
- Grassi, Estela. *La mujer y la profesión de asistente social: el control de la vida cotidiana*. Ciudad: Editorial Humanitas, 1989.
- Gray, Mary, Colin Johnson, y Brian Gilley, ed. *Queering the countryside: New frontiers in rural queer studies*, editado por Mary Gray, Colin Johnson, y Brian Gilley. Nueva York: NYU Press, 2016.
- Grimson, Alejandro. *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011.
- Grossberg, Lawrence. “Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo.” *Tabula Rasa*, no. 5, julio-diciembre (2006): 45-65.
- Guivant, Julia. “Pesticide Use, Risk Perception and Hybrid Knowledge: a Case-Study from Southern Brazil”. *International Journal of Food and Agriculture*, no. 11 (2003): 41-51.
- Guizardi, Menara, Felipe Valdebenito, Eleonora López, y Esteban Nazal. *Des/venturas de la frontera. Una etnografía sobre las mujeres peruanas entre Chile y Perú*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2019.
- Gutmann, Matthew. “Beyond resistance: raising utopias from the dead in Mexico City and Oaxaca.” En *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, editado por John Gledhill, y Patience Schell, 305-324. Durham & London: Duke University Press, 2012.

- Haber, Stéphane. “Éthique du care et problématique féministe dans la discussion.” En *Le soucides autres. Ethique et politique du Care*, editado por Patricia Paperman, y Sandra Laugier. París: Raisons pratiques, 2004.
- Hall, Stuart. “Significación, representación, ideología: Alhusser y los debates postestructuralistas.” En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh, y Víctor Vich, 193-220. Popayán-Lima-Quito: Enviación Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, 2010a.
- Hall, Stuart. “El espectáculo del ‘Otro’.” En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 419-446. Popayán-Lima-Quito: Enviación Editores IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, 2010b.
- Halperín Donghi, Tulio. “¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en la Argentina (1810-1914).” En *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas*, 189-238. Buenos Aires Sudamericana, 1987.
- Handler, Richard. ed. *Significant others: interpersonal and professional commitments in anthropology (Vol. 10)*. Ciudad: Univ of Wisconsin Press, 2004.
- Haney, Lynne. “Homeboys, Babies, Men in Suits: The State and the Reproduction of Male Dominance.” *American Sociological Review* 61, no. 5 (1996): 759-778.
- Haraway, Donna. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” *Feminist studies* 14, no. 3 (1988): 575-599.
- Harbers, Hans. “Animal farm love stories.” En *Care in Practice. On Tinkering in Clinics, Homes and Farms*, editado por Annemarie Mol, Ingunn Moser, y Jeanette Pols, 141-70. Bielefeld: Transcript, 2010.
- Hargreaves, Jennifer. *Sporting females: Critical issues in the history and Sociology of Women's Sport*. Ciudad: Routledge, 2002
- Hartmann, Douglas, y Christina Kwauk. “Sport and Development: An Overview, Critique, and Reconstruction.” *Journal of Sport and Social Issues*, 35, no. 3 (2011): 284-305.
- Hays, Sharon. *Las contradicciones culturales de la maternidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Heinich, Nathalie. *De la visibilité. Excellence et singularité en régime médiatique*. París: Gallimard, 2012.
- Héritier, Françoise. *Masculin/féminin: la pensée de la différence*. París: Odile Jacob, 1996.
- Hernández Castillo, Rosalva. “Feminismes decoloniaux, genre et developpement. Dialogues Sud-Sud. Une lecture latino-américaine des féminismes postcoloniaux.” *Revue Tiers Monde*, no. 1 (2012): 7-18.
- Hernández, José. *Martín Fierro*. Buenos Aires: Ediciones Lea, 1879.
- Hernandez, Valeria. “El fenómeno económico y cultural del boom de la soja y el empresario innovador.” *Desarrollo Económico* 47, no. 187 (2007): 331-365.
- Hernández, Valeria. “Ruralidad globalizada y el paradigma de los agronegocios en las pampas gringas.” En *La Argentina rural. De la agricultura familiar a los*

- agronegocios*, coordinado por Carla Gras, y Valeria Hernandez, 39-64. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- Hernandez, Valeria. "Agricultura, imaginarios y territorios: revisando la dimensión familiar en el escenario agro-rural contemporáneo." *Voces en el Fénix*, no. 12 (2012): 70-79.
- Hernandez, Valeria, María Florencia Fossa Riglos, y María Eugenia Muzi. "Agrociudades Pampeanas: usos del territorio." En *El agro como negocio: Producción, Sociedad y Territorios en la Globalización*, coordinado por Carla Gras, y Valeria Hernández. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2013.
- Herzfeld, Michael. "Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of moral Systems." *Man* 15, no. 2 (1980): 339-351.
- Herzfeld, Michael. "L'honneur et la honte." En *La question morale*, editado por Didier Fassin, 280-297). París: Presses Universitaires de France, 2013.
- Hill Collins, Patricia. "The meaning of motherhood in Black culture and Black mother-daughter relationships." En *Gender through the prism of difference*, editado por Maxine Baca Zinn, Pierrette Hondagneu-Sotelo, y Michael Messner, 285-295. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- Hochschild, Arlie. *The Managed Heart*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- hooks, bell. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Londres: Pluto Press, 1984
- Illouz, Eva. *Cold intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity, 2007.
- Ingold, Tim. "From Complementarity to Obviation: On Dissolving the Boundaries Between Social and Biological Anthropology, Archaeology, and Psychology". *Zeitschrift für Ethnologie*, no. 123 (1998): 21-52.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos de Argentina (INDEC). *Censo Nacional Agropecuario*. Buenos Aires: INDEC, 2002.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos de Argentina (INDEC). *Censo Nacional*. . Buenos Aires: INDEC, 2010.
- International Service for the Acquisition of Agri-biotech Applications (ISAAA), 2017.  
[https://www.isaaa.org/resources/publications/biotech\\_country\\_facts\\_and\\_trends/download/Facts%20and%20Trends%20-%20Argentina.pdf](https://www.isaaa.org/resources/publications/biotech_country_facts_and_trends/download/Facts%20and%20Trends%20-%20Argentina.pdf) (Consultado el 18 de julio de 2019.)
- Jäger, Mariano, Cecilia Pellizzari, María Carolina Feito, Susana Battista, y Camila Solari. "Percepción social del riesgo ambiental y vulnerabilidad." En *Gobernabilidad, percepción, control y efectos del uso de agroquímicos en la región metropolitana de Buenos Aires*. San Justo: Universidad Nacional de La Matanza, 2016.
- Jelin, E. "Citizenship and Identity." En *Women and Social Change in Latin America*, editado por Jelin, E. London: Zed Books, 1990.



- Jones, Daniel. "Estigmatización y discriminación a adolescentes varones homosexuales." En *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidad en Argentina*, compilado por Jones, Daniel, Mario Pecheny, y Carlos Figari, 47-71. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2008.
- Juárez, Paula, *et al.* "Argentina: Políticas de agricultura familiar y desarrollo rural." En *Políticas públicas y agriculturas familiares en América Latina y el Caribe*, editado por Eric Sabourin, Mario Samper, y Octavio Sotomayor, 43-75. San José: IICA, 2015.
- Justo von Lurzer, Carolina, y Carolina Spataro. "Tontas y víctimas: Paradojas de ciertas posiciones analíticas sobre la cultura de masas." *La Trama de la Comunicación* 9 (2015): 113-129.
- Karsz, Saül. *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. Barcelona: Gedisa, 2007
- Kergoat, Danièle. "Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe". En *Dictionnaire critique du féminisme*, coordinado por Françoise Laborie, Hélène Le Doaré, Danièle Senotier, y Helena Hirata, 33-54. Paris: PUF, 2000.
- Kessler, Gabriel. *Controversias sobre la desigualdad: Argentina, 2003-2013*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Kimmel, Michael. "Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity." En *Theorizing Masculinities*, editado por Harry Brod, y Michael Kaufman. Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.
- Kimmel, Michael, Amy Aronson, y Amy Kaler, ed. *The Gendered Society Reader*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Koebel, Michel. "L'intégration par le sport: une croyance durable." *Empan* 3 (2010): 28-39.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. "A antropologia das emoções no Brasil". *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção* 4, no. 12 (2005): 239-252.
- Krmpotic, C. "Identidad y alienación en trabajo social, en un contexto de reformas sociales, desprofesionalización y proletarización." *Revista Margen*, no. 56 (2009): 1-10.
- Lamphere, Louise. "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy". En *Gender in cross-cultural perspective*, editado por C. Brettell, C. y F. Sargent, 67-77. Nueva York: Prentice Hall, 1993.
- Lantieri, María Josefina *et al.* "Exposición a plaguicidas en agroaplicadores terrestres de la provincia de Córdoba, Argentina: factores condicionantes." *Agriscientia* 26, no. 2 (2009): 43-54.
- Lapegna, Pablo. "Social Movements and Patronage Politics: Processes of Demobilization and Dual Pressure." *Sociological Forum* 28, no. 4 (2013): 842-863.
- Lapegna, Pablo. "Global Ethnography and Genetically Modified Crops in Argentina: On adoptions, resistances, and adaptations." *Journal of Contemporary Ethnography* 43, no. 2 (2014): 202-227.

- Lapegna, Pablo. "Popular Demobilization, Agribusiness Mobilization, and the Agrarian Boom in Post-Neoliberal Argentina." *Journal of World-Systems Research* 21, no. 1 (2015): 69-87
- Lapegna, Pablo. "La economía política del boom agro-exportador bajo los Kirchner: Hegemonía y revolución pasiva en Argentina." En *La cuestión agraria y los gobiernos de izquierda en América Latina: campesinos, agronegocio y neodesarrollismo*, editado por Cristóbal Kay, y Leandro Vergara Camus, 155, 187. Buenos Aires: CLACSO, 2018.
- Latour, Bruno. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2005.
- Lattes, Alfredo, y Zulma Recchini de Lattes. "International migration in Latin America: Patterns, Determinants and Policies." En *International Migration: Regional Processes and Responses*, editado por Miroslav Macura, y David Coleman. New York-Ginebra, Comisión Económica Europea y Fondo de las Naciones Unidas para Población, 1996.
- Laugier, Sandra. "Le care comme critique et comme féminisme." *Travail, genre et sociétés*, no. 26 (2011): 183-188.
- Laugier, Sandra, Jules Falquet, y Pascale Molinier. "Genre et inégalités environnementales: nouvelles menaces, nouvelles analyses, nouveaux féminismes." *Cahiers du Genre*, no. 2 (2015): 5-20.
- Lave, Jean, y Etienne Wenger. "Legitimate Peripheral Participation in Communities of Practice." En *Supporting Lifelong Learning*, editado por Julia Clarke, Ann Hanson, Roger Harrison, y Fiona Reeve, 121-136. Londres: Routledge, 2001.
- Le Breton, David. *Les passions ordinaires: anthropologie des émotions*. París: Payot & Rivages, 2004.
- Lefebvre, Henri. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1974.
- Leguizamón, Amalia. *Roundup Ready Nation: The Political Ecology Of Genetically Modified Soy In Argentina*. Nueva York: CUNY Academic Works, 2014.
- Lenoir, Rémi. *Généalogie de la morale familiale*. Paris: Seuil, 2003.
- León, Magdalena de. "El empoderamiento de las mujeres: Encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género." *La Ventana*, no. 13 (2001): 94-106.
- Levant, Ronald, y Katherine Richmond. "The Gender Role Strain Paradigm and Masculinity Ideologies." En *APA Handbooks in Psychology Series. APA handbook of Men and Masculinities*, Joel Wong, y Stephen Wester, 23-49. Washington, DC, US: American Psychological Association. Washington DC: American Psychological Association, 2016
- Levilain, Hervé. "'On a une étiquette après quand on vient là.' Le travail de la honte dans l'accès aux droits." *Pensée plurielle*, no. 1 (2017): 35-45.
- Levy, Robert. "Introduction: Self and Emotion." *Ethos* 11, no. 3 (1983): 128-134.
- Lewis, David, y David Mosse, ed. *Development Brokers and Translators: The Ethnography of Aid and Agencies*. Boulder: Kumarian Press, 2006.

- Lewis, Helen. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press, 1971.
- Lionetti, Lucía. “La educación de las mujeres en América Latina: formadoras de ciudadanos.” En *Historia de las Mujeres en España y América Latina. III. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, dirigido por Isabel Morant, 849-869. Madrid: Cátedra, 2006.
- Lloyd, Moya. “Feminism, Aerobics and the Politics of the Body.” *Body and Society* 2, no. 2 (1996): 79-98.
- Lobato, Mirta. “El Estado en los años treinta y el avance desigual de los derechos y la ciudadanía”. *Estudios Sociales. Revista universitaria semestral*, no. 12 (1997): 41-58.
- Los Palmeras. “Bombón asesino”. *Un sentimiento*, Santa Fé Recording, 2004.
- Lugones, María. “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial.” En *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2008.
- Lutz, Catherine. *Unnatural emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Le Yondre, François. “Le sport dans l’intervention sociale: l’individu responsable mais sous contrôle. ” *Informations sociales* 1 (2015): 72-78.
- Mac Loughlin, Tomás. M., Leticia Peluso, L., y Damián Marino. “Pesticide impact study in the peri-urban horticultural area of Gran La Plata.” *Science of the Total Environment*, no. 598 (2017): 572–580.
- Stambolis-Ruhstorfer, Michael, y Abigail Saguy (2014) “How to describe it? Why the term coming out means different things in the United States and France.” *Sociological Forum* 29 (2014): 808-829.
- Mahmood, Saba. “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival.” *Cultural anthropology* 16, no. 2 (2001): 202-236.
- Mahmood, Saba. *Politics of piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011.
- Mann, Bonnie. “Femininity, Shame, and Redemption.” *Hypatia* 33, no. 3 (2018): 402-417.
- Marx, Karl. *El capital*. México D.F: Siglo XXI, 2005.
- Massey, Doreen. *Un sentido global del lugar*. Barcelona: Icaria, 2012.
- Masson, Laura. *La política en femenino. Género y poder en la provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia, 2004.
- Masson, Laura. *Feministas en todas partes: una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- Mastrangelo, Andrea, y Verónica Trpin. “Trabajo rural en producciones que Argentina exporta: una síntesis de características relevadas en estudios etnográficos recientes.” En *VII Congreso Latinoamericano de Estudios del Trabajo. El Trabajo*

- en el Siglo XXI. *Cambios, impactos y perspectivas*. San Pablo: Asociación Latinoamericana de Estudios del Trabajo, 2013.
- Mauss, M. "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de " moi".” *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 68 (1938): 263-281.
- McDermott, Lisa. "A qualitative assessment of the significance of body perception to women’s physical activity experiences. Revisiting discussions of physicalities.” *Sociology of Sport Journal*, no. 17 (2000): 331-63.
- McKim, Allison. "‘Getting Gut-Level’: Punishment, Gender, and Therapeutic Governance”. *Gender and Society* 22, no. 3 (2008): 303-323. Sage.
- McRobbie, Angela. "More! New sexualities in girls’ and women’s magazines.” En *In the Culture Society. Art, Fashion and Popular Music*, Angela McRobbie, 46–61. Londres, Nueva York: Routledge, 1999.
- McRobbie, Angela. *Feminism and Youth Culture*. Basingstoke: Macmillan, 2000.
- Medan, Marina. "Prevención social del delito juvenil y regulación de la autonomía femenina. La construcción social del riesgo de ser 'madres solas'." *Argumentos. Revista de Critica Social* 18 (2016).
- Melhuus, Marit, y Kristi Ann Stølen. "Machos, putas, santas.” *El poder del imaginario de género en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 2007.
- Menasche, Renata. "Capinar: verbo conjugado no feminino? Notas de pesquisa sobre gênero e percepções de risco na agricultura familiar”. *Cuadernos de desarrollo rural*, no. 53 (2004): 25-36.
- Menéndez, Eduardo. Modelo médico hegemónico y atención primaria. En *Actas de Segundas jornadas de atención primaria de la salud*, 451-464. Buenos Aires, 1988.
- Mies, Maria, y Vandana Shiva. *Ecofeminism*. Londres y Nueva York: Zed Books, 1993.
- Míguez, Daniel, y Pablo Semán. "Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales”. En: *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, editado por Daniel Míguez y Pablo Semán, 11-32. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- Mohanty, Chandra. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses.” *Feminist review* 30, no. 1 (1988): 61-88.
- Mol, Annemarie, Ingunn Moser, y Jeannette Pols, ed. *Care in Practice: On Tinkering in Clinics, Homes and Farms (Vol. 8)*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015.
- Molinier, Pascale. "Le care à l'épreuve du travail. Vulnérabilités croisées et savoirfaire discrets.” En *Le souci des autres—éthique et politique du care*, editado por Patricia Paperman, y Sandra Laugier. París: Raisons pratiques, 2004.
- Molinier, Pascale. *Le travail du care*. Paris: La dispute, 2013.
- Molyneux, Maxine. "Beyond the Domestic Labour Debate.” *New Left Review* 116, no. 3 (1979): 27.

- Molyneux, Maxine. "Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progres/Oportunidades, Mexico's Conditional Ttransfer Programme." *Social Policy & Administration* 40, no. 4 (2006): 425-449.
- Molyneux, Maxine. "Change and Continuity in Social Protection in Latin America Mothers at the Service of the State?" *Gender and Development Programme Paper*, no. 1 (2007):1-60.
- Morcillo Santiago, Estefanía Martynowskyj, y Matías de Stéfano Barbero. *Masculinidades amenazadas. Representaciones de "fiolos" entre varones que pagan por sexo en Argentina*. En prensa.
- Morcillo, Santiago, y Karina Felitti. "Mi cuerpo es mío. Debates y disputas de los feminismos argentinos en torno al aborto y al sexo comercial." *Amerika* 16 (2017). <http://journals.openedition.org/amerika/8061>; (Consultado el 18 de julio de 2019.)
- Munro, Jenny. "'Now we know shame': Malu and Stigma Among Highlanders in the Papuan Diaspora. From 'Stone-Age'to 'Real-Time'". En *Exploring Papuan Temporalities, Mobilities and Religiosities*, 169-194. Canberra: ANU Press, 2015.
- Munt, Sally. *Queer Attachments: the Cultural Politics of Shame. Queer Interventions*. Surrey: Ashgate Publishers, 2008.
- Murillo Soledad. *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Muzlera, José. "Cultura y estructura social: herramientas para el análisis de conflictos en el agro bonaerense contemporáneo." *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos SA Segreti* 9, no. 9 (2009): 323-336.
- Muzlera, José. "Mujeres y hombres en el mundo agrario del sur santafecino: Desigualdades y dinámicas sociales en comunidades agrícolas a comienzos del siglo XXI." *Mundo Agrario*, 10(20 (2010): 1-25.
- Nari, Marcela. "Abrir los ojos, abrir la cabeza: el feminismo en la Argentina de los años 70." *Feminaria* 9, no. 18/19 (1996): 15.
- Nari, Marcela. *Políticas de maternidad y maternalismo político: Buenos Aires, 1890-1940*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004.
- Navarro, Mina, y Lucía Linsalata. "Crisis y reproducción social: claves para repensar lo común. Entrevista a Silvia Federici realizada junto con Lucía Linsalata." *Revista OSAL*, no. 35 (2014): 15-26.
- Neiman, Melina. "L'herència en les empreses familiars de la regió pampeana argentina durant l'actual període d'auge econòmic de l'activitat agrícola." *Papers: Revista de Sociologia* 102, no. 3 (2017): 509-531.
- Newell, Peter. "Bio-hegemony: the political economy of agricultural biotechnology in Argentina." *Journal of Latin American Studies* 41, no. 1 (2009): 27-57.
- Nijensohn, Malena. "¿Pueden lxs sujetxs precarizadxs actuar?" *Cuadernos de filosofía*, no. 69 (2017): 105-118.
- Noel, G. D. "Guardianes del paraíso. Génesis y genealogía de una identidad colectiva en Mar de las Pampas, Provincia de Buenos Aires." *Revista del Museo de Antropología* 4, no. 1 (2011): 211-226.

Noel, Gabriel. "De la ciudad slow al 'vivir sin prisa'. Algunos encuentros, desencuentros y disputas en torno del movimiento slow en una localidad balnearia de la costa atlántica argentina". *Contenido. Arte, Cultura y Ciencias Sociales* 3, no. 3(2013): 18-42.

Noel, Gabriel. "La autoctonía como garantía moral de la política. Retóricas de la legitimidad en una ciudad intermedia de la provincia de Buenos Aires (Argentina)". *Papeles de Trabajo* 8, no. 13 (2014): 54-76.

Noel, Gabriel. "Ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario. Las limitaciones del dualismo rural-urbano en el abordaje de la región costera del Río de la Plata y algunas propuestas de reconceptualización." *Tessituras, Pelotas* 5, no. 1 (2017): 129-170.

Nussbaumer, B., & Ros, C. C., ed. *Mediadores sociales: en la producción de prácticas y sentidos de la política pública*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS, 2011.

Ongley, Edwin. "Lucha contra la contaminación agrícola de los recursos hídricos." *Estudio FAO Riego y Drenaje*, no.-55 (1997): pág.

Ortner, Sherry. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" En *Antropología y feminismo*, editado por Olivia Harris y Kate Young, 109-131. Barcelona: Anagrama, 1979.

Ortner, Sherry. "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal." *Comparative Studies in Society and History* 37, no. 1 (1995): 173-193.

Ortner, Sherry. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

Ortner, Sherry. *Antropología y teoría social. Poder y agencia*. Buenos Aires: Unsam Edita, 2016.

Padawer, Ana. "Mis hijos caen cualquier día en una chacra y no van a pasar hambre, porque ellos saben. Oportunidades formativas y trabajo predial de los jóvenes en el sudoeste de Misiones-Argentina." *Trabajo y sociedad* no. 22 (2014): 87-101.

Palermo, Silvana. "¿Trabajo femenino y protesta masculina? La participación de las mujeres en la gran huelga ferroviaria de 1917". En *Historias de luchas, resistencia y representaciones. Mujeres en la Argentina, siglos XIX y XX*, coordinado por María Cecilia Bravo, M., Fernanda Gil Lozano y Valeria Pita, V. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2007.

Panero, Marcelo. "La representación de los sectores dominantes del agro en debate: el caso de la Sociedad Rural Argentina." *El agro como negocio*, coordinado por Carla Gras y Valeria Hernández, 323-346. Buenos Aires: Biblos, 2013.

Paredes, Julieta. *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad, 2010.

Partenio, Florencia. "Entre el trabajo y la política: Las mujeres en las organizaciones de desocupados y en los procesos de recuperación de fábricas". En *7º Congreso Nacional de Estudios del Trabajo*. Buenos Aires: Asociación de Especialistas en Estudios del Trabajo, 2005.

Pecheny, Mario. "Identidades discretas." En *Identidades, sujetos y subjetividades*, compilado por Leonor Arfuch, 125-147. Buenos Aires: Prometeo, 2002.

- Peres Frederico, Brani Rozemberg, y Sérgio Roberto de Lucca. “Percepcao de riscos no trabalho rural em uma regioa agricola do Estado do Rio de Janeiro, Brasil: agrototoxicos, saude e ambiente”. *Cad. Saude Publica* 21, no. 6 (2005): 1836–1844.
- Peristiany, Jean. *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Perrot, Michelle. *Mujeres en la ciudad*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1997.
- Pita, María Victoria. *Formas de vivir y formas de morir: los familiares de víctimas de la violencia policial*. Buenos Aires: del Puerto y CELS, 2010.
- Pitt-Rivers, Julian. *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press, 1954.
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, 1993.
- Pórfido, Osvaldo *et al.* *Los plaguicidas en la República Argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Salud, Departamento de Salud Ambiental, Serie Temas de Salud Ambiental, 2013.
- Pozzio, María. “Empoderamiento: del punto de vista de los estudios de género al punto de vista del actor.” *Question*, no. 1 (2010).
- Pozzio, María. *Madres, mujeres y amantes. Usos y sentidos de género en la gestión cotidiana de las políticas de salud*. Buenos Aires: Antropofagia, 2011.
- Previtali, María “Las chicas en la casa, los chicos en la calle. Construcción genérica, violencia y prácticas de sociabilidad en Villa el Nailon, Córdoba”. *Revista del Museo de Antropología* 3, no. 1 (2010): 77-90.
- Prins, Esther. “Participatory photography: A tool for empowerment or surveillance?” *Action Research* 8, no. 4 (2010): 426-443.
- Queirolo, Graciela. “El trabajo femenino en la ciudad de Buenos Aires (1890-1940): una revisión historiográfica.” *Temas de mujeres* 1, no. 1 (2016): 1-34.
- Quirós, Julieta. “La clase media vuelve al campo.” *Le Monde Diplomatique*, no. 178 (2014a): 36-37.
- Quirós, Julieta. “Neoaluvión zoológico: Avatares políticos de una migración de clase.” *Cuadernos de Antropología Social*, no. 39 (2014b): 9-38.
- Ramos, Alcida. “The Hyperreal Indian.” *Critique of Anthropology* 14, no. 2 (1994): 153-171.
- Rauber, Isabel. “Mujeres piqueteras: el caso de Argentina.” En *Économie mondialisée et identités de genre*, editado por Reysso F. Ginebra: Graduate Institute Publications, 2002.
- Reboratti, Carlos. (2006). “La Argentina rural entre la modernización y la exclusión.” En *América Latina: cidade, campo e turismo*, organizado por Amalia Geraiges De Lemos, Mónica Arroyo, María Laura Silveira. San Pablo: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2006  
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/lemos/10reborat.pdf>.  
 (Consultado el 18 de julio de 2019.)

- Reguera, A. "Estancias pampeanas del siglo XXI. Estrategia empresaria para su funcionamiento: chacras agrícolas y puestos ganaderos." *Quinto Sol* no. 3 (1999): 53-82.
- Rich, Adrienne. *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose 1979-1985*. Ciudad: Editorial, 1986.
- Riches, D. "The holistic person; or, the ideology of egalitarianism." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6, no. 4 (2000): 669-685.
- Ringuelet, Roberto, María del Carmen Valerio. "Comunidad, género y posición de clase en el origen del movimiento de mujeres en lucha". *Papeles de Trabajo-Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural* no. 16 (2008): 1-19.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". *Revista Aportes Andinos*, no. 11 (2004): 1-15.
- Rodríguez Enríquez, Corina. "Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad." *Nueva Sociedad*, no. 256 (2015): 30-44.
- Rodriguez Gusta, Ana. "¿Destinatarias emprendedoras o beneficiarias dependientes? Segmentaciones discursivas en la implementación municipal de una política social en la Argentina." *Cuadernos de antropología social*, no. 37 (2013): 139-169.
- Rofman, Alejandro, y Luis Romero. *Sistema socioeconómico y estructura regional en la Argentina*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- Rosaldo, Michelle. "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica." En *Antropología y feminismo*, Olivia Harris y Kate Young, 153-180. Barcelona: Anagrama, 1979
- Rosaldo, Michelle. "The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding." *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5, no. 3 (1980): 389-417.
- Rosales, María Belén. "#NiUnaMenos y los debates fundantes en comunicación y género." *Con X*, no. 2 (2016).
- Rose, Nikolas. *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books, 1999.
- Rose, Nikolas. *Políticas de la vida*. La Plata: Unipe, 2012.
- Ruddick, Sara. *Maternal politics: Towards a politics of peace*. Boston: Beacon, 1989.
- Rushing, Beth. "Breadwinner." En *Men and Masculinities: A Social, Cultural, and Historical Encyclopedia*, editado por Michael Kimmel, y Amy Aronson. Ciudad: Editorial 2003.
- Russo, Marlene. "Escenas de la vida cotidiana: relatos y experiencias de mujeres jefas de comedores populares." En *VII Reunión de Antropología del Mercosur*. Ciudad: organizador, 2009
- Sa'ar, Amalia. "Feminine Strength: Reflections on Power and Gender in Israeli-Palestinian Culture." *Anthropological Quarterly* 79, no. 3 (2006): 397-430.



- Sahlins, Marshall. "Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom." Ann Harbor: University of Michigan Press, 1981.
- Sahlins, Marshall. "Waiting for Foucault, Still." Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.
- Salazar, Laura Leonor. "El Trabajo Social y sus avatares. Primeras implicancias de la intervención social ante el cambio de gobierno nacional en Argentina." *Sociedade em Debate* 24, no. 1 (2017): 176-192.
- Saldívar-Hull, Sonia. "Feminism on the Border: From Gender Politics to Geopolitics." En *Criticism in the borderlands: Studies in Chicano literature, culture, and ideology*, editado por Héctor Calderón, y José Saldívar, 203-20. Londres: Duke University Press, 1991.
- Saltzman Chafetz. "The Gender Division of Labor and the Reproduction of Female Disadvantage: Toward an integrated theory." *Journal of Family Issues* 9, no. 1 (1988): 108-131.
- Sardenberg Cecilia. "Liberal vs Liberating Empowerment: Conceptualising Empowerment from a Latin American Feminist Perspective." En *Pathways of Women's Empowerment Research Programme Consortium Inception Workshop*. Luxor, 2006.
- Sassen, Saskia. "Counter-geographies of Globalisation: Feminisation of Survival." En *Feminist Post-Development Thought*, editado por K. Saunders, 89-104. Londres: Zed, 2002.
- Sayer, A. "The Moral Significance of Class." Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Scaglia, María Cecilia. *Curarse en salud. Saber en atención primaria de la salud: la implementación del programa Médicos Comunitarios en Florencio Varela, Argentina*. Tesis de doctorado en Antropología. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, 2012.
- Scheff, Thomas. "Shame and Conformity: The Deference - Emotion System." *American Sociological Review* 53, no. 3 (1988): 395-406.
- Scheper-Hughes, Nancy. *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Scher, Edith. *Teatro de vecinos. De la comunidad para la comunidad*. Buenos Aires: Instituto Nacional del Teatro, 2011.
- Schroeder, Kirby. *Hypermasculinity. Masculinities: A social, cultural and historical encyclopedia, 1*. Ann Arbor: University of Michigan, 2004.
- Schweitzer, Mariana "El sistema ferroviario argentino y la configuración del territorio. Los proyectos que avanzan." *PDF Humanidades* <http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/62%20-%20M.SchweitzerFFCC.pdf> (Consultado el 18 de julio de 2019.)

- Sciortino, Silvana. "Semillas, hijos y pueblos: cuando la maternidad se conforma en lucha." *Corpus* [En línea] 7, no. 1 (2017).  
<http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1857> (Consultado el 9 julio 2019.)
- Sciortino, Silvana. "Consideraciones sobre el movimiento amplio de mujeres a partir del 'Ni Una Menos': continuidad histórica, diversidad y trayectorias locales." *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, no. 24 (2018): 24-47
- Scocco Marianela y Gerosa, Pamela "La socialización de la maternidad. La experiencia de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo a partir de sus búsquedas." En *Mujeres y política en escenarios de conflicto del siglo XX*, dirigido por Pascuali, L., Santa Fe: ISHIR - Instituto de Investigaciones Socio Históricas Regionales del CONICET, 2016.
- Scott, James. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- Scott, James. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Scott, Joan. "El género: Una categoría útil para el análisis histórico". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, editado por Marta Lamas, 265-302. Mexico: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1996.
- Scott, Joan. "La mujer trabajadora en el siglo XIX." En *Historia de las mujeres. El siglo XIX*, dirigido por Georges Duby, y Michelle Perrot, 427-461. Madrid: Taurus, 2000.
- Segato, Rita. "La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho." En *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, 107-148. Buenos Aires: Prometeo, 2003.
- Segato, Rita. "En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea." *Revista de Ciencias Sociales*, no. 2 (2006): 129-148.
- Segato, Rita. "Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial." *E-cadernos ces*, no. 18 (2012).
- Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.
- Segato, Rita. "Una falla del pensamiento feminista es creer que la violencia de género es un problema de hombres y mujeres." *Elciudadano.cl*, 2017.
- Segato, Rita. "La masculinidad es un título, la feminidad no." *Presenza*  
<https://www.presenza.com/es/2018/09/la-masculinidad-es-un-titulo-la-feminidad-no-rita-segato/> (Consultado el 18 de julio de 2019.)
- Segura, Ramiro. "La imaginación geográfica sobre el conurbano bonaerense." En *Prensa, imágenes y territorio. Historia de la Provincia de Buenos Aires. Vol. VI*, dirigido por Gabriel Kessler, 129-158. Buenos Aires: Edhasa y EDIPE, 2015
- Semán, Pablo. "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea." *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 3 no. 3 (2001): 45-74.

- Semán, Pablo. “Del ¿por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Mundo evangélico a los bestsellers.” *Desacatos*, no 18 (2005): 71-86.
- Semán, Pablo. *Bajo continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*. Ciudad: Editorial Gorla, 2006.
- Señorans, Dolores. “Con el corazón, con la mente y con las manos: emociones y valores en las prácticas políticas colectivas de militantes y trabajadores de la economía popular.” *Papeles de trabajo-Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, no. 34 (2017): 76-91.
- Sewell Jr, William. “A theory of structure: Duality, Agency, and Transformation.” *American journal of sociology* 98, no. 1 (1992): 1-29.
- Sherman, Jennifer. *Those Who Work, Those Who Don't: Poverty, Morality, and Family in Rural America*. Ciudad: U of Minnesota Press, 2009.
- Shock Susy. “Buena vida y poca vergüenza”. Grabado en 2014. Compact disc.
- Sibilia, Paula. “Biopoder.” En *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Silba, Malvina, y Carolina Spataro. “Encontrar mi propia música: tensiones entre la gestión del cuidado y los espacios de autonomía en mujeres de sectores medios y populares.” *Descentrada 2*, no. 1 (2018).
- Silla, Rolando. *Colonizar argentinizando: identidad, fiesta y nación en el Alto Neuquén*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 2011.
- Simmel, Georg. *Filosofía de la moda*. Madrid: Casimiro, 2014.
- Sointu, Eva, y Linda Woodhead. “Spirituality, gender, and expressive selfhood.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 47, no. 2 (2008): 259-276.
- Spataro, Carolina “Las tontas culturales: consumo musical y paradojas del feminismo”. *Revista Punto Género*, no 3 (2013): 27-45.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal, 2010.
- Stewart, Charles. “Honor and Shame”. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* 11 (2015): 181-184
- Stølen, Kristi. *La decencia de la desigualdad: género y poder en el campo argentino*. Buenos Aires: Antropofagia, 2004.
- Stolkiner, Alicia, Yamila Comes, y Pamela Garbus. “Alcances y potencialidades de la Atención Primaria de la Salud en Argentina.” *Ciência & Saúde Coletiva* 16 (2011): 2807-2816.
- Strathern, Andrew. “Why is Shame on the Skin?” *Ethnology* 14, no. 4 (1975): 347–356.
- Suárez Navaz, Liliana. “Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales.” En *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Suárez Navaz, Liliana, y Rosalva Hernández Castillo, 31-74. Madrid: Cátedra, 2008.

- Sutherland, Juan Pablo. *Nación marica: prácticas culturales y crítica activista*. Santiago de Chile: Ripio Ediciones, 2009.
- Sutton, Barbara. "Poner el cuerpo: Women's embodiment and political resistance in Argentina." *Latin American Politics and Society* 49, no. 3 (2007): 129-162.
- Svampa, Maristella, y Sebastián Pereyra. *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- Svampa, Maristella. "Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina." *Osal* 13, no. 32 (2012): 15-38.
- Swartz, Marc. "Shame, Culture, and Status among the Swahili of Mombasa". *Ethos* 16, no. 1 (1988): 21-5
- Tabbush, Constanza. "Paradojas en la construcción estatal de las necesidades de mujeres de sectores populares (2002-2008)". En *Políticas Sociales en América Latina*, editado por Nora Goren, y Fernando Jaime. Buenos Aires: Editorial Universidad Arturo Jauretche, 2014.
- Tarducci, Mónica, y Déborah Rifkin, D. "Fragmentos de historia del feminismo en Argentina". En *Las palabras tienen sexo II: herramientas para un periodismo de género*, compilado por Sandra Chaher, S. y Sonia Santoro, 17-39. Buenos Aires: Artemisa Comunicación Ediciones, 2010.
- Tarducci, Mónica. "El activismo lesbofeminista en la ciudad de Buenos Aires en los primeros años de la posdictadura." En *Actas de las XII Jornadas Rosarinas de Antropología Socio-Cultural*. Rosario: Facultad de Humanidades y Artes, 2013
- Tarducci, Mónica. "Poner el cuerpo en las calles: los enfrentamientos de las activistas feministas y los grupos anti-derechos." *Cadernos Pagu*, no. 50 (2017).
- Taylor, Diana. *Disappearing Acts Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham: Duke University Press, 1997.
- Teubal, Miguel. Diego Domínguez y Pablo Sabatino. "Transformaciones agrarias en la Argentina. Agricultura industrial y sistema agroalimentario." En *El campo argentino en la encrucijada: estrategias y resistencias sociales, ecos en la ciudad*, compilado por Norma Giarracca y Miguel Teubal, 37-78. Buenos Aires: Alianza, 2005.
- Theumer, Emmanuel. "El problema del reduccionismo radical." *Latfem*, 2 de febrero, 2019. <https://latfem.org/problema-del-reduccionismo-radical/> (Consultado el 12 de julio de 2019.)
- Thomsen, Carly. "In Plain(s) Sight: Rural LGBTQ Women and the Politics of Visibility." En *Queering the Countryside: New Frontiers in Rural Queer Studies*, editado por Mary Gray, Colin Johnson, y Brian Gilley. Nueva York: NYU Press, 2016.
- Tomasoni, Marcos. "No hay fumigación controlable: generación de derivas de plaguicidas." *Red Universitaria de Ambiente y Salud* 1-18 (2013).
- Torno, Christian. "Aportes de la economía feminista, para pensar la intervención profesional del trabajo social y la feminización de la profesión." En *III Foro Latinoamericano de Trabajo Social*. La Plata, Argentina, 2016.

Torrallbo, Herminia González, Menara Lube Guizardi, Alfonsina Ramírez, y Catalina Cano. "El club como trinchera. Una etnografía sobre cuidados comunitarios entre mujeres mayores en Independencia (Chile)." *Revista de Antropología Social* 28, no. 1 (2019): 137.

Trebisacce, Catalina. *Memorias del feminismo de la ciudad de Buenos Aires en la primera mitad de la década del setenta*. Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor en Antropología. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2013

Trimano, Luciana. "Integración social y nueva ruralidad: ser ¿"hippie"? en el campo." *Revista de Antropología Social*, 24 (2015): 317-348.

Tronto, Joan. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. Nueva York: Routledge, 1993.

Türken, Salman, Hilde Nafstad, Rolv Blakar, y Katrina Roen. "Making sense of neoliberal subjectivity: A discourse analysis of media language on self-development." *Globalizations* 13, no. 1 (2016): 32-46.

Turner, Victor. *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Madrid: Taurus, 1988.

Ulloa, Astrid. "Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos." *Nómadas*, no. 45 (2016): 123-139.

Ulloa, Astrid. *Cuidado y defensa de los territorios-naturalezas: mujeres indígenas y soberanía alimentaria en Colombia. Sustentabilidad desde abajo: luchas desde el género y la etnicidad*. Berlin: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin, 2016b.

Vacarezza, Nayla. "¡Qué vergüenza! Performatividad queer y afectos en la obra de Eve K. Sedgwick." En *II Congreso de la Asociación Argentina de Sociología (AAS) y I Jornadas de Sociología de la UNVM*. Villa María: UNVM, 2016.

Vallejos, Clara. "Entre el tutelaje y el patronazgo. Acceso a las mujeres rurales a la tierra en la Argentina." En *IX Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2011.

Van Gennep, Arnold. *The rites of passage*. Londres: Routledge, 2013.

Vanderheiden, Elisabeth, y Mayer, Claude-Helene, ed. *The Value of Shame: Exploring a Health Resource in Cultural Contexts*. Cham: Springer, 2017.

Vargas, Patricia, y Nicolás Viotti. "Prosperidad y espiritualismo para todos: un análisis sobre la noción de emprendedor en eventos masivos de Buenos Aires." *Horizontes Antropológicos*, 19, no. 40 (2013): 343-364.

Vázquez Laba, V., Rísquez, M., & Perazzolo, R. *Voces desde los márgenes. Mujeres inmigrantes, violencia y ciudadanía en Mallorca-España*. Ciudad: Editorial, 2012.

Vázquez Laba, Vanesa, Marielva Rísquez Buonaffina, y Romina Perazzolo. *Voces desde los márgenes: mujeres inmigrantes, violencia y ciudadanía en Mallorca-España*. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2012.

- Vazquez Laba, Vanesa y Laura Masson. "Que pensamos sobre la agenda feminista." *Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/que-pensamos-sobre-agenda-feminista/> (Consultado el 12 de julio de 2019.)
- Vecchioli, Virginia. "La nación como familia. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos". En *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*, 241-270. Ciudad: Editorial, 2005.
- Velho, Gilberto. 1985. "Conformación de la cultura urbana de clase media en Brasil." En *Cultura urbana latinoamericana*, compilado por Richard Morse, y Jorge Hardoy, 195-202. Buenos Aires: CLACSO, 1985.
- Vermot, Cécil. "Capturer une émotion qui ne s'énonce pas. Trois interprétations de la honte." *Terrains/Théories*, (2), 2015.
- Verschuur, Christine. "Diversité des mouvements de femmes, des pratiques et des théories féministes: la contribution des études de genre aux études de développement." En *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*. Ciudad: Graduate Institute Publications, 2010.
- Verzeñassi, Damián. "Agroindustria, salud y soberanía. El modelo agrosojero y su impacto en nuestras vidas." En *La patria sojera. El modelo agrosojero en el Cono Sur*, coordinado por Daiana Melón. Buenos Aires. Editorial El colectivo (2014): 31-48.
- Vignolo, Julio, Mariela Vacarezza, Cecilia Álvarez, y Alicia Sosa, Alicia. (2011). Niveles de atención, de prevención y atención primaria de la salud. *Archivos de Medicina Interna* 33, no. 1 (2011): 7-11.
- Villulla, Juan Manuel, y Florencia Hadida. "Salto tecnológico, tiempos de trabajo y puestos laborales en la agricultura pampeana, 1970-2010." *Doc. CIEA*, no. 8 (2012): 115-128.
- Villulla, Juan Manuel. Almanagues sí, relojes no. La prolongación de la jornada laboral en la agricultura pampeana, de la última dictadura al 'boom' sojero." *Sociohistórica*, no. 34 (2014).
- Viotti, Nicolás. "El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires". *Apuntes de Investigación del CECyP*, no. 18 (2010): 39-68.
- Viotti, Nicolás. "La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina." *Revista Cultura y Religión* 5, no. 1 (2011): 4-17.
- Viotti, Nicolás. "Revisando la psicologización de la religiosidad/Revisiting the psychologization of religiosity." *Culturas Psi*, no. 3 (2014).
- Viotti, Nicolás. "Psicología positiva y cultura de masas. Una mirada descentrada sobre los saberes del 'yo' en la Revista Ohlala". En *Saberes desbordados: historias de diálogos entre conocimientos científicos y sentido común, Argentina, siglos XIX y XX*, editado por Jimena Caravaca, Claudia Daniel, y Mariano Ben Plotkin, 244-261. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social, 2018.

- Viotti, Nicolás. “Tu conflicto es un bajón.” *Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/tu-conflicto-es-un-bajon/> (Consultado el 18 de julio de 2019.)
- Visacovsky, S. E. “La constitución de un sentido práctico del malestar cotidiano y el lugar del psicoanálisis en la Argentina.” *Cuicuilco* 16, no. 45 (2009): 51-78
- Viveros Vigoya, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación.” *Debate feminista* 52 (2016): 1-17.
- West, Candace, y Don H. Zimmerman. “Doing gender.” *Gender & society* 1, no. 2 (1987): 125-151.
- Willer, R., Rogalin, C. L., Conlon, B., y Wojnowicz, M. T. “Overdoing gender: A test of the masculine overcompensation thesis.” *American Journal of Sociology* 118, no. 4 (2013): 980-1022.
- Williams, R. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1980.
- Wolf, Eric. “Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico 1.” *American Anthropologist* 58, no. 6 (1956): 1065-1078.
- Wolf, Virginia. *A room of one's own and three guineas*. Oxford: OUP Oxford, 2015.
- Wurmser, Leon. *The mask of shame*. Ciudad: Johns Hopkins University Press, 1981.
- Yañez, Sabrina Soledad. “Una genealogía feminista para abordar la maternidad como institución y como experiencia: El legado de Adrienne Rich.” *La manzana de la discordia* 12, no. 1 (2017): 61-76
- Zarco, Abril. “Maternalismo, identidad colectiva y participación política: las Madres de Plaza de Mayo”. *Revista Punto Género*, no 1 (2011): 229-247.
- Zelizer, Viviana. *La negociación de la intimidad*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Zenobi, Diego. (2013). “Del 'dolor' a los 'desbordes violentos': Un análisis etnográfico de las emociones en el movimiento Cromañón.” *Intersecciones en Antropología* 14, no. 2 (2013): 353-365
- Zerubavel, Eviatar. *The elephant in the room: Silence and denial in everyday life*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Zibecchi, C. *Trayectorias Asistidas Un abordaje de los programas sociales en Argentina desde el enfoque de género*. Buenos Aires: Eudeba, 2013.