

LA GRATITUD
COMO PRAXIS
SOCIAL

LA GRATITUD COMO PRAXIS SOCIAL

César Ceriani Cernadas (ed.)

CONTENIDOS

Introducción **4**

Bibliografía **13**

César Ceriani Cernadas

Cuando dar es recibir: **15**
experiencias de gratitud en tiempos de crisis alimentaria

Bibliografía **38**

Alejandra Naranjo González

Gratitud en movimiento: **40**
las familias y bebés en tránsito como movimiento humanitario

Bibliografía **67**

Sebastián Fuentes

Gratitud, dones y emociones en la lucha por la tierra de **69**
un movimiento social campesino

Bibliografía **98**

Mariela Pena



CÉSAR CERIANI CERNADAS

es Licenciado y Doctor en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y es docente en la Carrera en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires.

Durante el 2011 y 2016 fue Coordinador y Director Académico de la Maestría en Antropología Social de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina). Sus investigaciones se orientan al estudio de la pluralidad religiosa argentina, particularmente a la experiencia sociocultural de los pueblos indígenas del Gran Chaco a partir del contacto con misiones protestantes e iglesias evangélicas. Ha publicado cuatro libros y más de cuarenta artículos en revistas académicas y libros de Argentina, Chile, Brasil, México, España, Alemania y Estados Unidos.

INTRODUCCIÓN

César Ceriani Cernadas

Esta obra es fruto del Acuerdo de Colaboración establecido entre la Fundación Iniciativa Humanitaria Aurora (IHA) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Argentina, (FLACSO), en septiembre de 2017. La relación entre ambas instituciones se formalizó en el marco del Premio Aurora 2017, realizado en Yerevan (Armenia) entre el 25 y 27 de mayo, con el objeto de realizar un proyecto conjunto vinculado al campo de las investigaciones en ciencias sociales sobre crisis humanitaria, derechos humanos y acciones colectivas.

El proyecto implicó la ejecución de dos actividades independientes centradas en una misma temática: la acción simbólica y práctica de la gratitud en la dinámica de los movimientos sociales contemporáneos. Con el título *movimientos sociales y praxis de la gratitud*, la primera actividad consistió en un subsidio a la investigación en Ciencias Sociales, canalizado a través de un *Concurso de Investigación*. Bajo un espíritu integrador, el concurso destinó tres contribuciones económicas para efectuar una investigación de corto plazo (5 meses comprendidos entre abril y agosto de 2017).

La segunda actividad implicó la organización de un *Seminario Internacional* entre profesionales latinoamericanos de las ciencias humanas y sociales que, desde distintos puntos de vista, reflexionaron sobre el rol de la gratitud en las construcciones identitarias de los movimientos sociales. El evento se realizó el 24 de abril de 2018 en la sede de FLACSO de la Ciudad de Buenos Aires como parte del Programa Global de los Diálogos Aurora. La apertura del Seminario contó con las participaciones de Luis Alberto Quevedo, Director de FLACSO, y de Valentina Delich, Secretaria Académica, en tanto responsables del Acuerdo de Colaboración. Junto a ellos, el Coordinador del proyecto, César Ceriani Cernadas, y el miembro del Panel de Expertos Independientes de la IHA, Pedro Mouratian, realizaron respectivamente sus presentaciones sobre el objeto del Acuerdo y sobre los fundamentos de la Fundación Aurora. Asimismo, Mouratian anunció los tres finalistas del Premio Aurora 2018, sincronizando la comunicación global de los candidatos en la fecha que conmemora el genocidio armenio.

Este libro pone a disposición del público los tres trabajos de investigación ganadores del concurso. Su objetivo es difundir en una publicación orientada a una audiencia global los aportes sustantivos de cada estudio y en su conjunto. Los propósitos medulares que articulan estos trabajos se orientan a integrar analíticamente la pregunta por *el rol de la gratitud en la construcción de los lazos sociales y en la dinámica de la acción colectiva en grupos, asociaciones y movimientos sociales*. Antes de detenernos en los trabajos en cuestión, es preciso dar cuenta de las principales características que asumió el concurso.

El llamado estuvo dirigido a profesionales y estudiantes de posgrado avanzados en el campo de las ciencias sociales y humanas. Según fue delimitado en las bases del concurso, se esperó que los proyectos enviados contribuyeran a la investigación de las formas sociales en las cuales la gratitud –como expresión, emoción y valor social– se manifiesta en las acciones colectivas de los movimientos sociales en contextos políticos y económicos específicos. La audiencia destinada fueron todos aquellos investigadores residentes en América Latina. El concurso contó con la presentación de 50 proyectos provenientes de una amplia variedad de países (en orden de mayoría numérica: Argentina, Chile, México, Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela y Bolivia). Siendo una temática novedosa y original, escasamente indagada en el campo de las ciencias sociales y humanas, consideramos que la recepción del concurso y la calidad de las propuestas enviadas fueron auspiciosas. Asimismo, creemos que este éxito sienta un antecedente loable de cara al futuro de la investigación sobre esta problemática vinculada a la gratitud y la acción social.

Una vez finalizada la etapa evaluativa fueron seleccionaron los tres ganadores: Alejandra Naranjo González (Chile), Sebastián Fuentes (Argentina) y Mariela Pena (Argentina), quienes participaron en el Seminario Internacional exponiendo los objetivos y métodos fundamentales de cada investigación, por ese entonces en sus inicios. Los casos de estudio, que luego retomaremos con mayor detalle, abarcan la problemática y el derecho a una alimentación adecuada (Naranjo González); la formación de una asociación y redes de ayuda sobre el cuidado transitorio de niños y niñas (Fuentes), y el reclamo territorial como construcción identitaria y utopía comunitaria en un movimiento campesino del Norte argentino (Pena).

Si bien las investigaciones dan cuenta de estudios de caso divergentes, las tres convergen en pensar la gratitud como una *praxis* social que construye, y fortalece, lazos de reciprocidad, solidaridad y ayuda mutua. Unido a esto, los trabajos revelan que, lejos de ser un sentimiento y valor pasivo, la gratitud es también un insumo emocional y moral para la acción colectiva en defensa de los derechos humanos y la transformación de condiciones de desigualdad social, jurídica o económica. En estos sentidos, las investigaciones llevadas a cabo por Naranjo González, Fuentes y Pena se insertan en el campo de investigación en sociología y antropología de la gratitud.

Esta mirada socio-antropológica implica, en primer término, tomar en serio las acciones y sentimientos implicados en la gratitud, es decir ubicarlas como un hecho social producto de relaciones e interacciones entre las personas en contextos culturales, económicos y políticos concretos. Este carácter relacional de la gratitud define su especificidad en tanto la misma se revela como parte de una “cadena de reciprocidad”, al decir de la socióloga Aafke Komter, “donde el intercambio de dones y los sentimientos concomitantes de gratitud sirven para confirmar y sostener los lazos sociales” (2004: 212).

Gracias a Marcel Mauss y su *Ensayo sobre el don*, publicado originalmente en 1923, y devenido en una de las obras más influyentes en la historia de la teoría antropológica, sabemos que los fundamentos del lazo social se edifican a partir de la reciprocidad: la obligación moral de dar, recibir y devolver. Asimismo, como remarcó la antropóloga Mary Douglas, la teoría sobre el don y el intercambio nos conduce a una teoría sobre la solidaridad humana: “un don que no hace nada para realzar la solidaridad es una contradicción” (1990: X). Es así como la obligación de devolver conforma también una virtud moral, que se educa, aprende y practica, y un sentimiento intersubjetivo que une al dador y al receptor en un círculo virtuoso. Es en este cruce de significados, afectos y valores donde la gratitud se revela como una *praxis* social, es decir como una acción humanamente productiva que conecta solidariamente (del latín *solidus*: unir partes de manera compacta y sólida) a personas y grupos sociales. En tanto *praxis*, la gratitud es también un valor para la acción transformadora, donde el reconocimiento hacia el propio grupo, o hacia el otro que le brinda ayuda en contextos vitales críticos, constituye la materia prima que impulsa las políticas de cambio que promueven los movimientos y asociaciones sociales.

En segundo término, un análisis socio-antropológico se constituye como tal a partir de una metodología de investigación sostenida en la observación *in situ*, la participación en rutinas cotidianas y la comunicación fluida con los sujetos que forman parte de los colectivos sociales indagados. Este énfasis en la investigación empírica propio de la tradición etnográfica, y que los tres estudios del libro desarrollan con precisión, habilita asimismo la irrupción de otra característica que singulariza al conocimiento antropológico respecto a otras formas de análisis social: la intimidad afectiva y el compromiso con los sujetos de investigación.

Esto no implica ni negar o aceptar de lleno los principios de neutralidad axiológica que definen a las ciencias sociales, sino reconocer –tal cual lo postuló Edward Evans-Pritchard– que los resultados de estos estudios “no derivan solamente de las impresiones recibidas del intelecto, sino además del impacto sobre la personalidad íntegra, es decir, sobre el observador como ser humano total” (1982: 97). Entre la rigurosidad científica y la sensibilidad imaginativa del artista, señalaba el renombrado estudioso inglés, la antropología social encuentra su horizonte de sentido en el propósito de comprender las vicisitudes de la experiencia cultural humana.

Delineado entonces el enfoque conceptual y metodológico que anuda las investigaciones que componen este libro, estamos en condiciones óptimas para realizar una breve sinopsis de los trabajos y señalar sus principales aportes.

El ensayo de Alejandra Naranjo González lleva por título *“Cuando dar es recibir: experiencias de gratitud en tiempos de crisis alimentaria”*. El mismo presenta un estudio comparativo en dos asociaciones vinculadas, por diversas causas y motivos, a la problemática alimentaria en Chile. En efecto, la crisis alimentaria se ubica en el centro de la discusión que engloba a este trabajo de investigación, focalizando en dos de sus tópicos medulares: la desigualdad en el consumo humano, bajo la polaridad abundancia / escasez, y la tensión entre la explotación agrícola extensiva y los sistemas de producción y consumo agroecológicos.

Un trabajo de campo minucioso en la Fundación Olla Rabbani de la Orden Sufi Naqshbandi y en la organización de agricultura familiar Huertas a Deo permite a Naranjo la construcción de conceptos analíticos en pos de una reflexión humanista crítica. En este orden, la autora postula la noción de *experiencias de gratitud* para dar cuenta desde un enfoque de derechos sobre las formas sociales en que una *ética de reciprocidad* moviliza la circulación de bienes alimenticios humanizando una economía social basada en el servicio al otro (caso de Olla Rabbani) y en circuitos cortos de comercialización, a través de una economía a baja escala (caso Huertas a Deo).

Ciertamente, la organización Olla Rabbani dedica sus esfuerzos a paliar el hambre de las personas que viven en situación de calle en la metrópolis de Santiago de Chile, considerada una problemática social de envergadura. Por su parte, la organización Huertas a Deo, instalada en el sur del país, activa una red de familias dedicadas a la agricultura orgánica proponiendo asimismo un sistema económico moral. En ambos “espacios de sociabilidad alimentaria”, como los denomina la autora, las mujeres adquieren un rol clave, aunque en posiciones simétricas e inversas: en la fundación Sufí la organización y dirección de la obra está realizada por mujeres; en la organización agroecológica las mujeres son los principales agentes que se pliegan a la propuesta de cultivo y venta de productos que ofrecen los encargados, en su mayoría varones, de Huertas a Deo. Remarcamos así que el trabajo de Naranjo González ilumina cómo la *experiencia de gratitud*, en tanto sentimiento y valor moral, se despliega en múltiples direcciones de acuerdo a la red de relaciones que los grupos establecen bajo el propósito de ayudar y empoderar a sujetos en condiciones de vulnerabilidad social.

La gratitud, el don y el humanitarismo conforman los pilares que organizan el capítulo de Sebastián Fuentes, titulado: “*Gratitud en movimiento: las familias y bebés en tránsito como movimiento humanitario*”. El trabajo exhibe una problemática de fuerte impacto social y emotividad, ligada a los sentidos y acciones que adquiere la gratitud en familias adoptivas de tránsito, en los niños pequeños que cuidan y en las familias que los adoptan definitivamente.

Enmarcando el eje empírico y analítico desde un enfoque de derechos, Fuentes describe comprensivamente las prácticas sociales y simbólicas en las que el don y la gratitud dan forma a una economía moral. Junto a esto, el estudio avanza en la indagación sobre el valor social de la gratitud como forma estructurante de relaciones y movimientos sociales.

La investigación de Fuentes se ampara en un sostenido trabajo de campo en el Programa “Familias de Guadalupe”, dirigido por la organización “El Vallecito de la Guadalupe”, en el partido de San Miguel, provincia de Buenos Aires. El programa está a cargo de profesionales del trabajo social, psicología y psicomotricidad, y surge ante una importante demanda para cuidar a niños recién nacidos, y hasta los dos años, como alternativa a su institucionalización en los hogares de menores estatales. La investigación desentraña las complejas relaciones entre las iniciativas comunitarias y profesionales y el desarrollo de políticas públicas, es decir, las articulaciones entre los actores sociales y estatales en el desarrollo de prácticas para la protección de los derechos de los niños.

En el contexto de “El Vallecito de Guadalupe” la gratitud cohesiona y moviliza a los adultos por medio de una trama afectiva y moral que los ubica en el rol de defensores fácticos de los derechos de niños/as pequeños/as. De manera similar a los grupos sociales estudiados por Naranjo y Pena, y más allá de las coyunturas socioeconómicas divergentes, las familias comprometidas en el cuidado amoroso y desinteresado de los niños y niñas en espera de ser adoptados edifican un empoderamiento que los motiva a la acción colectiva. Esta *energía emocional* –tomando el término que Mariela Pena propone en su estudio– se revela como esencial para que estas familias se impliquen activamente frente a un sistema de justicia y de políticas públicas sobre la adopción que son percibidas como injustas, en el marco englobante de una “crisis de valores” de una sociedad vista como utilitarista, individualista e interesada. Es precisamente esta conjunción de gratitud y acción unificada para lograr un cambio efectivo en el sistema actual lo que otorga, en la sugerente interpretación de Fuentes, el carácter de movimiento humanitario a la organización.

Marcando una diferencia con los otros ensayos, el estudio de Mariela

Pena toma como objeto/sujeto de indagación un movimiento social en el sentido clásico de las ciencias sociales. En efecto, el artículo analiza el rol motivador de la gratitud en un colectivo de campesinos de la provincia de Santiago del Estero, cuyos índices de pobreza estructural son de los más altos del país, que se unieron por la defensa activa del territorio y su forma de vida comunitaria. Bajo el título “Gratitud, dones y emociones en la lucha por la tierra de un movimiento social campesino”, Pena focaliza su investigación etnográfica en el Movimiento Campesino de Santiago del Estero – “Vía Campesina” (MOCASE-VC). Allí, logra inquirir las formas sociales, ideológicas y culturales en que la gratitud, en tanto *praxis* social, se constituye como piedra angular de los sentidos de pertenencia del grupo, sostenidos en el proyecto de llevar a la realidad una forma de vida alternativa y autónoma. Al modo de una “utopía social concreta”, en el sentido acuñado por el filósofo germano Ernst Bloch, el MOCASE – VC se funda en los principios de la defensa incondicional del territorio, ante las regulares intentos de destierro forzado por parte de grandes terratenientes, la ayuda mutua y la vida comunitaria.

Indagando en las micropolíticas cotidianas del movimiento, Pena advierte las maneras en que la educación, la producción agrícola-ganadera, el uso de espacios públicos y privados y las formas de participación política de mujeres, hombres y jóvenes, construyen sentidos de referencia central. De esta manera, el caso empírico se incorpora a la discusión sobre el potencial de los movimientos sociales contemporáneos para pensar la vida en comunidad como forma de sociabilidad alternativa o contra-hegemónica, ubicando la noción de reciprocidad junto con valores, éticas y sensibilidades como la gratitud, la solidaridad y la cooperación.

Reflexionando analíticamente desde los estudios sociales sobre emociones, la autora advierte que los grupos tienden a fortalecerse cuando comparten sentimientos en respuesta a ciertos eventos que refuerzan las lealtades afectivas y la identidad colectiva. Es en dichos eventos críticos cuando la “energía emocional” generada en situaciones cara a cara infunde en los agentes sociales una identidad grupal que fortalece el proyecto colectivo. Así, poniendo en discusión las forzadas dicotomías entre elección racional y sensibilidad, pensamiento y sentimiento, Pena propone –al igual que Fuentes- incluir la gratitud

como factor estructurante de esta forma de acción colectiva. Es aquí donde la opción metodológica de trabajar en profundidad con las narrativas autobiográficas de fundadores y referentes del MOCASE-VC, habilita a la autora dilucidar la (re)construcción colectiva de una “estructura mítica” que comparten los miembros del grupo y donde la gratitud (hacia los sabios fundadores y dirigentes, hacia la naturaleza que los alberga y hacia los miembros del colectivo) se instituye como motor afectivo y valorativo esencial.

Estos estudios fueron construidos a partir de investigaciones sistemáticas donde la profunda inmersión de los estudiosos en los respectivos mundos sociales permitió explicar diferentes realidades desde una perspectiva simultáneamente objetiva y sensible. Consideramos entonces que los tres estudios lograrán estimular nuevas exploraciones originales y críticas que nos permitirán ampliar nuestro conocimiento sobre la acción productiva de la gratitud en la consolidación de los vínculos solidarios y en las orientaciones concretas de la acción colectiva.

Como declaramos al inicio, es este el deseo que llevó a la Iniciativa Humanitaria Aurora y a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales a gestar un proyecto conjunto. Aquí compartimos con el lector los frutos maduros de este proyecto, el cual nos impele a enunciar juntos aquella máxima que cierra la tan vigente obra del sabio Marcel Mauss: “Adoptemos, pues, como principio de nuestra vida, lo que ha sido y será siempre el principio: salir de sí mismo, dar, libre y obligatoriamente” (1980: 251).



Finalizando estas palabras introductorias deseo expresar un profundo agradecimiento a las personas y equipos de trabajo que hicieron posible este proyecto.

Desde la Iniciativa Humanitaria Aurora, la coordinación del equipo fue, sencillamente, brillante. La rigurosidad en la agenda estipulada, la profesionalidad en la organización de las tareas de comunicación y la calidez humana manifestada en todo el proceso hicieron de este trabajo una experiencia maravillosa de colaboración interinstitucional.

Desde FLACSO, el apoyo de Alberto Quevedo y la colaboración de Valentina Delich, cuya orientación y consejo fue esencial, motivaron el empeño de llevar este proyecto a su mayor excelencia. El equipo de FLACSO Virtual y Comunicación Institucional, Grisel Al Jaber, Rocío García, Valeria Fernández, Estefanía Enzenhofer, Paula Poce y Pilar Basile, potenciaron la difusión en las redes sociales y llevaron a cabo un excelente registro visual y transmisión on-line del Seminario Internacional. Respecto a este evento, los reconocidos académicos y activistas sociales que participaron brindaron excelentes lecturas sobre una temática desafiante, novedosa y compleja. Gracias enormes a Joanildo Burity, Gina Romero, Raúl Mercer, Virginia Manzano, Pablo Ceriani, María Inés Fernández Álvarez, Emmanuel Taub, Ana Arzoumanian, Fernando Fischman y Alejandro Isla. Gustavo Ludueña y Julia Contreras conformaron el jurado evaluador del concurso de investigación, trabajo que asumieron con imparcial compromiso y profesionalismo. Junto a todos ellos, expreso mi más sentido agradecimiento hacia Julieta Puppo y Nicolás Panotto, mis compañeros en la coordinación desde el primer día. Los invité a sumarse al proyecto y juntos transitamos, paso a paso, las diversas instancias de trabajo para que el Concurso y el Seminario se efectivicen del mejor modo posible. Es gracias a la generosidad, empeño y sabiduría de ellos que logramos llegar a esta etapa final.

Un agradecimiento especial merecen los protagonistas mayores de esta obra: Alejandra, Sebastián y Mariela. Llegando a las dos décadas de trabajo continuo en la enseñanza universitaria, la investigación académica y la formación de jóvenes investigadores, puedo acreditar con sinceridad que ellos han ejercido una cabal responsabilidad en los estudios asumidos y una exquisita calidad humana. El diálogo regular entre nosotros, las reuniones para pensar las estrategias de difusión de los trabajos, la actividad de divulgación del proyecto que realizamos junto a Sebastián en el Instituto Educativo Lange Ley de Buenos Aires en noviembre de 2018 y el trabajo de confección de este libro fueron instancias muy enriquecedoras para todos. La experiencia, en definitiva, de haber conformado este grupo de trabajo nos han brindado la posibilidad de conocernos y encontrar en la problemática social de la gratitud una temática nueva y estimulante para continuar desarrollando.

“Solo podemos dar lo que ya es del otro”, escribió Jorge Luis Borges en el prólogo de su último libro de poesía (1985: 11). La obra que estamos presentando se transforma así en un *don* para los lectores, cuyas ideas, reflexiones y análisis darán inicio a nuevas preguntas y prácticas orientadas a ensanchar el valor clave de la gratitud en la (re)construcción de nuestros comunes vínculos humanos.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Borges, Jorge Luis 1985. *Los Conjurados*.
Madrid: Alianza Editorial.

Evans-Pritchard, Edward 1982. “Trabajo de campo y tradición empírica”.
En E. Evans Pritchard, *Antropología Social*.
Buenos Aires: Nueva Visión.

Douglas, Mary 1990. “Foreword. No free gifts”. In: Marcel Mauss *The Gift*.
London and New York: Routledge.

Komter, Aafke 2004. “Gratitude and Gift Exchange”. In: Robert A.
Emmons and Michael E. McCullough (eds), *The Psychology of Gratitude*.
Oxford: Oxford University Press.

Mauss, Marcel 1980. “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del
cambio en las sociedades primitivas”. En: Marcel Mauss *Sociología y
Antropología*.
Madrid: Tecnos.



ALEJANDRA NARANJO GONZÁLEZ

es Licenciada en Psicología y Magíster en Antropología Social. Sus áreas de especialización son la Antropología Alimentaria y los Estudios de Género. Tiene experiencia profesional en los ámbitos público y privado de su país natal,

Chile, en temáticas como la formulación, seguimiento y cumplimiento de políticas sociales y, respectivamente, la gestión en instituciones de educación y trabajo social. Con fuerte orientación a la labor comunitaria, ha dirigido proyectos para organizaciones sociales relacionadas a la autogestión, fortalecimiento de organizaciones, procesos de participación ciudadana, creación y difusión sociocultural.

CUANDO DAR ES RECIBIR: EXPERIENCIAS DE GRATITUD EN TIEMPOS DE CRISIS ALIMENTARIA

Alejandra Naranjo

PRESENTACIÓN

En el siguiente trabajo se presenta una síntesis de la investigación realizada entre abril y agosto de 2018 orientada al estudio de las experiencias de gratitud entre personas que transitan espacios de sociabilidad alimentaria en Chile. En los dos espacios sociales analizados, la *Olla Rabbani* de la *Orden Sufi Naqshbandi* y *Huertas a Deo*, se promueve la circulación de los bienes alimenticios desde la *ética de la reciprocidad*, hecho que fortalece la expresión de ciertos valores y la búsqueda por el *derecho a una alimentación adecuada*¹. Es importante señalar que los sitios elegidos para la investigación reflejan a escala local la crisis alimentaria global, específicamente las dicotomías abundancia/escasez en el consumo humano y por otra parte, la explotación extensiva agrícola versus los sistemas de producción y de consumo agroecológicos. En diferentes lugares del mundo encontramos personas alarmadas por los indiscutibles riesgos sociales y medioambientales, donde cobran mayor visibilidad cuestiones como el hambre, la pobreza, la obesidad, el uso de agrotóxicos, la sostenibilidad de sistemas agropecuarios y el desmejoramiento de calidad de vida de los campesinos/as, entre otros, lo que sugiere un compromiso urgente. Junto con el surgimiento de estas variables, irrumpen nuevos sujetos políticos que promueven y accionan una experiencia social que transforma entornos locales y que arroja como réditos a sus participantes la gratitud y el compromiso que da sostenibilidad a los proyectos.

1. “El derecho a la alimentación adecuada se ejerce cuando todo hombre, mujer o niño, ya sea solo o en común con otros, tiene acceso físico y económico, en todo momento, a una alimentación adecuada o a medios para obtenerla.”... “El derecho a tener acceso, de manera regular, permanente y libre, sea directamente, sea mediante compra por dinero, a una alimentación cuantitativa y cualitativamente adecuada y suficiente, que corresponda a las tradiciones culturales de la población a la que pertenece el consumidor y garantice una vida psíquica y física, individual y colectiva, libre de angustias, satisfactoria y digna.” (Comité DESC, 1999, p.3)

El concepto de sociabilidad alimentaria utilizado en esta investigación se insertó en la metodología de la etnografía multilocal planteada por Marcus (2001) y que básicamente son lugares que siguen múltiples trayectorias y se ubican no sólo en sitios concretos, sino en las mismas redes invisibles que se tejen entre ellos, dando cuenta de rutas superpuestas y que es necesario articular de manera más evidente con las propias narrativas y prácticas de los sujetos que las transitan. Bajo esta propuesta analítica, el objetivo principal del estudio fue investigar la *experiencia social de la gratitud* expresada en las cadenas de reciprocidad alimentaria ejercidas por las mencionadas organizaciones sociales, la *Olla Rabbani* de la *Orden Sufi Naqshbandi* ubicada en la ciudad de Santiago de Chile y la empresa social *Huertas a Deo* ubicada en la localidad de Curanipe en la Región del Maule. El ingreso al campo y el marco de acción consideró que en ambos proyectos *la circulación de los bienes alimenticios sobreviene a través de la ética de la reciprocidad*, lo cual humaniza el circuito económico que, como se señaló anteriormente, permite la expresión de ciertos valores, entre ellos la gratitud, existiendo además un compromiso social consciente y manifiesto entre los y las participantes de ambas organizaciones. Las redes de intercambio alimenticio, también fueron analizadas desde la interpelación que ofrece el *enfoque de derechos* y fue un elemento central a la hora de decidir los espacios etnografiados. Los referentes investigativos tienen un fuerte compromiso con el derecho a una alimentación adecuada, base fundamental para analizar y conocer su trabajo. De este modo los desplazamientos antropológicos se realizaron principalmente en los espacios propuestos por los actores sociales, considerando que allí se manifiestan las dinámicas típicas de su quehacer como grupo, es decir las acciones colectivas usuales donde se experimentan los sentidos de colaboración.

El trabajo de campo se realizó con *exhaustividad* a favor del análisis de los hechos culturales y sociales, ajustándose a los marcos teóricos propuestos para tales fines y a los relatos de quienes transitan por las dimensiones de interés. Para tales efectos se realizaron una serie de entrevistas etnográficas o no estructuradas en profundidad y conversaciones informales. Tanto los informantes claves como otros entrevistados/as, conformaron un corpus consistente sobre las narrativas

exploradas y los procesos de intersubjetividad acontecidos (Atkinson, 1998). Las entrevistas en profundidad fueron 12², cada una de ellas fue escogida conforme a las fases y/o actividades que realizan ambas organizaciones, buscando además tener la perspectiva de hombres y mujeres, en diferentes etapas de la vida. Unido a esto se realizó observación participante de las actividades periódicas, experimentando *in situ* la vida cotidiana de los paisajes culturales estudiados. Con *Olla Rabbani* (OR) es importante señalar que participé de un voluntariado sistemático, lo que me permitió conocer las dinámicas cotidianas y al mismo tiempo, acceder a un nivel de aceptación de parte de las organizadoras. Considerando que si bien son espacios democráticos y de libre acceso, compartir el valor simbólico de sus rituales religiosos, facilitó la comprensión de los hechos estudiados. Por su parte, en *Huertas a Deo* (HAD) he seguido la trayectoria como consumidora para experimentar la ruta de los circuitos cortos de comercialización de alimentos agroecológicos. Además, realicé una visita prolongada al lugar de residencia y trabajo de los jóvenes de *Huertas a Deo* y de las campesinas en sus huertas familiares. Ambas experiencias son modelos ofrecidos por los participantes como una forma de conocer el espíritu de su trabajo mediado por la agroecología.

Es importante considerar otro recorte de los referentes que realicé a partir de una experiencia laboral durante el año 2016 en el Sistema Elige Vivir Sano del Ministerio de Desarrollo Social del Estado de Chile. Desde ese lugar pude conocer varias de las políticas públicas y coordinaciones interministeriales que buscan promover hábitos y estilos de vida saludables para mejorar la calidad de vida y el bienestar de las personas. Esta experiencia pudo darme un mapa bastante detallado de las tareas que realizan las instituciones públicas respecto de la alimentación, sus prácticas y los espacios donde se desenvuelve. Pero ¿qué estaba pasando en los lugares donde la autogestión, el emprendimiento, las buenas intenciones personales y de colectivos también quieren aportar en este sentido? Esta interrogante se irá describiendo de acuerdo al trabajo de campo realizado en las diferentes organizaciones.

2. En relación a los resguardos éticos se aplicó el criterio del consentimiento informado a cada una de las personas entrevistadas, además se pidió expresa autorización para grabar las entrevistas y el uso de referencias textuales. Al mismo tiempo se propuso resguardar la identidad de los participantes, pero ninguno de ellos/as optó mantener el anonimato, al contrario, cada uno de ellos expresó su entusiasmo por colaborar explícitamente del proceso. Todos/as los/as entrevistados/as son mayores de edad y participan activamente de ambas organizaciones sociales, desde sus respectivos roles.

Antes de sumergirnos en las experiencias sociales de la gratitud en cada uno de los espacios reseñados, es importante referir el contexto social, cultural e histórico en que se desarrolla la investigación sobre la crisis alimentaria en Chile.

ESPACIOS Y TRAYECTORIAS ALTERNATIVAS EN LAS REDES DE INTERCAMBIO ALIMENTARIO

Como advertimos, el núcleo central de esta investigación es *dar cuenta de las experiencias de gratitud en espacios de sociabilidad alimentaria*. La reciprocidad de los intercambios originados en estos lugares es lo que da sentido e identidad a las organizaciones y consolida la idea de hacer circular los bienes —en este caso alimentos— de manera no convencional. Frente a los tradicionales procesos de mercantilización se organiza un grupo de personas que, acompañados de una serie de principios morales, realizan un trabajo que apunta a evitar concebir la alimentación sólo desde el intercambio monetario, sino también bajo la idea de reciprocidad y prácticas solidarias. Por lo tanto, la articulación constante entre estas nociones fortalece los lazos sociales, con acento en valores y afectos morales que permiten resignificar la naturaleza de la vida social en situaciones de crisis o de vulneración de un derecho. Uno de los derechos que está siendo transgredido y del cual Olla Rabbani asume responsabilidad, es la *necesidad de alimentarse que tienen las personas que viven en situación de calle* y que lo realicen en cantidad y calidad adecuada. Si bien las personas que están en situación de calle no llegan a conformar un grupo que lucha por sus derechos sociales, es evidente que sus necesidades para la vida son tan urgentes que su capacidad energética y racional no les permite sumarse a ningún tipo de reivindicación. Varios de ellos/as tienen alta conciencia de la situación en la que se encuentran: falta de comida, agua, albergue, espacio, redes de apoyo, pero con poca capacidad de gestión. Sin embargo la organización Sufí recupera los alimentos del sistema de mercado convencional y los lleva a una ruta de una *economía moral*.

Consultado el Ministerio de Desarrollo Social (MDS, 2018) por esta problemática, señala que desde su gestión gubernamental no cuentan con un Programa que trabaje directamente el tema de la seguridad alimentaria y pobreza con énfasis en el hambre. Las medidas planificadas para superar el hambre de personas en situación de calle, son abordadas por el Programa Noche Digna, cuya población objetivo es este grupo. En este programa incluyen *“recursos para proveer de servicios de alimentación diaria que impacta directamente los indicadores de seguridad alimentaria como son el suministro diario de calorías per cápita”* (Carta de respuesta de MDS por Ley de Transparencia³).

En ningún caso señalan cuantas veces a la semana se realiza la entrega de alimentos y durante qué periodo del año. En relación a la cantidad de personas que se encuentran bajo estas circunstancias señalan: *“que revisada la base de datos de Registro Social para Personas en Situación de Calle⁴, para la Región Metropolitana, con fecha de corte al 02 de abril de 2018, se encuentran registradas 6.114 personas”*.

En cuanto a la situación de salud física y mental de las personas viviendo en situación de calle, el MDS refiere que: *“no es posible dar respuesta por cuanto no es materia de competencias de la Subsecretaría de Servicios Sociales.”* (Carta de respuesta de MDS, 2018). Sin embargo y según datos encontrados en la página web⁵ del mismo ministerio, se puede mencionar algunas características importantes de la población en cuestión. Las principales causas que llevan a una persona a llegar a la indigencia tienen relación con problemas familiares, consumo excesivo y problemático de alcohol y drogas y por último cuestiones económicas.

3. “El principio de Transparencia consiste en respetar y cautelar la publicidad de los actos, resoluciones, procedimientos y documentos de la Administración, así como la de sus fundamentos, y en facilitar el acceso de cualquier persona a esa información, a través de los medios y procedimientos que al efecto establezca la ley. Dentro de los medios y procedimiento para acceder a la información se encuentran la transparencia activa y las solicitudes de acceso a la información”. Extraído 30 de mayo 2018 <https://www.portaltransparencia.cl/PortalPdT/>
4. *“Desde inicios del 2016, las postulaciones y acceso al conjunto de prestaciones que entrega el Estado se realiza a través del Registro Social de Hogares. Para complementar este esfuerzo -y con el objetivo de eliminar las barreras de acceso que afectan a las personas en situación de calle- el Ministerio de Desarrollo Social inició en agosto del año pasado la implementación del Registro Social Calle. Este Registro permite, por primera vez en nuestro país, poder identificar y caracterizar a las personas en situación de calle, para así permitirles un acceso prioritario a las prestaciones del Estado, y también para diseñar e implementar políticas públicas dirigidas a ellos”*. Información publicada 31 de Agosto de 2017. (Párrafo 1 y 2, extraído el 30 de mayo de 2018 de: <https://www.gob.cl/noticias/registro-social-calle-un-esfuerzo-para-que-las-personas-en-situacion-de-calle-no-queden-fuera-de-la-red-de-proteccion-social/>)
5. Extraído el 30 de mayo de 2018 de: <http://www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/noticias/registro-social-calle-ha-identificado-10610-personas-en-situacion-calle-a-agosto-de-2017>

Pasan en promedio 7 años viviendo en la calle, el nivel de escolaridad promedio es de 8 años y el 85% corresponde a hombres versus un 15% que son mujeres.

Otro de los temas de interés de esta investigación, es la situación que viven muchos de los pequeños agricultores/as cuentan con espacios de cultivo desmejorados por la agricultura extensiva e intensiva, bajo consumo de alimentos frescos y saludables, aunque varios de estos/as tienen la intención y compromiso por resolver este problema a través de la agroecología, la siguiente dificultad es la comercialización de sus productos. *Huertas a Deo* es, según describimos, el otro colectivo con el cual se trabajó. Ellos promueven y desarrollan el cultivo agroecológico con alrededor de 50 agricultoras y en la zona en donde han decidido trabajar, se visualiza un alto número de hectáreas para el cultivo orgánico. Ello supone proyectivamente un universo de ampliación de la actividad agroecológica en una población relativamente alta para una zona rural en Chile⁶.

Para conseguir información sobre las políticas públicas implementadas por el Estado y sus implicancias en los sistemas agrarios, se eligió la Ley de Transparencia antes descrita, y nuevamente se hace referencia fiel de estos datos. Esta vez a través del Ministerio de Agricultura. Según este organismo los datos de *Producción Orgánica Certificada* durante el 2017, corresponden a 176.666 hectáreas a nivel país, donde las regiones con mayor cultivo son la Región de Los Ríos con 50.630 hectáreas, Región del Maule con 40.086 hectáreas, Región del BioBío 35.769 hectáreas y Araucanía con 33.979 hectáreas.

En cuanto a los productos más cultivados la mayor superficie la ocupan los frutales mayores y viñas con 9.138 hectáreas, luego le siguen los frutales menores con 6.069 hectáreas; praderas con 1.844 hectáreas; superficie productiva en barbecho 1.34 hectáreas; hierbas medicinales y aromáticas 490 hectáreas; cereales 310; hortalizas 369 y finalmente, semillas y viveros 157 hectáreas. Según la Oficina de Estudios y Políticas Agrarias (2017)

6. La localidad de Curanipe es una pequeña zona que pertenece a la comuna de Pelluhue. Según el último Censo realizado el año 2017, la Comuna de Pelluhue registró 7.745 habitantes.

“Chile es un exportador neto de productos orgánicos, aprovechando la demanda existente por este tipo de productos y las ventajas de contra estación que ofrece nuestro país. Sin embargo, también se importan productos orgánicos, por lo general no producidos en nuestro país, como, por ejemplo, café, té, y azúcar orgánica entre otros”. (p. 12)

Es importante señalar que se consultó por las cifras desclasificadas por número de campesinos/as y género, pero esa información no fue entregada. Al mismo tiempo se solicitaron datos sobre las técnicas agrícolas utilizadas, pero no se detalló esa información. Tampoco se especificó cómo los programas buscan incentivar este tipo de agricultura. Suponemos que aún no son un tema de interés o de análisis en ese nivel. Sin embargo el resto de cifras entregadas es interesante ya que permite tener una fotografía de las zonas de cultivo.

Los referentes de la investigación realizada consideran seriamente la problemática de la crisis alimentaria actual y si bien sus modos de acción son diferentes presentan importantes elementos en común: *ambos aspiran a lograr una equidad social y justicia alimentaria donde el valor social de la gratitud es esencial, asumiéndolo como un compromiso social que hace circular los alimentos.*

ORDEN SUFÍ NAQSHBANDI: FUNDACIÓN OLLA RABBANI



“

Uno come y se queda más hambriento, más vicioso, mientras que otro come y se convierte todo en luz divina.

Uno come y se vuelve más impuro y distanciado, mientras que otro come y se transforma todo en luz de Dios.

(Rumi)

La *Orden Sufi Naqshbandi* en Chile, es una agrupación religiosa islámica, que a través de la *Fundación Olla Rabbani* tienen una cadena de acción benéfica realizando actividades que están al servicio de personas en vulneración social. La *Olla Rabbani* (OR) lleva siete años sin interrupción entregando comida a personas en situación de calle. Es de gran orgullo para las/os integrantes de la organización considerar que el servicio que entregan ha sido realizado con éxito desde sus inicios y sobre todo que el logro se articula por los lazos sociales que surgen paulatinamente entre los participantes. Más adelante podremos dilucidar cuál es el campo de afectos morales involucrados, pero por el momento sí podemos afirmar que la responsabilidad asumida es la que permite su fortalecimiento. Como advirtió Amina, directora de la fundación:

“...hace ya siete años que damos comida, pero son cinco los que no hemos fallado ningún día. Entonces eso empezó a ser una cosa muy especial, que este sistema no fallara. En un principio fue trabajoso, porque no había tanto compromiso de las personas. Y esta es la base, o sea la base de este sistema es el compromiso del grupo...”

El origen de Olla Rabbani tiene como relato la inquietud de un grupo de mujeres de la Orden que desean hacer un servicio, pero que se ven enfrentadas al dilema de los cuidados de los niños/as y labores domésticas, por lo tanto comienzan a idear la manera de realizar una actividad solidaria y colaborativa, pero desde unos de sus espacios altamente valorado, la propia casa y la cocina. Al mismo tiempo Amina venía llegando de una estadía en el Sur de Chile donde aprendió con las comunidades indígenas de las zonas varios modos de evitar la pérdida de alimentos y maximizar su vida útil. Es importante destacar que la tradición Sufi tiene un respeto y agradecimiento especial por los alimentos, en las diferentes actividades que se realizan se comparte la comida, y como agrupación venían realizando recuperaciones incipientes de alimentos. La problemática social de la gente sin hogar, sensibilizó de manera especial a Amina para seguir intentando hacer algo más al respecto. Una vez llegada a la ciudad de Santiago se vio impactada por la cantidad de personas que estaban en situación de calle y que necesitaban alimentarse.

En este contexto, expresado bajo una contrariedad personal y también colectiva, surge la idea de recuperar comida para alimentar a personas en esta situación. *Son en primera instancia las mujeres las que le dan vida y buscan los métodos para generar un ciclo de recuperación de productos y entregarlos de la manera más respetuosa posible.*

Con esta agrupación he compartido un voluntariado activo, principalmente en las tareas de cocina y recuperación de alimentos es decir, reciclar frutas y verduras que podrían haber tenido como destino la basura por cuestiones estéticas o de baja demanda. La primera impresión de estar en ese espacio fue observar la gran cantidad de alimentos que se entregan, mercancías que están por fuera del mercado monetario pero que sin embargo circulan entre las personas. En este sentido, notamos que las redes de funcionamiento y de intercambio de los alimentos o servicios sociales tenía una parte muy interesante que a primera vista no era fácil de distinguir.

El ciclo de ayuda consiste en visitar cada jueves la Feria Libre⁷ de la Comuna de Peñalolén, en Santiago de Chile, para pedir a sus vendedores o feriantes que donen aquellos alimentos que van a eliminar en la basura, pero que están aún en condición de ser utilizados. Para conseguir la donación voluntaria de esos productos, se realiza una sensibilización previa con los vendedores. Tal ha sido el impacto de la donación que ya no es necesario motivarlos, ya que espontáneamente lo hacen, pero además algunos entregan frutas o verduras que están en buenas condiciones estéticas. Considerado la potente señal de la actividad, estos mismos vendedores van invitando a otros, para ofrecer su ayuda. Una vez al mes, la Orden Sufí prepara un desayuno o un almuerzo como *forma de agradecimiento*, retribuyendo la dedicación, cariño y materialidad que han recibido de parte de los vendedores, prácticas de reconocimiento que son el inicio de un *ciclo virtuoso de solidaridad*.

Esta tarea es realizada por un equipo de mujeres y hombres de la Orden Sufí, aunque en toda la cadena de solidaridad participan eventualmente laicos.

7. Las Ferias Libres son espacios de mercantilización de alimentos frescos, principalmente frutas, verduras, pescados y mariscos. A pesar de que su origen remonta a este tipo de productos, se pueden observar mercancías de muy variada necesidad, que se venden en puestos informales. Estas ferias son parte del patrimonio del país. En la ciudad de Santiago son itinerantes y cada día de la semana se ubican en diferentes comunas de la ciudad. Es una de las principales formas de comercialización a mediana escala.

Son todos/as bienvenidos/as a realizar un aporte en lo que estimen conveniente. Al día siguiente del proceso de reciclaje en feria, viene la etapa de selección y limpieza de los productos donados, este trabajo es realizado por mujeres y se organiza en la cocina del templo Sufí. Ese mismo día, se deja a medio cocinar y en general los productos que se elaboran son guisos de olla, ya que es más fácil su producción y entrega. En el momento de preparar la comida, ésta va siendo bendecida con cantos y oraciones para que las personas que van a recibirlo, puedan contar con un alimento consagrado. Es importante destacar que hay una preocupación nutricional respecto los platos que se entregan. La minuta escogida va variando de acuerdo a la estación, pero ha sido evaluada por un nutricionista para que cuente con los nutrientes necesarios y suficientes que necesita una persona en vulneración social y bajo las condiciones climáticas del momento.

El día sábado un equipo compuesto principalmente por hombres, llevan estos alimentos a un sector llamado La Chimba, conocida zona de la ciudad de Santiago, donde se encuentran gran cantidad de personas viviendo en situación de calle. La entrega la realizan principalmente hombres, ya que requiere fuerza física para el traslado de mesas y las grandes ollas. Al mismo tiempo, la energía masculina es necesaria, ya que tal como lo relatan varios de los entrevistados/as, el sector es un lugar donde se dan peleas callejeras, o asisten personas bajo el efecto de alcohol y las drogas y es necesario matizar esas energías y tener los resguardos necesarios a la hora de la entrega. De todas maneras cada persona de la Orden Sufí pone sus mejores habilidades a disposición del servicio social que realizan, por esa razón podrán rotar en las actividades.

Olla Rabbani desde sus inicios ha entregado la comida en el sector La Chimba, en un comienzo recorrieron la zona de la Vega Central⁸ con el objetivo de encontrar personas viviendo en situación de calle y reconocer cómo era el espacio físico para realizar la entrega. Por varios años la distribución se realizó en las puertas del mercado de verduras.

8. La Vega Central es uno de los espacios de comercialización de frutas y verduras frescas para distribución al por menor y venta por mayor más importantes de la ciudad de Santiago. Su ubicación es muy central lo que hace bastante interesante su recorrido, por esta misma razón se ha convertido en un foco de la cultura popular y de recorridos turísticos. Cuenta con zona de ventas de alimentos frescos, no perecibles y también cocinerías con comida típica chilena y de otras colectividades extranjeras que han llegado al país.

Luego en el año 2017, y a partir de algunas conversaciones con el sacerdote de la Iglesia Recoleta Franciscana, más conocido como Fray Andresito, se cambió de lugar y el escenario natural de la entrega de comida fue la explanada de la iglesia, lugar en el que pueden disponer más cómodamente del auto en que transportan mesas, ollas y comida. Es importante reflexionar sobre la gran paradoja alimentaria que se da en este espacio de sociabilidad. Mientras la organización Sufi consigue consolidar la entrega de alimentos cada sábado, ese campo moral de acción que activa la responsabilidad social de sus integrantes tiene como contexto más amplio un gran mercado de comercialización de comida.



Una de las cuestiones más conmovedoras del sector es observar detenidamente esa paradoja, personas muy vulnerables, hambrientas, versus puestos de comida grandilocuentes, llenos de colores, aromas y sabores, que venden alimentos, pero que al mismo tiempo desperdician. Por lo tanto, podemos observar que la protección social se expresa no sólo a través de las políticas públicas: quién observa su entorno y admite la contradicción social también puede hacer algo al respecto. El compromiso, tal como señaló la célebre antropóloga norteamericana Margaret Mead (en Argemid, 2017), “es fruto de dar prioridad a unas opciones frente a otras” (p.28), la lógica mercantil predomina como forma de relacionamiento social haciendo de este espacio un punto crítico donde la realidad descrita devela con claridad y vehemencia las inconsistencias morales del sistema alimentario.



Las personas beneficiadas con los alimentos se encuentran en complejos estados de salud. A primera vista se puede vislumbrar consumo excesivo de alcohol y drogas, salud mental desadaptada, entre otras cuestiones. Sharifa, una de las personas que trabaja para Olla Rabbani y que ha participado de las entregas los días sábado, señala que en la medida que ha

pasado el tiempo las personas se autorregulan y comienzan a organizar su día sábado en función de este momento.

// ... Esta entrega hace que la situación de una familia cambie completamente. La posibilidad de que alguien sepa que una vez a la semana va a contar con el alimento, un buen alimento, es como decir: cuento con algún recurso, no estoy tan solo, puedo organizarme en torno a que el día sábado, yo y mis dos o tres hijos, vamos a tener una comida y la plata que tengo para ese día, la puedo destinar para la semana. Es un efecto que te permite otorgarle dignidad a una persona, que le refuerza su identidad y le permite quizás atreverse a hacer otra cosa, buscar trabajo, en fin... //

Otro elemento interesante es que las personas en vulneración social intentan asistir a la recepción de comida de la mejor forma posible, se lavan, buscan una ropa limpia, llegan con menos consumo de alcohol. Consideramos que esto puede interpretarse como una forma de agradecimiento a los benefactores, como un contra-don que ellos entregan y asumen al formar parte de ese vínculo social. De todos modos, los integrantes de Olla Rabbani no discriminan en la entrega de comida ni por las condiciones en que se presentan ni por la cantidad de comida que desean llevar. En palabras de Sharif Hamed, de 24 años, estudiante y colaborador de la OR:

“ ... Ya todos saben, lo respetuoso que hay que ser. Nosotros antes de entregar comida damos las gracias, o sea todo muy respetuoso, todos callados, rezan con nosotros, entonces siento que cuando uno llega a este ambiente en la calle, que es muy hostil, al principio hay fricciones, pero siento que ahora gracias a Dios ya todos vamos en la misma sintonía... de nosotros nadie está juzgando a nadie, llegan curaos muchas veces o tuvieron una pelea, saben que nosotros les vamos a dar comida a todos. ”

Las personas beneficiadas conocen día y horario de la entrega y mantienen una espera expectante de la comida. Olla Rabanni entrega 300 raciones cada semana, que equivalen a 100 kilos de alimentos recuperados por semana y 1.000 personas alimentadas al mes. Un hecho importante a destacar es que cada entrega se realiza en un contexto ritual donde dar el mejor servicio es un imperativo religioso. Esto incluye la calidad de los alimentos, la entrega en un plato adecuado y con cubiertos, el uso de delantales y el resguardo del cabello. Y sobre todo, como expresó con claridad Sharifa: *“estar atenta en el aquí y en el ahora, hay que estar presente, atento a lo que se hace, atentos al servicio”*.

Los alimentos principales de la *Olla Rabbani* provienen de la recolección en la feria, pero para completar nutricionalmente la comida que se entrega es necesario contar con otros productos. Esos alimentos no perecederos son entregados benéficamente por otras personas, activando de este modo otra red de colaboradores que desde sus casas, sin necesariamente participar de las jornadas de ayuda, pueden hacer donaciones en dinero o directamente en alimentos.

Finalmente es preciso señalar que en el trabajo de campo pude acreditar que no todas las personas beneficiadas están en situación de calle, el tránsito de personas es variable, todos tienen la característica de estar viviendo una situación de vulnerabilidad social, pero también asisten personas de la zona que probablemente tengan una casa pero que no siempre tienen una plato de comida. La mayoría de los asistentes son hombres. *También se observó gran cantidad de población migrante provenientes de países como Bolivia, Perú, Colombia, Cuba*. Asimismo acuden personas que van o vienen de sus respectivos trabajos informales de la zona La Chimba.

Por lo tanto, el servicio entregado si bien tiene una población objetivo de máxima vulnerabilidad, no discrimina en la necesidad de comer.

2. HUERTAS A DEO



*El alimento es la fertilidad
del ser humano*

(Raimundo Labbé, Fundador HAD)

La empresa social *Huertas a Deo*, realiza un trabajo enfocado en la pequeña agricultura familiar campesina de la zona de Curanipe. Ésta es una localidad costera de la Provincia de Cauquenes, Región del Maule, que se ubica entre la Cordillera de la Costa y el océano Pacífico. Este emprendimiento tiene como objetivo principal resguardar la seguridad y soberanía alimentaria, donde la relación entre la cultura campesina y el ecosistema, tiene un aspecto moral, ya que en las cadenas de comercialización de los alimentos se producen redes de intercambio con fines de sostenibilidad, innovación y justicia alimentaria, tanto para productores, intermediarios y consumidores.

Curanipe ha tenido una larga tradición de puerto, en algún momento fue uno de los embarcaderos importante de la zona sur del país. En sus alrededores existen un sin número de localidades rurales que conforman un paraje de asentamientos humanos continuo. Sobre la cordillera de la costa hay un paisaje compuesto por gran cantidad de bosques de árboles nativos, también y en mayor medida, bosques de monocultivo de pino y eucaliptus.

En la planicie del litoral se observan terrazas de unos 200 metros, interrumpidas por ríos con destino al mar. En medio de las suaves planicies se aprecian cultivos de mediana extensión y caletas de pescadores en las localidades mayores. Consecuentemente una de sus principales actividades económicas tiene relación con el trabajo forestal, agricultura y pesca.

La actividad forestal es una labor realizada principalmente por los hombres, existen en la zona dos modalidades: monocultivos de bosques a pequeña escala, que son manejados por las familias en sus terrenos y de estos se extrae madera y carbón, y grandes monopolios forestales quienes emplean la mano de obra local para sus fines comerciales. Este tipo de actividad económica ha necesitado de transporte y caminos específicos, la construcción de esas vías, más la utilización de maquinarias, ha erosionado los suelos de esta cordillera en grandes y profundas extensiones. Tal como explica Eric, trabajador de HAD sobre la división del trabajo:

“ El hombre tiene una visión más de guerra, yo tengo que luchar contra la naturaleza, ellos están en la labor más productiva y más destructiva y la mujer está en la casa haciendo la pega de fondo, criar a los niños, cuidar los territorios, mantener las semillas, mantener la reproducción de gallina. ”

Esto denota las definiciones más tradicionales de los roles de género, donde las tareas reproductivas y de cuidados están destinadas a las mujeres y las tareas productivas a los hombres. Sin embargo, las campesinas de Huertas a Deo, quiebran esos esquemas dado que su trabajo es valorado socialmente y retribuido económicamente, cuestión asignada tradicionalmente a los varones.

En relación a la agricultura, la gente de la zona ha mantenido una agricultura de subsistencia a lo largo de su vida, un oficio doméstico, transmitido de generación en generación y la mayoría de las personas sobre todo los de más edad, cultivaban sin agrotóxicos. Por tanto, para ellos la agroecología no es un quehacer nuevo, solamente han conocido otra forma de nominarla, pero valoran poder intercambiar conocimientos sobre este tipo de cultivos. La señora Elvira Muñoz Valladares de la localidad del Cardonal señala:



“ Yo creo que ambos nos enseñamos, por ejemplo ellos nos enseñan a hacer los compuestos, hay que ponerle la caquita de las gallinas en un tiesto en remojo y después de varios días eso se aplica a todas las verduras del invernadero, eso es un fertilizante.

Lo del cochayuyo, eso yo lo aprendí de las otras señoras, y las cascaritas de los choritos, eso se hace de siempre. “

La producción que se ve en la zona es casi toda a pequeña escala, lo que permite un consumo doméstico y eventualmente ventas a escala vecinal. La mayoría de las huertas están a cargo de las mujeres, los varones participan de actividades muy puntuales, donde se requiere algún esfuerzo físico mayor. Pero la huerta es un espacio femenino.

“ Son principalmente mujeres por el hecho de que la mujer siempre ha sido la encargada de la huerta, las hortalizas, de darle comida a su familia. La mujer siempre fue la que valoraba y rescataba, la cuidadora de semillas, la que tenía que hacer almuerzo todos los días. Entonces tenía su huertita, sus cosas. Entonces la mujer tiene una conexión más directa con el producir alimentos, más que el hombre, ellos a veces salen a venderlos o buscan trabajos por fuera. “

(Raimundo Labbé, Fundador de HAD)

Paulatinamente ha ingresado el cultivo de frutillas con uso de agrotóxicos y con estas formas contrastivas de cultivo, se pretende potenciar la zona con este fruto y varias familias están comenzando a plantar para tener ventas anuales a gran escala. En este tipo de cultivos, extensivos y con mayor producción, se puede ver la participación de los varones, mientras que las huertas son terreno de las mujeres.

Una actividad incipiente y que busca remontar su aporte al desarrollo local es el turismo. Esta área costera está en pleno auge en la región, tanto por la cantidad de playas como por las características de sus olas, lo que invita a muchas surfistas a practicar este deporte. Incluso algunas personas de la zona, han notado la necesidad de incrementar la oferta gastronómica para atender a los turistas. Durante los meses de verano la población puede llegar a duplicarse producto de los veraneantes. Esto ha significado que el número de edificaciones se ha incrementado, lo cual implica otra actividad económica para la zona, la construcción.

Un antecedente muy importante es que la localidad de Curanipe fue afectada por el terremoto del 27 de febrero de 2010, el cual alcanzó una magnitud de 8,8 MW. El epicentro estuvo ubicado al frente de sus costas, por lo cual también fue afectada por el maremoto que siguió al sismo, las olas destruyeron la caleta de pescadores, un camping de turistas y algunos edificios. Al menos 32 personas perdieron la vida y debido a esta catástrofe es fácil distinguir la impronta gubernamental en la zona. Al recorrer el pueblo la presencia del Estado con sus diferentes planes y políticas públicas está presente, pero al mismo tiempo al entrevistar a las campesinas la gran mayoría relata que participa de uno o más programas estatales.

El equipo de *Huertas a Deo* que se ha instalado en la zona está compuesto por 8 jóvenes, que migraron de la ciudad al campo con deseos de fomentar el sistema agroecológico de cultivos. Trabajan con 50 familias de campesinos/as, 17 de éstas son estables y venden sus verduras semanalmente al emprendimiento, para que luego éstas sean entregadas en la ciudad de Santiago, Talca y Concepción. A través de un largo proceso de aprendizaje colaborativo, el equipo de HAD ayuda a recuperar o crear nuevos espacios de siembra, basado en la agroecología. Las campesinas que participan del proyecto han llegado de diversas formas, en general se activan redes de contacto vecinal o institucionales, donde se anuncia el trabajo que viene haciendo alguna huertera, luego de unos acuerdos previos respecto de cómo se trabaja, de visitar el huerto y sobre todo de hacer la propuesta de diversificarlo, las campesinas comienzan a trabajar con HAD.



Las huertas, como he señalado anteriormente, sirven tanto para el consumo familiar como para la comercialización. La economía doméstica de las mujeres cambia profundamente, ellas tienen una alta valoración de la independencia y autonomía que les ofrece este nuevo trabajo. No obstante, la mayoría de ellas diversifica también sus fuentes de ingresos, a veces motivadas por este primer impulso de sentir

que son emprendedoras y otras veces por el deseo de alcanzar más logros materiales y apoyar a su familia. Algunas de ellas venden ropa, hacen harinas, cultivan ostras, realizan actividades gastronómicas e incluso algunas han llegado a plantar con agrotóxicos para tener ventas estivales mayores. La señora Rosa Vega, campesina de la localidad de Mata de Boldo, cuenta cómo cambio su vida después de comenzar a trabajar en esto:

“... cómo le dijera yo en la parte económica, en la parte constructiva del hogar, en todas esas cosas, cambio mucho. Porque es un aporte para mi hogar, porque yo con mi platita tengo para muchas cosas, pago agua, pago luz y compro mis cositas, mías personales, como mujer, yo no tengo que estar pidiendo a nadie ahora.”

El circuito de comercialización entre lo rural y lo urbano, tiene la característica que mientras en uno de los lugares (rural) las formas más pedestres y austeras de cultivo son altamente valoradas, en la otra (urbano) la sofisticación de la compra, incluso vía online, forma parte de las apreciaciones que hacen los consumidores. Por ejemplo: Las personas que desean obtener una canasta de alimentos “en verde”, es decir que no saben qué productos contendrá, realizan sus pedidos vía página web al equipo de *Huertas a Deo*. Los días lunes y martes que

siguen a esa semana, los jóvenes del emprendimiento realizan los respectivos pedidos a las productoras, entregando además su reembolso en dinero en el mismo momento. En cuanto a las campesinas, ellas cosechan el día de la entrega alimentos que serán organizados en las canastas que saldrán a la ciudad. El día martes esas canastas son trasladadas a Santiago – mediante un viaje de 5 horas- donde son entregados en el domicilio de cada consumidor, ya sea la noche del martes y/o la mañana del día miércoles.

Esta es la principal tarea comercial de la empresa, entregar verduras frescas, pero de poco han incorporado otro tipo de productos como frutas, pan integral, deshidratados, mermeladas, carbón, quinoa, huevos, insumos para huerta, entre otros. También ofrecen asesorías a domicilio para que cada persona, grupo familiar u organización que esté interesada en cultivar sus alimentos pueda realizarlo de la mejor forma. Intentan integrar una serie de diseños y rotaciones de cultivo para que resulte lo más saludable para todo el sistema. En la asesoría se identifica la zona apta para el cultivo y para el reciclaje de materia orgánica, se crea un manual agroecológico personalizado para manejar de manera adecuada la unidad productiva, entregan semillas libres para que las personas puedan crear además su propio banco de semillas, y finalmente realizan visitas periódicas al lugar para conseguir el éxito del proyecto.

Un factor importante de considerar es que este circuito tiene la cualidad del crecimiento colaborativo, porque los consumidores de la ciudad asumen junto al campesino las épocas fructíferas y escasas de cosecha. Se garantiza una cantidad y diversidad acorde a la estación del año, pero no es un sistema de elección. Tal como declaran en su página web⁹: *“Cada canasta contiene, principalmente, vegetales naturales de la temporada que varían semana a semana dependiendo lo que tengan las familias campesinas que son parte de Huertas a Deo”*. Además, el crecimiento constante de la huerta será directamente proporcional a la cantidad de consumidores que se comprometen con el proyecto, ya que será el reflejo de lo que pueden vender. Marcela, una consumidora de la ciudad de Santiago refleja muy bien este compromiso que va más allá de la compra, que tiene que ver con fines altruistas:

9. <https://huertasadeo.myshopify.com/>

“... a nosotras no nos gustan las callampas secas, y los chiquillos siempre me mandan callampas secas, pero eso no sería un motivo para dejar de pedir la canasta, porque yo entiendo que el proyecto que está por detrás es mucho más importante”.

En Chile se entrega cada año un galardón a la innovación, el Premio Nacional de Innovación Avonni, fue entregado en el año 2015 a la empresa *Huertas a Deo*, cuestión que implica un reconocimiento por lo creativo del proyecto, pero además visibiliza los objetivos que se han propuesto como organización.

En las experiencias de los referentes de investigación anteriormente descritos, las temáticas centrales tienen que ver con la *economía a pequeña escala*, las *redes de solidaridad en los espacios locales* y la *noción de riesgo* asociada al derecho fundamental del *acceso a la alimentación*.

ANÁLISIS FINALES

A modo de cierre es necesario recapitular algunas de las ideas más significativas de esta aproximación socioantropológica sobre las experiencias de gratitud en personas que transitan en dos espacios heterogéneos de sociabilidad alimentaria en Chile: la *Olla Rabbani* de la *Orden Sufi Naqshbandi*, ubicada en la ciudad de Santiago, y la empresa social *Huertas a Deo*, emplazada en la localidad de Curanipe de la Región del Maule. Ambas organizaciones desde sus respectivas áreas de acción abordan una temática crítica como es la *crisis alimentaria* global-local. En cuanto a los aspectos empíricos se realizó un trabajo exhaustivo a través de las diferentes metodologías antropológicas, con permanencia en el campo permitiendo concretar el relato etnográfico expuesto. El desafío de todo proceso investigativo reside en la incorporación de las categorías sociales y los marcos simbólicos que se registran en los contextos estudiados. Así sucedió en esta investigación donde el registro de los diferentes sistemas culturales dio consistencia para el análisis. El procesamiento de la información tuvo como base el marco conceptual en algunos ejes temáticos fundamentales: crisis alimentaria actual, el derecho a una alimentación adecuada y la gratitud en acción.

En primer término, los referentes investigativos tienen una visión crítica de los modos de producción de alimentos, tanto desde la mirada del hambre, despilfarro, la industrialización como la agricultura intensiva y extensiva. La manera en que han concretado soluciones locales para enfrentar la desigualdad social que provoca la crisis alimentaria, es el modo en que estos interpelan no sólo a la agroindustria, sino a toda una sociedad.

La percepción de pertenencia a un proyecto con impacto social y medio ambiental, genera cohesión social, y ayuda a fortalecer los determinantes sociales, en este caso subsanando en parte la crisis alimentaria e incluso fortaleciendo las economías locales.

Se puede concluir que *los estilos de consumo actuales generan monoculturas*, tal como ocurre en la tierra cuando se siembra un solo producto y se desgasta el suelo, así mismo sucede en las relaciones sociales basadas en este tipo de consumo. Por eso resulta un tema prioritario diversificar las formas de circulación de los alimentos con el objetivo de construir un sistema de reciprocidad y una economía ética que fortalezca la cohesión social y las formas de producción. Aún con todas las normas que hay a disposición de los consumidores y en el marco de una sociedad que tiene mayor conciencia de sus derechos, evitar que el mercado sea el único dispositivo que administra el acceso a los alimentos es una estrategia que camina en el marco de la seguridad y soberanía alimentaria, creando un *sistema moral de consumo*.

Tanto *Olla Rabbani* como *Huertas a Deo* demuestran que hay formas de solidaridad y reciprocidad que contribuyen a alcanzar derechos fundamentales, como lo es el derecho a una alimentación adecuada. Esto no implica dejar de remarcar que esto constituye un problema social que requiere del apoyo de otras estructuras para redistribuir las responsabilidades. En este sentido la participación del Estado y otras organizaciones podría ayudar a revertir la problemática de la mal nutrición y el hambre, como al mismo tiempo el impacto ecológico de la agricultura intensiva. Sabemos que hay políticas públicas con algún abordaje al respecto, pero también organizaciones de la sociedad civil de mediana envergadura logran transformaciones a escala local con mayor agilidad que organismos más influyentes.

En el terreno de los afectos morales, *las emociones -mediadas por el contexto socio histórico- inciden en la realidad social, en forma de práctica, modelando comportamientos*. En las personas investigadas se observa que han logrado consolidar sus organizaciones porque la expresión del malestar social, si bien requiere de un ejercicio racional, se activa desde un sentir personal. Ellos/as no solo resignifican las prácticas alimentarias, sino también los lazos sociales entre las personas que participan en la circulación de productos alimenticios, convirtiéndose en una *experiencia moral colectiva*.

Respecto a la pregunta clave del estudio en relación al rol social de la *gratitud* una de las cuestiones más importantes que se observó en los espacios estudiados es que *el devenir de entregas y devoluciones produce conductas generosas y/o altruistas motivadas por el bienestar del entorno y las personas promoviendo un sentido de pertenencia y cohesión*.

Las *experiencias de gratitud* que distinguen los referentes investigativos fortalecen la construcción de relaciones sociales, permitiendo proyectar la existencia, ya que el establecimiento de este tipo de vínculos consolida una relación moralmente adecuada consiguando espacios de convivencia protectores con otros, con el medio ambiente y sus recursos. Es por esta razón, y siguiendo las premisas de Marcel Mauss en su seminal *Ensayo sobre el Don* (1925), que los intercambios materiales y simbólicos son tan trascendentales para las personas que participan del hecho social de alimentarse o alimentar a otros, pues más allá de la naturaleza misma de lo intercambiado la clave reside en la construcción de nuevas relaciones sociales y redes de cuidado mutuo. Situaciones que son evaluadas como negativas, como la precarización alimentaria, mediadas por las experiencias de gratitud, definen un estándar moral que pone a prueba la propia norma del bien, con lo cual se emplean acciones que resignifican o dan la fuerza para enfrentar la adversidad y sostener una *deuda de gratitud colectiva*. Deuda que en el caso de las organizaciones que participaron de esta investigación, trae consigo virtudes más que incomodidades, ya que se ve como un *ciclo constante de ayuda mutua*. Como desafío académico, los estudios sobre la gratitud deben ser abordados desde una perspectiva social y moral.

La gratitud es un afecto moral, que pasa por la experiencia personal pero encuentra su expresión transformadora en la acción colectiva. Algunos lo experimentan como una actitud de vida, emoción positiva, virtud moral, compromiso social, entre otras, pero ninguna de ellas ocurre sola, ni va en la misma dirección, es multidimensional y dialéctica.

Una deuda pendiente para esta investigación es explorar sobre la intensidad de la gratitud y su sostenimiento en el tiempo. *¿La ética de la reciprocidad da vigor a ciertos afectos morales?*, siendo así, ¿cuál es su alcance? Para este caso es necesario tener un trabajo de campo de mayor estadía y conocer en profundidad los ciclos de vida de las organizaciones, que en este caso no se pudo indagar.

Otro aspecto interesante de explorar es lo que sucede en los *momentos de ingratitud*. Es posible que los grupos investigados -aun compartiendo objetivos claros y hasta el momento exitosos- experimenten la falta de reciprocidad. Si bien esta experiencia no fue declarada por ninguna de las personas entrevistadas es importante contemplar: ¿Qué sucede cuándo no existe el refuerzo moral de la gratitud? ¿La cadena virtuosa de reciprocidad sigue en marcha? ¿Con qué motivos? ¿Qué sucede cuando el resultado esperado no se logra?. Nos parece que estas inquietudes pueden seguir contribuyendo a la construcción de la noción de la gratitud en acción. Un elemento significativo en el quehacer de ambas organizaciones es que, con diversos métodos y procesos, ambos alimentan a otros y si bien se tiende a pensar que los afectos morales se movilizan con cercanos o iguales la acción de estos grupos alcanza a personas que podrían incluso no ser parte de sus circuitos habituales, porque traspasa los espacios de su propia pertenencia. Es así que las personas que experimentan gratitud, o tienden a estar más dispuestas a realizar algún tipo de esfuerzo desinteresado con otras personas, es porque tienen una sensibilidad que se despierta a la luz de las evaluaciones que realiza de los acontecimientos, donde en primer término existe el reconocimiento de un tercero -sea este individual o colectivo- y el comportamiento benevolente de éste. Una vez activado ese afecto moral, las conductas son coherentes con ese sentimiento y comienza una *cadena virtuosa de solidaridad*. Cuando se ha recibido un beneficio – la construcción de un huerto, la recuperación de alimentos

que iban a la basura- *la gratitud moviliza en escala ascendente la cadena de reciprocidad*, y cuando las personas sienten satisfacción por alimentar a otro, cuidar de la tierra, vender alimentos a precio justo, además de accionar un comportamiento benevolente, *esa generosidad, invita a una mayor grandeza humana, porque la percepción del mundo cambia y surgen estrategias de afrontamiento, reciprocidad y colaboración mutua en momentos críticos.*

Las personas que participan de redes de solidaridad ante crisis sociales, reconfiguran sus lazos sociales, circuitos económicos, formas de retribución y se transforman en nuevos sujetos políticos. En los espacios de sociabilidad alimentaria que atienden temas críticos, existen aspiraciones como la equidad social y justicia alimentaria, estas orientaciones son un motivador moral para dar continuidad a la sociología humanitaria basada en la noción de *gratitud como praxis social.*

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Argemir, D. (2017). El Don y la Reciprocidad tienen Género: Las bases morales de los cuidados. En *Quaderns-e*, Número 22, pp 17-32. ISSN: 1696-8298. España.

Atkinson, R. (1998). *The life story interview*. Londres: Sage Publications.

Guber, R. (2008). *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del Conocimiento Social en el Trabajo de Campo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Komter, A (2004). *Gratitude and Gift Exchange*.

DOI: [dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195150100.003.0010](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195150100.003.0010)

Marcus, G. (2001). Etnografía en/del Sistema Mundo. El Surgimiento de la Etnografía Multilocal. En *Revista Alteridades*, Volumen 11 (22): 111-127.

Nouvet, E. (2016). Extra-ordinary aid and its shadows: The work of gratitude in Nicaraguan humanitarian healthcare. En *Critique of Anthropology*, Vol. 36(3): 244–263. Canadá.

Raj, P. (2010). *Cuando Nada vale Nada. Las causas de la crisis y una propuesta de salida radical*. Barcelona: Los Libros del Lince.



SEBASTIÁN FUENTES

Es Licenciado en Filosofía, Magister en Ciencias Sociales con mención en Educación, y Doctor en Antropología Social. Trabaja como Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en la

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Argentina). Docente e Investigador en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), donde además coordina proyectos de compromiso social/extensión universitaria en la Licenciatura en Psicomotricidad. Sus temas de investigación están vinculados a las desigualdades socioeducativas, las experiencias de formación y de “educación solidaria” en el nivel secundario y universitario, la sociabilidad juvenil y el estudio del cuerpo/géneros.

GRATITUD EN MOVIMIENTO: LAS FAMILIAS Y BEBÉS EN TRÁNSITO COMO MOVIMIENTO HUMANITARIO

Sebastián Fuentes

“Es como que se vuelve todo una complicidad y tú recibes el doble de lo que diste (...) algo que no te lo puedo explicar, porque es algo muy emocional, algo muy espiritual, algo muy enérgico, muy de energía. No es un paquetito y no es un premio, nosotros tenemos que ver al niño como un hijo o un chico que va a estar con nosotros, no es un premio, no es un trofeo, no es una necesidad, es simplemente darnos amor y es un algo recíproco.”

(Griselda, integrante de una familia de tránsito)

INTRODUCCIÓN

Los valores sociales son producidos en prácticas de intercambio social: en ellas, además, los actores sociales que intervienen construyen sentidos y poder. La gratitud es uno de los valores/emociones producidos en diversos sistemas de intercambio. En este caso, se trata de un sistema de circulación establecido organizativa y legalmente para el cuidado y protección de niños y niñas pequeños/as en la Provincia de Buenos Aires, Argentina. El actor central de lo que se denomina el sistema de protección de derechos lo constituyen los/as niños/as, cuya circulación es clave para producir el valor social de la gratitud: el agradecimiento frente al mismo niño/a al que cuidan los adultos ubica a los niños/as pequeños en un lugar de agencia, como activos productores del cuidado y “amor” que requieren. La gratitud agrupa y moviliza socialmente a los adultos por medio de una trama emocional y moral, les permite ubicarse en un rol de defensores fácticos de los derechos de niños/as pequeños/as porque, como dice Griselda, les otorga “energía”.

Ese poder se construye en relación de oposición frente a un sistema de justicia y de políticas públicas percibidas como injustas, y a una sociedad y sus “valores” percibida como utilitarista e interesada.

Este texto presenta un análisis de una investigación realizada entre niños y niñas pequeños, familias de tránsito -que cuidan de ellos/as temporariamente cuando así lo dispone el sistema de protección-, profesionales de la Asociación Civil el Vallecito de la Guadalupe¹⁰, que desde 2013 lleva adelante un programa de familias de tránsito, estudiantes de psicomotricidad que participan en un programa de “Compromiso Social Universitario”¹¹ en la misma organización, profesionales de los equipos técnicos y jueces de Juzgados de familia en la Provincia de Buenos Aires. Desde 2014 realizo un trabajo de extensión universitaria en el programa de familias de tránsito, llevando un registro de situaciones, discursos y actividades. En 2018, a partir de la Convocatoria de la Iniciativa Humanitaria Aurora y FLACSO, consolidé y finalicé el trabajo de campo, para el que realicé, además de observación participante, entrevistas, y relevé legajos¹² de niños/as y documentación personal que posee el programa de familias de tránsito.

En este informe presento los resultados de esa investigación, buscando *comprender la dimensión humanitaria presente en la práctica social de cuidar y “amar” niños de modo temporal*. La potencia y agenciamiento en la circulación de niños/as en las familias y en el programa habilita la construcción de posiciones de poder y cuestionamiento hacia la preeminencia del dispositivo jurídico.

10. La Asociación Civil surge como un espacio de trabajo social con niños/as y jóvenes en situación de calle, en el partido de San Miguel, ubicado en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), a aproximadamente 30 Km. de la Ciudad de Buenos Aires. El equipo de trabajo se forma en los años de la crisis social y económica del 2001, para dar alguna respuesta a la situación de niños/as y jóvenes que circulaban por el Tren San Martín, que conecta esa región con la Ciudad de Buenos Aires. Hacia 2003 el equipo de trabajo establece un acuerdo de trabajo con una asociación civil vinculada a la iglesia católica local, con la finalidad de contar con espacios y recursos para el desarrollo de un Centro de Día. Hacia 2005, el grupo de trabajo se independiza y constituye jurídicamente la Asociación Civil. Desde entonces, desarrolla además de dicho programa, otros vinculados al trabajo con adolescentes en conflicto con la ley penal, y otras problemáticas sociales vinculadas a situaciones de marginación y vulneración de derechos. Desarrolla además actividades de capacitación a otros efectores del Sistema de Protección en la región de San Miguel.
11. Tal es el nombre que le otorga la Secretaría de Políticas Universitarias del Ministerio de Educación de la Nación, que evalúa y financia parcialmente este tipo de proyectos de extensión, destinados a fortalecer la formación universitaria por medio de actividades comunitarias. Se trata de un proyecto de extensión, que coordino desde 2013 en la Universidad Nacional de Tres de Febrero.
12. Toda la documentación, así como las referencias personales de los/as entrevistados/as y los niños/as ha sido anonimizada por medio de pseudónimos o referencias posicionales (por ej. en relación al rol profesional) a los fines de proteger la identidad e integridad de las personas involucradas.

LA CIRCULACIÓN DE NIÑOS Y NIÑAS EN EL SISTEMA DE PROTECCIÓN DE DERECHOS EN LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES



La circulación de niños (Fonseca, 2010) como lente para mirar procesos sociales relativos a la infancia y el parentesco, permite situar la experiencia y trayectoria de niños/as en los arreglos que los grupos familiares realizan para asegurarse el cuidado y las apuestas a futuro de sus hijos/as. La categoría me permite situar los momentos en que la circulación de niños/as deja de ser un arreglo entre grupos familiares sin la intervención del Estado, para ver los momentos y los efectos en que esa circulación aparece condicionada por actores estatales, pero también por organizaciones comunitarias, como la Asociación Civil que lleva adelante el Programa “Familias de Guadalupe” (en adelante PFG).

El sistema de protección de derechos está establecido por Ley Provincial Nº 13.298 (2004), y sus modificatorias, leyes Nº 13.634 (2007) y 14.537 (2013), entre otras normas regulatorias, y la ley nacional Nº 26.061, establecen nuevos aradigmas jurídicos y responsabilidades estatales para la protección y promoción de los derechos de niños, niñas y adolescentes.

La Argentina, si bien había adherido a la Convención de los Derechos del Niño en el año 1990, contaba con el marco jurídico establecido en la denominada Ley de Patronato de Menores, que no solo era antigua – databa de 1919 - sino también lesiva:

consideraba que a los niños/as como “menores” a ser tutelado por un Estado Patrón desde lo que se denomina la doctrina de la situación irregular. La potestad de la actuación la tenían los Juzgados de Menores¹³, cuya intervención solía realizarse de modo arbitrario, y confundía estado de pobreza o indefensión como una situación “irregular”, habilitando la judicialización de situaciones socio-asistenciales, que se solucionarían con intervención de políticas públicas activas y no con la intervención judicial, es decir, de un poder del Estado que no dispone de medios ni fines para este tipo de actuaciones. Producía un alto nivel de arbitrariedad en el que los Juzgados de Menores terminaban institucionalizando a niños/as, es decir, los recluían en grandes instituciones albergues.

La Ley de Promoción y Protección Integral de Derechos de los niños Nº 13.298, no solo designa una autoridad de aplicación de la Ley a nivel provincial, desde 2016 denominado Organismo Provincial de Niñez y Adolescencia; establece también que los Municipios de la provincia, con la transferencia de recursos provinciales, deben crear sus propios Servicios Locales de Promoción y Protección de Derechos (en adelante SL), que son los que actúan de oficio o ante denuncias en situaciones en las que esté en juego la integridad de niños/as de su distrito. A su vez, establece la legitimidad, ya no solo del estado provincial y los municipales, de los juzgados de menores –luego modificados a juzgados de familia- sino también la de las organizaciones sociales que trabajan en territorio y desarrollan distintas iniciativas de protección y promoción de los derechos de niños/as y adolescentes. El sistema de protección está conformado por ese entramado, estableciendo la responsabilidad estatal, del poder ejecutivo sobre todo, en la promoción y protección de derechos, y legitimando un tipo de intervención intersectorial en los que se reconoce un rol clave a las organizaciones de la sociedad civil (art. 14, ley Nº 13.298).

El artículo 35 de la ley Nº 13.298, establece el dispositivo jurídico de la “medida de abrigo” como una medida dentro de otras medidas de protección, “que tiene como objeto brindar al niño, niña o adolescente un ámbito alternativo al grupo de convivencia cuando en éste se

13. En la provincia de Buenos Aires, la ley de patronato estaba regulada por un decreto ley 10.067 del año 1983.

encuentren amenazados o vulnerados sus derechos, hasta tanto se evalúe la implementación de otras medidas tendientes a preservarlos o restituirlos”. Son medidas cuya decisión recae en los SL y se establece un límite de 180 días de duración. Es en ese marco en el que aparecen las familias de tránsito, que la ley denomina “espacios familiares alternativos”, aunque solo mencionados como una posibilidad, sin estatuto jurídico.

Las medidas de abrigo son medidas excepcionales que se toman frente a una situación de vulneración grave de derecho de un niño/a y adolescente, del que toman conocimiento por distintos medios. Uno puede ser la denuncia de un pariente o vecino/a de ese grupo familiar, que presencia situaciones de violencia o abandono hacia un niño/a. Es posible que la denuncia la haga en la policía, sin embargo, es de esperar que la policía lo derive hacia el servicio local de protección de derechos, donde se tramitan este tipo de situaciones. Otra posibilidad es que el “aviso” del abandono del niño provenga del servicio social de hospitales, cuando por ejemplo, una mujer, antes o luego de parir, plantea su decisión de no continuar con esa crianza y esa relación de maternidad.

Frente a situaciones que son evaluadas como “de riesgo”, “amenaza” o “abandono” por parte de los SL, los niños/as son retirados del espacio familiar, es decir, “se les quita (temporalmente) la responsabilidad parental a los padres, los niños/as entran en abrigo, llegan al juzgado, se evalúan o se escuchan” (María Julia, Psiquiatra, Juzgado de Familia). La intervención de los Juzgados de Familia se limita al control de legalidad, es decir, al control de la medida tomada por el SL, y, como decía María Julia, en casos de niño/as más grandes, son llevados/as al Juzgado para conocer a ese niño/a, su situación y empezar a “trabajar”¹⁴ con él sobre las decisiones que tomarán los Servicios y el Juzgado. En el caso de niños/as pequeños, por lo general los Juzgados intervienen más a la distancia, controlando que las medidas adoptadas por el SL estén justificadas en un riesgo cierto, violencia, y/o abandono efectivo hacia ese niño/a.

14. Por lo general realizan una serie de entrevistas con el/a niño/a para asegurarse del grado de percepción que tiene sobre la situación que atraviesa.



En el control de legalidad interviene también una tercera figura jurídica, el Asesor de menores, representante del niño -cuya dependencia es del Ministerio Público de la Provincia de Buenos Aires- que puede prestar su conformidad o no frente a una medida de abrigo. Una vez decidida la medida de abrigo, el SL busca una institución donde se cumpla la medida, donde el niño/a resida y sea cuidado de modo temporal. Esa búsqueda se realiza en articulación con el Servicio Zonal de Promoción y Protección de Derechos, que depende del organismo de aplicación provincial de la Ley 13.298.

Para comprender esta articulación interestatal conviene situar distritalmente a los actores con los cuales trabajamos: el Programa de Familias de Tránsito de la Asociación Civil El Vallecito de la Guadalupe se encuentra en la localidad de Muñiz, en el partido/municipio de San Miguel. El Servicio Zonal está localizado en el partido/municipio de San Martín, donde se encuentran la mayoría de los juzgados de este distrito y que tienen incumbencia en todo el departamento judicial, incluyendo los juzgados de familia.

Los SL informan de una medida de abrigo al Servicio Zonal, y éste se contacta con las coordinadoras del Programa para consultar si existe alguna familia disponible para “hacer un tránsito”. Así se inicia la circulación de los niños/as hacia las familias de tránsito. En la provincia de Buenos Aires estas familias, en su gran mayoría, integran programas: son reunidas, convocadas y coordinadas por una organización, asociación civil, o por un Municipio por medio de su SL. Quien lleva el registro sobre en qué programa de familias de tránsito hay una “vacante” para que

resida ese niño/a de modo temporal, es el Servicio Zonal, que supervisa el trabajo que realizan organizaciones como El Vallecito de la Guadalupe. Como parte de ese convenio, la Provincia de Buenos Aires transfiere a la organización social una “beca”, es decir, un monto de dinero por cada niño/a que recibe el Programa. Ese dinero se destina al pago de honorarios de las profesionales intervinientes en el programa, de viáticos y gastos de funcionamiento de la organización. Las familias de tránsito, mientras tanto, son familias “voluntarias”: ello quiere decir que no perciben un monto de dinero alguno por llevar adelante el cuidado del niño/a que acogen¹⁵.

El equipo profesional del PFG está integrado por profesionales del trabajo social, la psicología y la psicomotricidad, y surge frente a una demanda social para cuidar a niños/as de 0 a 2 años como alternativa a su institucionalización en hogares. El Programa nace a partir de un pedido del Servicio Zonal de San Martín, que se enfrentaba diariamente a una falta de vacantes en hogares, es decir, en instituciones convivenciales/ residenciales, en las que ubicar temporalmente a los niños pequeños que estaban bajo una medida de abrigo. Por ese motivo, había muchos niños en hospitales, es decir, en una institución sanitaria que no está preparada para cuidar y proveer el sostén emocional necesario para un niño/a recién nacido. En los hogares donde recibían bebés, las vacantes eran escasas, puesto que un niño pequeño demanda mayor atención del personal empleado en los mismos.

Si bien el pedido específico fue crear un hogar, desde la Asociación Civil se contrapropuso la creación de un Programa de Familias de Tránsito. Por un lado, porque aseguraba un cuidado más personalizado y continuo a un bebé que lo que en un hogar se le puede proveer: aspectos de evaluación del impacto positivo de una familia en el desarrollo temprano de esos niños fueron un diferencial clave que evaluaron las creadoras del Programa ¹⁶.

15. Existen otros programas de familias de tránsito, que suelen denominarse de acogimiento familiar, en la que el Estado le provee directamente o por medio de organizaciones sociales, un monto de dinero mensual a las familias. Es el caso del Programa de Acogimiento Familiar del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
16. Intervinieron desde el inicio, las Licenciadas en Trabajo Social Gabriela Guzmán, Jessica Michea Duarte y Natalia Delgado. Luego se sumó la psicóloga Gisela Zabala, y más tarde, en 2017, se sumaron las técnicas en psicomotricidad Lili Onaga y Andrea Vieties. Quiero agradecerles a todas ellas, a las estudiantes de psicomotricidad de la UNTREF que participaron del programa de voluntariado, a la coordinadora de la licenciatura en psicomotricidad, Leticia González, y sobre todo a las familias y los bebés de tránsito: a lo largo de 4 años, compartieron sus dudas, temores y esperanzas conmigo. Estoy enormemente agradecido por su confianza y por el trabajo que realizan.

En este sentido, es de pesar la trayectoria misma de quienes lideran esa organización: en su mayoría trabajadoras sociales, muchas de las cuales trabajaron en (grandes) hogares convivenciales. Desde esa experiencia, la evaluación en general negativa sobre las posibilidades reales de ofrecer un espacio que acoja, proteja y atienda las particularidades de cada niño o niña, condicionaron también la búsqueda de modalidades para el desarrollo del programa. Además, sostener un hogar, con un incremento relevante del personal a cargo, implicaba asumir compromisos salariales y económicos de envergadura, no asegurados en su continuidad por el gobierno provincial. Entre sus tareas, el Programa sigue los expedientes administrativos y judiciales, las causas de los niños y niñas, tanto en los Juzgados como en los SL, buscando conocer los procesos de decisión sobre adopción o sobre el retorno al grupo familiar de origen o grupo familiar ampliado. Esta búsqueda de información es crucial para las familias de tránsito, porque nutre y fortalece esa situación transitoria. Lo que hemos ido observando a lo largo de los años de acompañar las reuniones mensuales de familias que convoca el PFG, es que la falta de información alimenta la incertidumbre sobre los plazos, es decir, sobre la misma temporalidad de la experiencia, tanto para los niños como para las familias. En muchos casos, los procesos se extienden mucho más allá de los 180 días. Hay casos donde los niños/as estuvieron con la familia de tránsito durante más de 2 años, y varios de ellos se explican por la desidia de algunos juzgados de familia al momento de tomar decisiones y (no) priorizar estos casos. La tarea también implica revisar cómo va funcionando el proceso y el desgaste que en ocasiones se produce en las familias de tránsito:

“ Muchas familias necesitan a veces familias de acompañamiento (otras familias que las acompañen en la tarea) entonces también se evalúa la posibilidad de brindarles una familia de acompañamiento y para ello también hay que hacer todo una evaluación previa porque son familias que digamos se convocan por intermedio de las de tránsito, entonces como que ellos son las que los presentan ¿no? Muchas veces son amigos. ”

(Psychologist, FGP)

De esta manera se asegura el sostén y alivio de la familia de tránsito y el vínculo ya creado con ese niño/a, y a la vez se amplía la red de cuidadores y de referentes del niño/a, proceso que puede ser positivo en términos de ir facilitando la exogamia del niño de su familia de tránsito hasta que llegue su familia adoptiva, si esa es la decisión tomada.

Hasta que se resuelve la situación social del niño/a -retorno al grupo familiar de origen o ampliado, una vez que se modificaron las condiciones de riesgo o vulneración, o la declaración del estado de adoptabilidad que realiza el Juzgado y posterior adopción por parte de una familia adoptante- la organización asume la responsabilidad legal del cuidado del niño/a y le encomienda su cuidado a una familia de tránsito. En ese marco, las familias de tránsito asumen la atención cotidiana de los/as bebés, y son acompañados por el equipo técnico del programa, apelando también a otros recursos o redes con las que cuentan (sociales, religiosos, familiares, etc.).

Desde su creación en 2012, los profesionales del PFG convocan a familias interesadas por distintos medios¹⁷. Desde que se contactan con ellas, el PFG realiza una tarea de “alfabetización” sobre el proceso de circulación de niños/as, aclarando en todos los casos que el tránsito no es una modalidad para acelerar el proceso de adopción. Por ello, no se permite el ingreso al programa de familias que estén inscriptas en el registro de adoptantes¹⁸.

Las familias poseen un background de clase que también se fue diversificando a lo largo del desarrollo del programa, en sus 6 años de existencia. En los primeros años primaba un perfil de familias de ingresos medios altos y altos, mientras que en los últimos tres años el perfil social responde más a ingresos de nivel medio, aunque se mantiene esta diversificación de clase.

17. Desde la llegada del primer niño en 2013, han pasado por el Programa alrededor de 20 familias de tránsito, que han cuidado de 32 niños/as, hasta julio de 2018.
18. El sentido de esta restricción parte de considerar que no solo es una experiencia y un dispositivo de protección alternativo y transitorio, distinto a la institución de la adopción. También se considera que debe evitarse crear, por medio de un programa de familias de tránsito, un canal alternativo –e ilegal, porque se estaría saltando el Registro Único de Aspirantes a guarda con fines adoptivos, que es el dispositivo que coordina los procesos de adopción en cada jurisdicción provincial.

Es necesario, no obstante, contar con un volumen de capital económico disponible para afrontar los gastos que insume un niño/a pequeño/a, como la compra de pañales, leches —en muchos casos “especiales”, por situaciones nutricionales o patologías que traen los niños/as-, medicamentos, traslados a hospitales, etc. Aunque ello puede hacer suponer que se obtura la posibilidad de que sectores de ingresos medios bajos participen del programa, ha habido casos en los que eso ha sucedido, y en ellos participa por lo general un grupo familiar amplio, por ejemplo, una mujer soltera que vive con su hermana, también soltera y su madre, y cuyos vecinos son sus otros hermanos. Esta situación de una familia de tránsito hace evidente una estrategia de sectores medios bajos y una decisión de formar parte del programa a partir de la reunión de los recursos materiales de todo el grupo familiar.

El perfil social no permite identificar un único patrón en lo que se refiere a las creencias religiosas de las familias de tránsito. Las familias que sí participan activamente de credos y prácticas religiosas institucionalizadas, reconocen que la experiencia religiosa les ayuda a sostener el tránsito, y ubican su tarea en el marco de un mandato moral o religioso por el amor. «Ámense los unos a los otros». Todo el amor, todo es basado en eso. Ahí se van los egos, se va el protagonismo, relataba Mirta, integrante de una familia de tránsito. Algunas son creyentes evangélicas, otras católicas, otros mormones, otras se reconocen como parte de sistemas filosófico-religiosos, como la antroposofía. En los matrimonios, por ejemplo, hay algunos integrados por una creyente y otro más agnóstico. Aunque el Programa lleve un nombre católico, al igual que la Asociación Civil, sus integrantes no necesariamente profesan esa o alguna otra creencia, y no poseen vínculo con la Iglesia Católica.

Lo que aparece del análisis de las trayectorias de las familias entrevistadas, de los discursos de las familias en las reuniones de familias mensuales, y del análisis que realizan las propias coordinadoras del programa, es que *la trayectoria solidaria es una marca de muchas de las familias*, que hacen a un perfil y a una serie de prácticas previas, que suelen “coronarse”, por así decirlo, con el involucramiento en una experiencia “solidaria” más radical y comprometida que las que realizaban previamente.

La mayoría (de las familias venían) todos con vocación de servicio y con ganas de hacer esto hace mucho tiempo.



Entre el retorno al grupo familiar y la adopción: el rol de las familias de tránsito

La mayoría trabajaron siempre o siempre estuvieron en lo comunitario y en la ayuda hay familias que son bomberos voluntarios, esas mismas familias por ahí salen a la noche a darle de comer a la gente que está en la calle. Tienen como ese perfil ¿no? De lo voluntario que bueno, que hace que convoque también a otras familias (Trabajadora Social, PFG).

Luego de un tiempo de trabajo y evaluación por parte de los SL con el grupo familiar, el niño/a puede regresar a su familia de origen, o al grupo familiar “ampliado”, algún hermano, tío, abuelo/a, con el que haya tenido algún vínculo o se pueda construir algún lazo. De lo contrario, se declara el estado de adoptabilidad del niño/a, y se inician los trámites de adopción.

Se espera que mientras está suspendida la responsabilidad parental en la medida de abrigo, y el niño se encuentra alejado del espacio de su familia de origen, se evalúan las *“condiciones de posibilidad de la familia de modificar la situación por la cual ese chiquito cayó en esa situación y después ver de qué modo el niño está dispuesto¹⁹ a una nueva etapa que puede ser la cuestión de ser adoptado”* (Psicólogo, Juzgado de Familia).

Para declarar la adoptabilidad, algunos jueces hacen un seguimiento del trabajo del SL y controlan que se vayan agotando todas las estrategias posibles: *“tiene que haber un norte a seguir a partir de la actividad del servicio local tendiente a decir «Bueno, ¿dónde apuntamos?», y apuntamos siempre a reflotar la familia; el último recurso, para mí, es la adoptabilidad”*

19. En el caso de niños/as más grandes, no en el caso de bebés de 1 o 2 años.

(Juez de Familia). La normativa legal estipula que deben intentarse todos los medios posibles para que ello suceda. Las posibilidades de modificar la situación son, a menudo, muy difíciles de lograr: en el estudio de legajos de los 32 niños que pasaron por el PFG, el retorno al grupo familiar de origen no sucedió en ningún caso. En un porcentaje mínimo, sin embargo, solo 4 niños/as (12,5 %) que pasaron por el PFG fueron dados bajo tutela de algún miembro del grupo familiar ampliado, por lo general a tíos/as o abuelos/as.

Cuando un juzgado procede con la selección de familias adoptivas para un niño/a con declaración de adoptabilidad, suele jugarse una situación particular: por más que en muchos juzgados no se jerarquice el capital económico de la familia adoptiva, sí evalúan ciertos grados de “estabilidad” económica que les permita asegurar ciertas condiciones a los niños/as. Esto instala un problema del que muchos integrantes de juzgados acusan recibo, que es el movimiento de niños/as desde los sectores populares, empobrecidos, hacia familias de mayores recursos que ellos. Su destino, en familias adoptivas, establece una dirección de la circulación en “movilidad social ascendente”: por lo general las familias adoptivas cuentan con ingresos e inserciones en el mercado de trabajo propias de los sectores medios hacia altos.

Una vez decidida la familia adoptiva por parte del juzgado, se le otorga la guarda pre-adoptiva, que durará 6 meses e inmediatamente, se inicia lo que todos los actores del Sistema denominan el período de vinculación entre el niño/a y la familia adoptiva, que puede durar meses en el caso de niños/as mayores, pero raramente dura más de tres semanas cuando se trata de niños de 1 o 2 años. En general, los actores coinciden que mientras más pequeño el niño más rápida la vinculación, comparada con niños de 5 o más años de edad. En todo ese circuito, el rol de las familias de tránsito es clave. Al ser anoticiadas sobre el estado de adoptabilidad, las familias de tránsito van preparando al niño para su adopción:

“ Yo le decía a Martín (el niño), le contaba desde bebé, le decía «Van a llegar tus papás que te van a amar, que van a dar todo por ti (...) hay amores que... el amor para mí es una decisión. Entonces, yo le decía a Martín «Nosotros decidimos amarte.

Así como decidimos amarte, hay papás que te están esperando desde que tú naciste, desde antes que tú nacieras, porque la vida ya sabía, en mi caso, Dios ya sabía lo que iba a pasar contigo, que ibas a ser abandonados, que ibas a llegar a nuestra familia, y ahora estamos esperando a tus papás», siempre se lo dijimos. //

(Griselda, familia de tránsito)

Los criterios para la valoración y el lugar que les otorgan a las familias de tránsito, contrasta fuertemente de juzgado en juzgado. Es en este momento de la circulación de los niños/as donde se visibiliza, por un lado, el ejercicio de poder que realizan algunos juzgados, denostando o subordinando el lazo que el niño/a construyó con la familia de tránsito. En la siguiente nota de campo se escenifica ese proceso:

// M. estuvo con la familia de Cristina y Diego durante 7 meses. El juzgado de familia le informa al Programa de Familias de Guadalupe, el día jueves, que ya tenían una familia para M. Les avisan, tanto a la familia adoptiva como al Programa de Familias de Tránsito, que el mismo viernes “pueden llevarse el niño a su casa”. El día viernes la familia adoptiva conoce a la familia de tránsito y a la niña en la sede social de la Asociación Civil. Luego de ese grato y emotivo encuentro, la misma familia adoptiva se da cuenta de que no podían llevarse a la niña sin realizar un proceso de vinculación progresiva con ella. Deciden esperar al día lunes para ello, y realizar visitas a M. en la casa de su familia de tránsito. Le informan de ello al Juzgado de Familia. La Jueza, al recibir ese aviso, les manifiesta la duda que eso le plantea de si realmente les interesa adoptar a esa niña. Mientras, el equipo que coordina el Programa de Familias de Tránsito habla con el equipo técnico del Juzgado –quienes aparentemente no estarían tan de acuerdo con la decisión de la jueza-, y presentan una nota al Juzgado, informando y solicitando que se respete el proceso de adaptación y vinculación progresiva de M. La Jueza, sin embargo no atiende el reclamo, y finalmente, el día lunes M. se retira con su familia adoptiva, en un proceso de vinculación abrupto de solo 3 días, y favorecido porque acontecía durante un fin de semana. //

(Nota de campo, abril 2017)

Mientras la familia de tránsito, la adoptiva, y el equipo que coordina el PFG bregan por el respeto del proceso de conocimiento e inter-reconocimiento mutuo entre niña y familia adoptiva, la autoridad judicial impone una temporalidad que no respeta esos procesos subjetivos y culturales, e incluso pone en duda la intencionalidad adoptiva de la familia aspirante. Este tipo de situaciones, si bien puntuales, no son tan excepcionales, y hablan de un fuerte desconocimiento acerca de los procesos subjetivos implicados en la adopción, de la perspectiva de derechos que rige o debería regir el proceso, y finalmente, del rol de las familias de tránsito y el lazo creado con el niño/a.

En otras situaciones y otros juzgados, se valora la relación creada entre niño/a y familia de tránsito, y se los incluye activamente en el proceso de vinculación.

“ Por lo general, trabajamos con ella (la coordinadora de un programa de familias de tránsito) y ha venido acá la familia de tránsito con la familia (adoptiva)... ahí sí por ahí se conocen acá las familias, no los nenes, las familias y entonces la familia de tránsito le cuenta, qué sé yo, “esta es la carpetita, le gusta dormir con el cosito (muñeco). ”

(Psiquiatra, Juzgado de Familia).

Encontré también discursos disímiles que atañen al lazo entre familias adoptivas, de tránsito y el niño/a. En algunos casos, el personal de los Juzgados de Familia plantea directamente el corte de ese vínculo: recomendaciones como *“Ustedes (como familia adoptiva) tienen que hacer su propio nido”*, o (si siguen vinculados a la familia de tránsito) *“van a confundir al niño”* son frecuentes. Se trata de discursos que desconocen procesos de subjetivación y lazo social que se producen entre niños/as y familias de tránsito, y antes que de una posición técnica o disciplinaria, parten de temores que poseen los actores judiciales en relación a estos procesos. Otros actores judiciales ponen en circulación discursos más respetuosos con aquel proceso que señalaba anteriormente, aunque no dejan de señalar el “vacío” legal o de reconocimiento jurídico que existe sobre la relación entre niños/as y familias de tránsito:

“pero en el momento que ellos están a cargo en definitiva de ese bebé, entendemos que es el criterio de esos papás (adoptivos) que nosotros, de alguna manera, en algún momento elegimos, no se los puede obligar a sostener con la familia de tránsito.**”**

(Juez de Familia)

El juez señala una situación real: las familias de tránsito, si bien son reconocidas por el Organismo Provincial de Niñez y Adolescencia, que apoya el desarrollo de programas de familias de tránsito-, no tienen ningún reconocimiento jurídico, ni tampoco el vínculo que se crea entre ellas y los/as niños/as a los que cuidan y crían. En esta situación, nuevamente, sobresale la jerarquía jurídica, en una evaluación hecha por el PFG sobre el poder del que gozan los actores judiciales en el sistema de protección:

“Si hay un juez, una jueza o un juez y dice bueno mire, ahora es su hijo no le tiene por qué dar más bolilla a la familia de tránsito, si lo dice la jueza, yo papás adoptivos con miedo a la figura que representan y que me puede sacar mi hijo, y yo le hago caso, no la veo más.**”**

(Trabajadora Social, PFG)

HACIENDO SOCIEDAD: FAMILIAS DE TRÁNSITO COMO MOVIMIENTO HUMANITARIO

En los círculos sociales en los que se mueven las familias de tránsito, su experiencia social de compromiso hacia una causa específica, moviliza y provoca una determinada sensibilidad. Si bien las familias provienen y participan de redes sociales en las que desarrollan prácticas altruistas, hay una suerte de *trayectoria solidaria ascendente*, que llega a un cierto *sumun* en la experiencia de cuidar a niños/as pequeños/as.

Esa experiencia *“de la ayuda, del compromiso, hacia lo humanitario”* (Psicóloga, PFG), desencadena la movilización de sentimientos de gente *“con la que se cruzan”*, como un efecto contagio: *“es la misma familia de tránsito, que la amiga se conmovió y quiere tener la experiencia de ser familia de tránsito. Entonces se van buscando ellos mismos en sus propios círculos, en sus propias redes”* (Trabajadora Social, PFG). Dentro y fuera de los espacios religiosos de pertenencia, las familias se van involucrando e involucran a otras en el cuidado de estos niños, aunque no *“se hagan familias de tránsito como nosotras”* (Mirta, familia de tránsito). Se despierta un cierto movimiento de *“simpatía por lo que hacemos”* (Mirta), que no se institucionaliza cual un movimiento social, ni se territorializa, pero toma forma en las interacciones, las emociones y las prácticas –de donación de recursos materiales por ejemplo- que realizan personas que se van relacionando con las familias de tránsito al conocer lo que hacen.

La particularidad es el *efecto bebés* en ese movimiento: los sentimientos de apoyo y gratitud que genera en personas incluso desconocidas para las familias de tránsito, expresa una actitud compasional (Revault D'Allonnes, 2009) por el otro, una suerte de fraternidad y de admiración hacia las familias de tránsito por la tarea que realizan por un niño/a que previamente no conocían y del cual deben “desprenderse” en algún momento. En las reuniones mensuales de estas familias, registré numerosos relatos de las madres de tránsito, que van con el bebé al supermercado, o al colegio de sus hijos biológicos, y se encuentran con gente a la que no conocen que les pregunta por el niño/a; al ser anoticiadas del lazo que une al niño y la mujer, aparecen comentarios de agradecimiento y admiración, curiosidad y un tono emocional que conmueve a quienes conocen así la experiencia.

Las familias encuentran en el PFG un motivo para estar y comprometerse, es decir, de alguna manera (se) “siente” que se hacen sociedad, que hay un lazo social que las une con otros/as. No es llamativo que eso suceda, por un lado, porque *las prácticas humanitarias/solidarias se construyen también en función de dotar de sentido y de densidad social a la vida personal*, tal como lo analizó Malkki (2015) en las prácticas solidarias en Finlandia.

La especificidad que aquí puede observarse, está vinculada a la representación social y la movilización emocional sobre la primera infancia. Involucrarse en el cuidado de niños/as pequeños/as, sitúa a quienes realizan la práctica en una labor humanitaria de cuasi salvataje, de rescate, por la fragilidad asociada a los primeros meses de vida y la necesidad de un cuidado personalizado, porque por lo general provienen de familias y barrios pobres – lo cual adiciona una representación específica sobre la pobreza y la desigualdad social-, y porque en definitiva pone sobre la mesa la reproducción biológica y social de la misma sociedad.

Las familias entrevistadas comentan que en esas instancias comunes, y en otras más cercanas e íntimas, como en el mismo grupo del PFG, sienten que los bebés las habilitan a la construcción de lazos con personas no necesariamente conocidas previamente: ser familia de tránsito constituye una instancia de sociabilidad y construcción de nuevos lazos, y la constatación de que existe “gente buena aunque uno no la conozca” (Mario, familia de tránsito).

La situación de salud es un emergente relevante para observar no solo la sensibilidad humanitaria, sino también los usos estratégicos que de ella hacen las familias. Las familias de tránsito, por lo general, consiguen por medio de sus redes, o de las redes que van creando con médicos en los hospitales públicos, el acceso a estudios e incluso en ocasiones a intervenciones quirúrgicas cubiertas por el sistema de salud pública. No existe ninguna medida legal que les permita que los niños/as en situación de tránsito puedan ser ingresados a la cobertura de obra social o prepaga que poseen estos grupos familiares, ya que no poseen una guarda legal del bebé, sino una medida de abrigo, y que además está a nombre de la institución y no de las familias²⁰.

No obstante ello, sucede algo particular: por lo general estos niños en situación de tránsito suelen ser priorizados en la atención de los profesionales o por parte de los administrativos de los hospitales públicos, una evidencia sobre la sensibilidad social humanitaria que atraviesa de modos extensos a los distintos actores sociales que en algún momento

20. De hecho, los niños/as figuran bajo la responsabilidad legal de la coordinadora del Programa, así designada por la Comisión directiva de la Asociación civil.

intervienen en la circulación de los niños/as que han sido separados de su grupo familiar de origen. El sentimiento que despierta la infancia separada de su familia de origen, incluso funcionando bajo el estereotipo de la “infancia abandonada”²¹, abre puertas y facilita el acceso y garantía de cobertura de derechos básicos. Por vía de los afectos y la sensibilidad producida por esa misma circulación de niños/as.

Por el contrario, la circulación de los niños/as se interrumpe cuando algunos actores del sistema de protección interfieren con ese proceso, en función de las lógicas burocráticas y políticas en las que se encuentran. *Mi hipótesis es que a mayor distancia entre el niño/a y el actor interviniente, mayor dificultad en lograr que el proceso de circulación de niños/as, tal cual lo establece el marco normativo, siga su cauce y sea respetuoso del proceso de subjetivación de los niños/as.* Es interesante notar cómo lo que las familias de tránsito nombran como “falta de empatía”, una negación de la priorización de los niños/as, aparece con fuerza tanto en los actores del Servicio Zonal como en algunos actores del Poder Judicial. Federico, un niño que estuvo al cuidado de su familia de tránsito durante más de 2 años, padeció, por un lado, un manejo discrecional y arbitrario de la Jueza de Familia a cargo, postergando sin justificaciones la decisión sobre su estado de adoptabilidad.

Cuando lo declaró al año y siete meses del tránsito, eligió una familia que luego de conocer al niño decidió desistir de la adopción. Nadie en el juzgado conocía al niño, y a la distancia, tomó la decisión de obligar a que el mismo sea sometido a una evaluación neurológica por lo que la familia adoptiva frustrada les había comentado. Sin embargo, todas las evaluaciones clínicas previas indicaban que su desarrollo, con su propia temporalidad, era adecuado. Se trata de un Juzgado de Familia que en casos anteriores también había tomado decisiones que no contemplaban la situación real de los niños/as. Luego de varias idas y vueltas y de otros manejos discrecionales de la juez que amenazaba con retirar al niño de esa familia de tránsito y llevarlo a un hogar convivencial, Federico finalmente se encontraba en el mes de agosto de 2018 iniciando una vinculación con su familia adoptiva.

21. Como ya he remarcado, las situaciones sociales son mucho más complejas. Solo señalo que ese estereotipo y representación, así como el de las familias de tránsito como “héroes” humanitarios, constituye estratégicamente una herramienta de poder para estas familias y para el bienestar de estos niños/as, ya que facilita trámites, asegura atenciones en el sistema de salud, de discapacidad, etc.

La situación está marcada entonces, no solo por una distancia fáctica, como no conocer al niño, por parte de algunos Juzgados y Servicios Zonales, sino también por la preeminencia de una lógica política que impide problematizar y llevar a otro término el cuestionamiento moral y ético que realizan las familias a algunos jueces. Así, por ejemplo, los Servicios Zonales suelen no cuestionar decisiones de los juzgados, tal como sucedió con Federico. Velar porque se cumpla la temporalidad de los 180 días establecida en el marco normativo no es una prioridad, y cuando ello no sucede, los Servicios Zonales o Locales –que poseen mucha menos injerencia en los Juzgados- no cuestionan las decisiones judiciales, ni asumen una posición de defensa de niños/as, que sí realizan por diversos medios las profesionales del PFG y las familias. El PFG pone en escena, visibiliza la jerarquía de poder judicial por sobre el poder de los servicios de protección de derechos, jerarquía que sigue funcionando a pesar de los más de 13 años de vigencia de las leyes de protección de derechos de niños en la provincia de Buenos Aires y en el país. Esas jerarquías son cuestionadas por este grupo de familias y profesionales:

“ Hay algo, hay algo... algún temor que tienen, algo que no las deja avanzar, yo sé que la justicia es muy fastidiosa y más los juzgados, son un asco, hay jueces que son unos genios y hay otros que son un desastre, pero hay niños, a mí me importan tres... cuando fui a pelear con el juez B..., me importa tres cominos, mi miedo. Mi miedo lo dejé guardado en un cajón, yo me fui a enfrentar algo que ni conocía, pero hay algo que falta. ”

(Griselda, familia de tránsito)

El relato de Griselda sitúa el problema en relación a los tiempos que manejan los juzgados y el tipo de decisiones que toman, postergando la priorización de la infancia. En este sentido, las familias de tránsito y las profesionales del programa asumen en la praxis una posición de advocacy y defensa práctica de los derechos del niño/a frente al Poder Judicial, constituyendo una suerte de movimiento táctico en defensa de criterios que prioricen el bienestar de los niños/as por sobre las lógicas y prácticas de distanciamiento que realizan otros actores del Sistema de Protección.

Esta suerte de militancia táctica –que en algunos momentos denuncia²² y visibiliza, y en otros “se guarda” para una próxima batalla –como decía una de las profesionales-, constituye una estrategia de saberes prácticos acumulados por el PFG para lidiar con la preeminencia de lo que denominan como el espíritu del patronato, y el escaso involucramiento en la singularidades y situaciones de cada uno de los niños/as.

El Programa claramente va más allá de lo que debería hacer según el marco normativo y de convenios, esto es, asegurarse de que las familias voluntarias estén cuidando de modo saludable a los niños/as, y elevar los informes respectivos a los organismos de supervisión. Las profesionales del programa, al realizar este seguimiento sobre qué tipo de decisión están por tomar el Servicio Local y el Juzgado –retorno al grupo familiar, declaración del estado de adoptabilidad, etc.- presionan al poder judicial, elevando notas, pidiendo informes, “visitando” los juzgados, etc. El grupo de profesionales asume los colapsos intermitentes del sistema de protección, o su desborde constante²³ al establecer canales de comunicación directa donde no fueron solicitados – la asociación envía informes al Juzgado, al SL y al Servicio Zonal, cuando en realidad sería suficiente que los enviara solamente al Servicio Zonal. De esta manera, abre una brecha para asegurar un mayor seguimiento y presión sobre la resolución de la causa, es decir, sobre la decisión de qué debe suceder con el niño. El PFG produce activamente la situación de transición, transitoriedad, para que la misma no se transforme en “permanente”, es decir, en un abandono práctico de la causa, y por lo tanto, del niño en la familia de tránsito. De esta manera se va produciendo un proceso de construcción de poder:

“ Lo que pasa que nosotros optimizamos tiempo. La verdad que entre ir a un local que no sabe y tiene que preguntar a un juzgado y un zonal que no sabe y tiene que preguntar a un juzgado nosotros vamos directamente al juzgado. Tratamos de hacernos parte, a la fuerza, y tratamos de tener participación ahí. Eso es lo que pasa. ”

(Trabajadora Social, PFG)

22. El PFG ha realizado diversas denuncias a juezas/jueces que han tomado este tipo de postergaciones o decisiones arbitrarias. Son denuncias realizadas ante la Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Buenos Aires. Ninguna de ellas tuvo algún efecto en la carrera de las personas denunciadas.
23. Según me informaron, en algunos juzgados se pueden manejar hasta 2000 causas de distinto tipo durante un año.

Esta construcción de una posición de poder se sustenta en la situación de los niños pequeños y en los compromisos asumidos con las familias de tránsito, de velar porque los plazos establecidos por ley para el tránsito (180 días) se cumplan. El enfoque de derechos funciona como un articulador que legitima a determinados actores para intervenir (Villalta y Llobet, 2015), en los que conflictivamente se disputan modos de intervención. En ese marco, la legitimidad del enfoque, y la afectividad y potencia del lazo con los niños –como dice Griselda en el epígrafe- habilita al PFG y a las familias mismas a constituirse en parte defensora de los niños/as.

Esa militancia en pos de la defensa de la integridad de los niños/as en tránsito, se basa en argumentos y evidencias sobre *la potencia del lazo social construido*. Antes de llegar a las conclusiones, me interesa señalar dos sentidos sobre el lazo y su potencia. La primera está vinculada a la recuperación subjetiva de estos niños/as y a su desarrollo saludable. La segunda, al modo en que se resignifica al parentesco por medio del vínculo con el niño en tránsito. Entre algunos actores especializados en el campo de la salud, se remarca la evaluación positiva que hacen el tránsito en familias debido a su *potencial salutogénico*, y el cuerpo en desarrollo de los niños/as emerge como el gran campo de actuación y evidencia. El “paso” por el espacio familiar no produce solo una mera familiarización, sino también una singularización de la atención corporal que se refleja en la vitalidad, en las capacidades de interacción, reacción, atención, en el tono y en el establecimiento de posiciones corporales de interacción -miradas que se buscan y sostienen- que hacen a las evidencias posibles del potencial salutogénico de las familias de tránsito.

Las propias familias ubican su práctica en una trama institucional en la que se fortalece la capacidad salutogénica del proceso de tránsito en las familias. Las familias se ubican a sí mismas en un contexto mayor, en un proyecto social, vinculado a la organización social pero mucho más allá de ella, en el que es la misma sociedad la que se hace cargo del niño/a, “reparando” un daño que tampoco es responsabilidad exclusiva de los progenitores/as de los niños/as. Una de ellas lo explicaba:

“ Gabriel siempre supo que estábamos esperando a sus papás, él no fue un conflicto emocional, hoy es un niño sano, sano, sano, ¿pero quién lo hace sano? Nosotros, la sociedad. No es «Él sanó gratis»; la sociedad, los padres (adoptivos) que nos aceptaron a nosotros tal como somos y nosotros que aceptamos a los padres tal como son, sin juzgar y sin criticar. ”

(Graciela, familia de tránsito)

Me interesa remarcar que es el potencial del proceso de circulación de niños por el sistema el que, desde la perspectiva de Graciela, produce salud, en las posibilidades de establecimiento de lazos sociales imaginarios – entre progenitores/as, niños/as y familia de tránsito- y “cara a cara”, entre niños/as, familias de tránsito y familias adoptivas.

El impacto en su desarrollo posterior, se escenifica en las miradas, en la “comodidad” y “soltura” corporal (Bourdieu, 1986), que estos niños/as van produciendo en los espacios familiares que los acogen, tanto en el tránsito como en la adopción. La posición de centralidad en la familia de tránsito, el “malcriar” que señala la trabajadora social, hacen a una de las funciones básicas de las familias en nuestras sociedades. A veces escenificado como cariño particular, atención exclusiva, ser mimados por toda la familia y la familia amplia donde transitan, y por vecinos y conocidos de esa familia de tránsito. Es toda la sociedad desplegando una política de cuidado y atención singular en la primera infancia, y que tiene como foco, además, la producción y el desarrollo corporal de niños/as.

A lo largo del proceso en el que me fui involucrando en las reuniones mensuales de familias, en las visitas a los hogares junto a las estudiantes de psicomotricidad, en las entrevistas a las familias y en el encuentro frecuente con los mismos niños/as, pude observar cómo los niños/as pasaban a ocupar un lugar central en la vida de las familias: en términos analíticos la producción del parentesco resultaba clave para “alojar” a los niños/as en una posición en la estructura familiar²⁴. Además de todos los cuidados de salud y controles médico-clínicos, las familias de tránsito ofrecen a esos niños/as un lugar de reconocimiento cultural, que es la posición de

24. Un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre los individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho” (Levi-Strauss, 1987: 94)

hijos/as, aunque sea de tránsito. De hecho, en muchas familias se observa una cierta reticencia a nombrarlos/as como hijo/a, y, si el niño/a permanece durante mucho más tiempo que los 180 días, y empieza a conquistar el lenguaje oral adulto, el balbuceo “papá” o “mamá” provoca preocupación en los/as adultos de las familias de tránsito.

Muchas de las familias relatan su temor frente a esa situación, ya que “no somos su familia definitiva”. Aquí es donde la situación de transitoriedad cuestiona la representación social sobre lo definitivo de la familia, otorgado por la metáfora de la sangre. Sin embargo, atravesar esa tensión es productiva, y en las conversaciones con las familias he podido remarcar que un niño, tal como las mismas investigaciones antropológicas lo han indicado (Fonseca, 2010) puede tener a lo largo de su vida varias madres, y ello no entrafña per se ningún tipo de riesgo psíquico ni confusión.

La productividad y lo móvil del parentesco en las sociedades contemporáneas –que una trabajadora social del juzgado señalaba como una dificultad- aparece aquí como una posibilidad: la mayor parte de las familias adoptivas que adoptan niños que pasaron por el PFG, terminan estableciendo lazos más o menos permanentes con las familias de tránsito, y las terminan ubicando como los “tíos” o “tías” del niño/a. *Quedan así incorporados a una estructura de parentesco conocida pero novedosa a la vez, en la que la preeminencia de lo sanguíneo como condicionante del vínculo familiar ya no solo es puesto entre paréntesis por la misma operación jurídica y cultural de la adopción, sino también por el lazo creado entre niño/a y familia de tránsito, por un lado, y entre familia adoptiva y familia de tránsito, mediados/as por el niño/a en cuestión, por el otro.*

Esta ubicación en la estructura del parentesco, que sella una alianza entre las familias que en muchos casos dura años o toda la vida, está motivada por el sentimiento de gratitud. *La gratitud es aquí experimentada tanto como una emoción como por un valor de tipo moral.* Como emoción se enlaza con el proceso de circulación de niños/as, que tiene como punto de “llegada” a la adopción, y a la familia adoptiva.

*El cuidado otorgado por la familia de tránsito al niño/a pequeño, es experimentado con un profundo sentimiento de gratitud por parte de la familia adoptiva. La recepción de un niño sano, fortalecido, cuidado, que además conoce la vida en una familia, constituye una de las facetas de la relación de intercambio y reciprocidad, y una experiencia subjetiva de don (el niño) y deuda hacia quienes lo cuidaron, que instala el valor de reconocerse parte de ese mismo sistema, la dignidad de reconocer al otro como igual. Por parte de las familias de tránsito la gratitud aparece como un sentimiento esperado, pero también como un sentimiento otorgado: reconocen la gratitud que sienten hacia ellas las familias que adoptan, esperan ese reconocimiento, y, al relatar su experiencia sienten gratitud hacia ese niño/a y “hacia la vida” y otras nominaciones de la trascendencia que elaboran de acuerdo a sus creencias religiosas, como reza el discurso de Griselda reseñado en el epígrafe de este documento. La tarea de cuidado cotidiano y constante a las que se dedican las familias de tránsito, constituye en sí mismo un fuerte trabajo emocional de involucramiento, desde el aseo constante del niño/a, la celebración de su cumpleaños en tránsitos prolongados, vacaciones o fiestas familiares a las que concurren con ellos/as, etc. El desgaste y cansancio que muchas veces eso produce, se compensa y se sostiene en el *reconocimiento social del valor del trabajo que realizan*. Ese reconocimiento proviene de los espacios sociales por donde circulan, sean conocidos o anónimos –como detallamos anteriormente- y se corona en la posición “estable” en la estructura del parentesco a la que las familias de tránsito son invitadas motivados por la gratitud y deuda.*

Si bien el reconocimiento social funciona como un capital moral (Wilkie, 2010; Fuentes, 2013), me interesa remarcar que ese reconocimiento se basa en, y a su vez produce, una representación social sobre la primera infancia, sobre los niños/as pequeños/as como claves para la continuación de la sociedad, como los sucesores del grupo social, y que se inserta en la re-producción de lo social como problema público. Al no tratarse de un grupo específico, sino de niños/as que podrían ser cualquier niño/a, lo que se pone en juego en la economía moral que produce el valor social de las familias de tránsito, es que al asegurar la circulación de esos niños y su salud y su vida, *la práctica humanitaria de estas familias “hace sociedad”, es decir, contribuye con la humanidad y el sentimiento de que hay algo compartido y que une a individuos y grupos.*

CONCLUSIONES

La circulación de niños produce preocupación y gratificación cuando se efectúa alguna resolución que puede tener un impacto positivo en ellos. La infancia en circulación modifica las relaciones de parentesco: las familias ven transformada su dinámica, y la vida cotidiana comienza a cobrar otros sentidos y grados de significatividad. Como en otras prácticas humanitarias (Malkki, 2015), se resignifica la vida social de quienes se involucran en este tipo de programas. La evidencia que se recoge del análisis de la vida cotidiana de las familias con los bebés, es la experiencia de una construcción de lazo social que va más allá de la idea de “cohesión”: *el trabajo de las familias de tránsito produce lazo y resuelve ansiedades sociales en relación al futuro de la sociedad*. Es aquí donde aparece la *experiencia de movimiento social*, de gente que se acerca a las familias de tránsito y a los niños/as, de profesionales de los juzgados, que se sienten “tocados” por esa tarea de cuidado, y apoyan en términos de reconocimiento material en algunos casos, y moral en casi todos. Las familias poseen así un bien escaso y altamente valorado: el altruismo destinado específicamente al cuidado y reproducción de la misma sociedad, materializado y posibilitado por la circulación de niños, capaz de desencadenar innumerables valores y sentimientos humanitarios.

En segundo lugar, la posesión de ese bien, de esas virtudes, se construye en un campo social amplio, difuso en términos de sus límites, y no necesariamente organizado ni coaligado en términos de lo que clásicamente se entiende por movimiento social (Falero, 2012; Svampa, 2010). Sin embargo, en términos de simpatías y cercanías con la tarea, el sentimiento de fraternidad que despiertan y lo “humanitario” —como decía una psicóloga— de la tarea de las familias de tránsito, constituye un *agenciamiento ético* para quienes desarrollan esa práctica social y quienes la conocen, de cerca o de lejos, que permite cuestionar una serie de valores y órdenes establecidos.

Uno de ellos, lo constituye el ordenamiento jurídico, específicamente la jerarquía jurídica. La praxis de la organización y los cuestionamientos de las familias, instalan una serie de objeciones al poder arbitrario y a las

lógicas burocráticas del poder judicial, y se constituye en una herramienta clave para la extensión del paradigma de derechos —establecido por el marco normativo vigente desde 2005, al menos— por sobre el poder de patronato. En este sentido, no se trata, meramente, de la disputa entre dos paradigmas a nivel “teórico”, sino de una praxis, táctica, a veces estratégica de las familias y la organización social, que para llevar a cabo su tarea de protección de los derechos de los niños, debe incluso legalizar la ilegalidad en la que se mueve el mismo sistema de protección bajo la jerarquía juricista.

El otro lo constituye la jerarquía ética en la que la sociedad ubica a estas familias, posibilitada por los sentimientos y el valor de la gratitud que engloba integralmente su práctica. Las familias entregan tiempo, esfuerzo, redes de contención, “amor”, cuidado, recursos económicos, modos de organización novedosos para el cuidado de los/as niños/as, configurándose, hacia el final del tránsito un sentimiento de gratitud en múltiples direcciones: hacia los/as bebés, con los cuales siguen vinculados en muchos casos; hacia las familias adoptivas; hacia el programa de la organización que los nuclea como familias de tránsito; y hacia la “vida” y otros sentidos o figuraciones de la trascendencia y lo sagrado. En este sentido, *la gratitud y el don posibilitan esa experiencia, la sostienen, y al mismo tiempo la reproducen en un contexto social en el que las familias de tránsito y la organización que las nuclea interpela de diversos modos nociones dominantes sobre la preeminencia de otros valores sociales en el contexto de una sociedad tanto desigual como igualitarista y meritocrática como la Argentina*. La experiencia de gratitud instala un reverso o puesta en paréntesis de los “valores” sociales vigentes.

Aunque esas virtudes posean nombres específicos y estén culturalmente dotadas de significaciones particulares, como “desinterés”, “sacrificio”, “heroísmo”, “entrega”, la relación entre familias de tránsito y sociedad instala no solo una admiración y una capitalización moral —en la que todos estamos implicados, incluso quien escribe— sino también la preeminencia de valores éticos por sobre otras producción de valor, como el capital económico, la riqueza, el éxito, etc²⁵.

25. Entiendo la producción de sentimientos humanitarios como una modalidad del tiempo presente en el que se produce específicamente un cierto tipo de virtudes cívicas, y donde la economía de los valores, su producción y circulación diferencial no necesariamente esta opuesta a la búsqueda de prestigios sociales. Es decir, no quiero oponer el campo de la economía moral al campo de la economía de mercado, sino que ambos hacen parte de la vida cotidiana de adultos y niños. La razón humanitaria produce subjetividad (Fassin, 2012) y poder, posibilidades de agenciamiento particulares en sistemas altamente demandantes y complejos, como en este caso el sistema de protección de derechos.

Este profundo sentimiento social condiciona la producción de esa extendida sensibilidad hacia los niños/as pequeños y hacia las familias de tránsito, cuya tarea es además elogiada porque plantean lo que para el sentido común es el reverso del parentesco: la obligación de tener que despedirse de ese niño/a en algún momento, con la posibilidad de no verlo (nunca) más. Esa suerte de valoración del desinterés, es sin embargo engañosa: las familias y las profesionales del PFG actúan estratégicamente para lograr eso, cuestionando incluso las representaciones y discursos jerárquicos de actores judiciales que suelen actuar en contra de ello. *La gratitud pasada o la que vendrá –visto desde la trayectoria de las familias de tránsito- y el lazo creado con los niños/as, habilita a construir poder, a agenciarse e incluso erigirse como expertos en la protección de derechos de esos niños singulares.*

Finalmente, no dejen de señalar que en la circulación de niños/as, se produce una serie de emociones y valores enlazados con la representación social de la infancia como una apuesta del conjunto de la sociedad a su futuro, pero que se trata de la infancia pobre y vulnerable y de las representaciones sociales asociadas a ella. La experiencia de gratitud se configura también en una práctica desigualitaria, en la que el “rescate” implica también la circulación o movilización ascendente de niños/as de los sectores empobrecidos hacia sectores si bien no enriquecidos, sí con mayores recursos en la estructura de clase. No obstante ello, la experiencia “comunitaria” y diversa en términos de clase del PFG aquí analizado relativiza esa direccionalidad (Fonseca, 2010) que no es tan lineal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Falero, Alfredo. 2003. "Sociedad civil y construcción de nueva subjetividad social en Uruguay: condicionamientos, conflictos, desafíos". En Seoane, José (comp.). *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Fassin, Didier. 2012. *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Berkeley: University of California Press.

Fonseca, Claudia. 2010. "Del 'tráfico de niños' a las 'adopciones necesarias'. La evolución reciente de políticas de adopción en Brasil", en Carla Villalta (comp.) *Infancia, justicia y derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Fuentes, Sebastián. 2013. "Elecciones escolares: moral y distinción en la relación familia-escuela". *Cadernos de Pesquisa* 43(149): 682-703. Consultado: 14 junio 2015.
[dx.doi.org/10.1590/S0100-15742013000200015](https://doi.org/10.1590/S0100-15742013000200015)

Malkki, Lisa (2015). *The Need to Help. The Domestic Arts of International Humanitarianism*. Durhan & London: Duke University Press.

Revault D'Allonnes, Myriam (2009). *El hombre compasional*. Buenos Aires: Amorrortu.



MARIELA PENA

Es especialista en temas de género, participación política, salud con enfoque de género, familia y maternidad. Es Doctora de la Universidad de Buenos Aires, Mención Antropología.

Trabaja como investigadora posdoctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) y se desempeña/ha desempeñado como docente en la Universidad de Buenos Aires, la Universidad de Lomas de Zamora y el Instituto Universitario CEMIC. Cuenta con experiencia en proyectos de consultoría para organismos gubernamentales, organizaciones internacionales (IDRC Canadá), FIP (América Latina y El Caribe) y otras organizaciones no gubernamentales.

GRATITUD, DONES Y EMOCIONES EN LA LUCHA POR LA TIERRA DE UN MOVIMIENTO SOCIAL CAMPESINO

Mariela Pena

INTRODUCCIÓN

Este trabajo explora la categoría de *praxis de la gratitud* en los distintos entramados de la acción política, una línea de abordaje que se muestra prometedora a la hora de profundizar el estudio de los móviles subjetivos y de índole afectiva que –como ya han sabido revelar las ciencias sociales desde el denominado *affective turn*– conforman los comportamientos en relación a la vida política (Ahmed, 2004).

Específicamente, este estudio se propone como reflexión teórica anclada en un caso empírico concreto. Toma como referencia al Movimiento Campesino de Santiago del Estero–Vía Campesina (MOCASE-VC), un movimiento social de la región centro-norte de la argentina, conformado por pobladores rurales marginados/as, que hoy cuenta con una trayectoria de 28 años de vida política. Se trata de una organización que inicialmente tenía fines de defensa gremial y jurídica frente a conflictos con sectores empresarios por la tenencia y propiedad de las tierras, deviniendo posteriormente en un movimiento social de contestación al modo de vida del capitalismo contemporáneo. El interés por aludir a este caso empírico para indagar *la gratitud como motivación para la acción en los movimientos sociales* se ha basado en la atención a la centralidad que cobran en la identidad construida por la organización los ejes de territorialidad, solidaridad y vida comunitaria, así como el horizonte de creación de un *nuevo modo de vida*, que reposiciona a lo colectivo como pivote de la vida social. A partir de ello, se han diseñado distintos objetivos que colaboran a una aproximación a los sentidos y prácticas construidos por la organización, y a su vinculación con lo que denominamos la *praxis de la gratitud*. Estos objetivos se llevan a cabo a partir de dos modos de abordaje complementarios:

Por un lado, el análisis de *narrativas autobiográficas* (Arfuch, 2014) de integrantes activos/as de la organización, interrogándonos sobre la expresión de la gratitud hacia la organización como móvil para la participación política y su vinculación con las transformaciones subjetivas ocurridas a partir del desempeño político. En función de ello, se han seleccionado dos tipos de narrativas, una correspondiente a uno de los mentores del movimiento, que es de origen no campesino y que ha decidido dedicar su vida a la participación política en el ámbito rural; y la segunda corresponde a una pareja de líderes políticos locales, o *militantes histórico/as*²⁷ nacidos en una de las comunidades de base del MOCASE. Argumentamos, a partir de este tipo de análisis, que en la *estructura mítica* que funda la base identitaria y sostiene la praxis política del Movimiento, la noción de *gratitud* es un significado clave que activa una serie de móviles, retribuciones y satisfacciones, a la manera de *don* (Mauss, [1925] 1980, citado en Abduca, 2007).

Por otra parte, exploramos desde la categoría de *praxis de la gratitud* las acciones colectivas de la organización vinculadas a lo que en trabajos previos denominamos *políticas de la vida cotidiana* (Pena, 2017): la asignación de tareas domésticas y de crianza, productivas y políticas, el uso de los diferentes espacios públicos y privados; y las formas de participación política de mujeres, varones y jóvenes. En cuanto al trabajo de campo antropológico *realizado*, la mayoría de las entrevistas y observaciones se conformaron durante estancias en convivencia con las familias de dos de las *comunidades de base* de la organización, iniciadas en el período de 2016 y continuado hasta el presente. Además de la realización de narrativas autobiográficas, se emplearon técnicas de *observación participante* y *entrevistas en profundidad* a mujeres y varones campesinos. Asimismo, estos datos fueron complementados con el análisis de contenido de publicaciones escritas tales como los “cuadernos de memoria” elaborados por el MOCASE-VC, facilitados por los sujetos con quienes hemos trabajado.

A fines metodológicos, resulta clave explicitar las condiciones del campo de estudio, enclavado en una zona rural y socio-económicamente marginada, en la cual el ingreso y traslado resultan muy dificultosos. A nivel organizativo, el MOCASE-VC aglutina actualmente a diez *centrales*

campesinas, distribuidas en distintas localidades del territorio de la provincia de Santiago del Estero. Cada una de ellas reúne, a su vez, un número variable de comunidades de base, que se conforman como el nivel más básico de organización de las familias campesinas.

Desde los inicios de nuestra investigación, si bien contactamos con militantes de distintas *centrales*, hemos circunscripto nuestro trabajo de campo a la Central de Quilimí.

Quilimí es una ciudad ubicada en el centro-este de la provincia, a unos 200 km de la capital provincial y a 80 km. de la frontera provincial con Chaco, y cuenta con una población de aproximadamente 15.000 habitantes. Desde allí, las *comunidades de base* se encuentran dispersas, a distancias de entre 5 a 70 km de la ciudad por caminos de tierra. Durante nuestra investigación hemos visitado las comunidades de Santa Rosa (una de las más próximas) y la de Rincón de Saladillo, cuyas condiciones de acceso son más restringidas. Esta última *comunidad de base* se ubica desde Quilimí a unos 60 km. por un camino no asfaltado y cuyos suelos (con un elevado nivel de arcilla) en temporada de lluvias se tornan anegadizos al punto de resultar intransitables. Una de las grandes preocupaciones para las familias campesinas es la escasez de agua y la falta de potabilidad, siendo necesario almacenarla el agua de lluvia en represas de tierra o aljibes. Durante los inviernos el problema se agudiza progresivamente, la calidad va empeorando y en consecuencia terminan bebiendo agua sucia.

En Rincón de Saladillo, y en varias otras comunidades, los hogares suelen ser construidos por los y las campesinas con sus propias manos a partir del *barro* –sólo algunas familias han accedido a la construcción con ladrillo y cemento– y conviven familias muchas veces con más de 7 hijos en espacios muy pequeños. El acceso a la electricidad en los hogares es muy reciente – desde 2013– y el medio de comunicación básico es la radio a pila; la señal de Internet es muy leve en algunos lugares y sólo una familia de las que hemos visitado poseía un televisor. Tampoco tienen gas, con lo cual se cocina a leña fuera o dentro de los hogares. Los niños y niñas asisten a la única escuela primaria que existe allí, en la que se reúnen grupos de varias edades en la misma aula de escolarización, y para atención primaria de la salud deben dirigirse al pueblo más cercano que está a 30 km. de distancia.

Las familias, que acostumbran recibir visitas de otras organizaciones afines que también conforman la Vía Campesina, amablemente ofrecen sus hogares, esperando y valorando que quien se aloja, en este caso la investigadora, conozca *de hecho* su modo de vida acompañándolos en su rutina y vida social cotidiana. Esto incluye la cocina, las visitas a familiares, reuniones de la comunidad, el trabajo con los animales, las *matedas*, los *fogones* y todo aquello inmerso en sus rutinas de vida campesina. El hecho de *ir al campo* es fuertemente reconocido y refuerza la confianza no sólo en las buenas intenciones sino en la seriedad del conocimiento construido, ya que desdeñan la información que se conoce de ellos “sin haber estado allí”.



El patio de uno de las típicas viviendas campesinas. del MOCASE Fotografía tomada por la investigadora.

A su vez, para los y las campesinas significa una forma de demostrar la legitimidad de su modo de vida, la autenticidad de su identidad campesina, el “buen uso” de las tierras que ocupan y su honestidad como activistas políticos. A ello se suma la condición de que el entorno urbano resulta hostil para muchos campesinos, hecho expresado abiertamente en afirmaciones recurrentes tales como que fuera de sus casas “no se sienten cómodos” y que sienten mucho apremio por volver cuanto antes.

A partir de las observaciones extraídas durante dicho trabajo en las comunidades, sugerimos que el MOCASE-VC da cuenta de un proceso de construcción de un modo de sociabilidad basado en lo comunitario, como parte de su mundo simbólico, que resulta clave a la hora de sostener las prácticas políticas cotidianas. En este contexto, *la gratitud hacia “la organización”, hacia el colectivo en su conjunto, provee a las y los actores sociales de sensibilidades que operan como móviles para sostener la participación política.*

En síntesis, este estudio aporta conocimiento sobre la experiencia específica del MOCASE-VC, su impacto en las biografías de las y los campesinos organizados y sus potencialidades de cara la investigación en torno a *la praxis de la gratitud* en movimientos sociales.

El trabajo se organiza en cuatro secciones. La primera sintetiza las características actuales del movimiento social que nos ocupa y reseña sus condiciones de surgimiento y trayectoria política. La segunda parte introduce ciertas líneas teóricas y se ocupa de analizar las narrativas autobiográficas de los/as integrantes del movimiento campesino, para luego plantear el argumento de que la praxis de la gratitud funciona como *estructura mítica*. El tercer apartado analiza las *políticas de la vida cotidiana*, a partir del trabajo de campo en dos de las *comunidades de base* del movimiento. Por último, se presentan las reflexiones finales.

La expectativa es abrir interrogantes que propicien futuras investigaciones para contribuir a consolidar la categoría de *praxis de la gratitud*, y fundamentalmente demostrar su potencialidad para el análisis del mundo social.

PRESENTACIÓN DEL CASO EMPÍRICO: EL MOCASE-VÍA CAMPESSINA

El Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) se inicia formalmente en 1990 en la localidad santiagueña de Quimilí, donde la mayoría de la población rural vivía desde hacía generaciones en parcelas de tierra que utilizaban en la producción para el autoabastecimiento, sin posesión de escrituras formales. Se trata de una de las provincias argentinas signadas por uno de los índices más altos de pobreza, mayor cantidad de población rural y con tenencia precaria de la tierra, migraciones y deterioro del medio ambiente. Allí comienza a organizarse parte de esta población en lo que luego deviene un movimiento que transforma el conflicto por las tierras en un símbolo de disputas en torno al territorio, pero también de confrontación al modelo de desarrollo, a la propiedad privada y al capitalismo como modo de vida (Michi, 2010).

Previamente, desde la década de 1970, se había desarrollado un proceso de “desalojos silenciosos” que se fundaba en el desconocimiento por parte de los pobladores de sus derechos sobre las tierras y en las desigualdades extremas de poder que primaban en esa época. Las expropiaciones se profundizaron en la década de 1990, cuando la expansión de producciones agroexportables mecanizadas, o lo que se conoce como “frontera sojera”²⁷, protagonizada por un sector empresarial de origen extra provincial, dio lugar a un cambio profundo en la estructura agraria. A esto se agrega que las expropiaciones son vividas en un marco que a pesar de su contexto formal democrático se implementaba como sistema de gobierno autocrático que la población trabajadora y campesina sufría mediante varias formas complicidades y superposiciones entre el poder político, económico y jurídico de la región.

Frente a estos hechos, una parte de la población campesina se nuclea conformándose como una organización cuyas problemáticas más urgentes se vinculaban a los conflictos coyunturales con la tenencia y propiedad de las tierras, y buscan el asesoramiento legal y gremial por parte de agentes externos que luego son incorporados al movimiento en calidad de *técnicos* o *manos blandas* (Durand, 2010). En una etapa inicial acompañada por dichos actores externos comienza a gestarse una organización campesina simbolizada en una movilización popular en 1986 y conocida como “El Grito de los Jurés”. Los representantes de estas mismas organizaciones se reúnen tres años después, y finalmente – el 1ro de agosto de 1990– se constituye formalmente el Movimiento Campesino de Santiago del Estero. Prontamente los campesinos organizados detectan que dichas transformaciones han ocurrido además en detrimento de los bosques, montes y suelos naturales, y que han generado una precarización general de la vida rural, desempleo, profundización de la pobreza e incremento de las migraciones. Se impone la idea y la necesidad de “unirse” para hacer frente a las modificaciones que se venían imponiendo, y comienzan a proponerse diversas actuaciones colectivas tanto respecto a las viviendas como frente a cuestiones laborales, políticas y económicas.

27. El término se refiere al aumento de terrenos disponibles para la plantación de la soja y otras producciones agroexportables mediante modificaciones transgénicas y tecnológicas.

Ejemplos de ello son las “paradas frente a las topadoras” de los empresarios que venían a ocupar los terrenos, que consistían en el impedimento de su paso con el propio cuerpo de los campesinos y campesinas. También en el plano económico, por citar otra área, se crean formas de organización incipientes en forma de cooperativas para la comercialización de productos que antes sólo podían vender a muy bajo precio (Durand, 2006).

De este modo, rápidamente esta organización se transforma en un modo de acción colectiva en torno a la identidad de *campesinos*. A partir de ello pueden comprenderse los sentidos de oposición que construyen en torno al modo de vida capitalista, el individualismo, y la propiedad privada, y su propuesta de creación de *redes de sociabilidad* horizontales y solidarias sostenidas en la noción de *vida comunitaria* como forma política alternativa. Esto ocurre a partir de la amalgama de su propio marco (proveniente de la experiencia de lucha local) con discursos externos y globales como el ecologismo y el conservacionismo, influido por experiencias como la del Movimiento Zapatista (EZLN) de México o el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) de Brasil.

Más adelante, luego de una fractura ocurrida en 2001 debido a diferencias respecto a la forma organizativa, las estrategias las seguir, los modos de obtención de recursos y las alianzas políticas, continúan dos grupos con los nombres de MOCASE y MOCASE -Vía Campesina. Este último asume una estructura horizontal –sin dirigentes y con asambleas para la toma de decisiones– y un accionar en alianzas con otros sectores nacionales (especialmente los movimientos de desocupados) y con organizaciones globales como la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y la Vía Campesina.

En este proceso en el que las y los campesinos se asumen como parte de un *modo de vida* alternativo que recupera y reelabora conocimientos tradicionales, se proponen transformaciones en cinco puntos claves:

1. La construcción política en tanto participación directa a partir de procesos legales y legítimos y de respeto por los Derechos Humanos y la noción de autonomía frente al Estado;

1. La producción agrícola-ganadera, el respeto por el medio ambiente, la conciencia ecológica y la economía desde criterios que se distancien de la lógica de acumulación de bienes hacia la noción de Soberanía Alimentaria;
2. El concepto de territorialidad, como lugar donde se ensayan vínculos sociales solidarios, alternativos y justos;
3. La educación a partir de una recuperación de la Educación Popular con el fin de promover la autonomía y la participación horizontal en la producción de conocimientos y la formación política (Michi, 2010);
4. La reconfiguración de las relaciones de género a partir de que muchas mujeres se han convertido en militantes de base, así como también encargadas de proyectos productivos cooperativos e implementadoras de programas de derechos sexuales y reproductivos en sus comunidades.

Actualmente, las y los campesinos organizados como Movimiento Campesino de Santiago del Estero–Vía Campesina (MOCASE-VC) han logrado el reconocimiento formal de la mayoría de los territorios que habitan, en algunos casos logrando la escrituración de las propiedades familiares y en otros mediante su inscripción como comunidades indígenas. Esto le permite a la mayoría de ellos/as mantener su modo de vida tradicional –cultivo de alimentos y el pastoreo de cabras en pequeñas superficies de entre 1 y 4 ha–, sus hogares y sus predios para las actividades de subsistencia, combinándolas ahora con nuevas estrategias a partir de algunas transformaciones logradas. Principalmente, mixturan las actividades tradicionales basadas en la administración familiar con otras organizadas a nivel comunitario, como huertas y espacios de pastoreo comunes, y emprendimientos cooperativos tales como fábricas de dulces. En muchas ocasiones, dichas alternativas son propiciadas mediante el otorgamiento de financiamientos y subsidios provinciales, nacionales e internacionales, que la administración del MOCASE-VC se encarga de gestionar a partir de su orientación política global de confrontación, reclamo y alianzas estratégicas y múltiples con sectores estatales y organizaciones no gubernamentales.

Así, el MOCASE-VC actualmente ha logrado conjugar su identidad campesina con la procedencia indígena de gran parte de su población en sus políticas de resistencia y legitimación frente a los conflictos por la tierra.

Considerando el trayecto y los logros conseguidos por la organización campesina, nos interesa aquí analizar la reconfiguración de lo dominante que se crea y experimenta en las interacciones cotidianas, como creación de una sociabilidad alternativa y disidente frente a la moralidad del individualismo, oponiendo lo *comunitario* como vía privilegiada (Michi, 2010). En relación a ello, durante el trabajo de campo realizado previamente (2015-2018), han sido significativos nuestros hallazgos en torno a la *energía emocional* (Jasper, 2012) que han inspirado a nivel subjetivo las experiencias de protesta en el espacio público y los diferentes eventos claves en el transcurso de la lucha colectiva. A modo ilustrativo, cabe señalar que dentro del conjunto de formas de protesta se destacan especialmente lo que denominan como *retomas* y como el *aguante*, que consisten en acciones llevadas a cabo a partir de que la organización campesina toma conocimiento del desalojo de alguna familia de la organización. A modo ilustrativo, cabe señalar que dentro del conjunto de formas de protesta se destacan especialmente lo que denominan como *retomas* y como el *aguante*, que consisten en acciones llevadas a cabo a partir de que la organización campesina toma conocimiento del desalojo de alguna familia de la organización. Mientras se realiza la custodia se convive de modo comunitario (con grupos mixtos y rotatorios de tareas) y se discute en asamblea el plan a seguir. Sobre este modo de accionar colectivo se ha escrito:

// El aguante es una ayuda material y espiritual al mismo tiempo, donde se expone el propio cuerpo –expuesto a la violencia policial y a las topadoras- y el espíritu de lucha para sostener a aquellos que pueden perderlo todo en una sola noche. Es una actividad de apoyo a otras familias en la cual la mística de la acción de resistencia se une a la idea de peregrinación, de movimiento hacia otro espacio... //

(Heller, 1998, cited in Durand, 2006: 140, *own translation*).

Estas vivencias han sido claves para la construcción de la identidad del MOCASE-VC y en el fortalecimiento de las lealtades internas del movimiento, proveyendo *compromisos afectivos* que tienden a prolongarse en el largo plazo. También han contribuido a la resignificación de las experiencias biográficas individuales generando sentimientos de gratitud, fortaleza, y autoestima.

En este contexto, se comprende que los asuntos relativos a la transformación y fortalecimiento de los vínculos comunitarios en el plano de la vida cotidiana no resultan indiferentes para el MOCASE-VC. Por ejemplo, desde las etapas iniciales de conformación del movimiento, por la década de 1990, fueron incorporadas de manera incipiente ciertas problemáticas que afectaban a la participación de las mujeres en la vida política. Más adelante, a esto se agregará la incorporación paulatina de instituciones educativas propias dedicadas a niños/as y adolescentes, tales como la Escuela de Agroecología y la reciente Universidad Campesina, que retoman elementos de la Educación Popular.



Una clase práctica para los y las jóvenes que asisten a la Escuela de Agroecología, en la Central de Quimilí. Imagen tomada desde el sitio web del MOCASE Vía Campesina

Dichos entramados de contestación a los valores dominantes del individualismo van proveyendo a los sujetos (varones y mujeres) de sentimientos de *dignificación*. Así se incorporan, por lo tanto, sentidos y prácticas orientadas a contribuir con dicho proyecto desde lo que podríamos ubicar como *praxis de la gratitud* o de la *reciprocidad*.

LA GRATITUD COMO ESTRUCTURA MÍTICA EN LOS RELATOS DE VIDA DE LAS Y LOS LÍDERES POLÍTICOS: “EL MOCASE LE DIO SENTIDO A MI VIDA”

Como ha sido adelantado, el propósito de este análisis es abordar la noción de *praxis de la gratitud* a partir del estudio de caso de del Movimiento Campesino de Santiago del Estero (de Argentina), atendiendo tanto a su manifestación en las *narrativas autobiográficas* de las y los líderes políticos de la organización, como a las representaciones y prácticas *políticas cotidianas* vinculados a ella. En este sentido, el caso empírico incorpora, asimismo, la discusión en torno a la potencialidad de los movimientos sociales contemporáneos para pensar lo comunitario como modo de sociabilidad alternativa o contra-hegemónica, ubicando la noción de *reciprocidad*, junto a valores y éticas como la gratitud, la solidaridad y la cooperación, como parte de ese entramado de contestación a la sociedad capitalista. Con esta finalidad, nuestra indagación se ha enmarcado en la línea teórica de los estudios sociales sobre las *emociones* y a su vez parte del concepto de “políticas culturales” [*cultural politics*] en el estudio de los movimientos sociales y sus disputas por redefinir las diferentes áreas de la vida social en el contexto neoliberal actual.

Los estudios sobre las emociones han planteado que los grupos tienden a fortalecerse cuando comparten afectos en respuesta a ciertos eventos que refuerzan sus lealtades e identidades colectivas. *La energía emocional* generada en situaciones cara a cara provee a los agentes sociales de conciencia grupal y contribuye a la motivación para sentirse parte de empresas colectivas. En esta línea, Jasper (2012) ha sugerido que el sentido de pertenencia al grupo involucra diferentes sentimientos, tales como amor, orgullo y entusiasmo, lo que provee *compromisos afectivos* que tienden a prolongarse en el largo plazo. Los movimientos sociales, al mismo tiempo que están instrumentalmente motivados por el poder o los beneficios materiales, siguen móviles tales como el honor, el orgullo y la preocupación respecto a la dignidad humana.

De acuerdo con el mismo autor, las lealtades y la identidad colectiva: “amplían la lista de metas de un individuo al incluir beneficios para el grupo, más allá de los que recibe ese individuo como miembro. Esas metas no son del todo egoístas, ni tampoco plenamente altruistas” (p. 52). De este modo, podemos incluir a *la gratitud como elemento estructurante de ciertas formas de acción política, explorando su rol en procesos como la participación en organizaciones colectivas*.

Por otra parte, los autores Álvarez, Dagnino y Escobar (1998) proponen que los movimientos sociales son un terreno crucial para comprender el entramado entre las prácticas culturales y las denominadas políticas, desde una perspectiva que concibe a ambas como aspectos inextricablemente unidos y entrelazados en la vida social. Las prácticas culturales, como productoras de nuevos sentidos, valores y subjetividades poseen una cualidad de redefinición de lo político, frecuentemente subestimada. A partir de ello, sugieren retomar el concepto de Jordan and Weedon (1995) de *cultural politics* y extenderlo al análisis de las intervenciones cotidianas de los movimientos sociales latinoamericanos contemporáneos. Esta perspectiva, a su vez, incluye los aportes de los estudios de género en los movimientos sociales, que entienden dicha categoría en tanto forma primaria de relaciones significantes de poder, donde se incorpora la dimensión política de la vida cotidiana y la familia.

Así, para los campesinos y campesinas con quienes trabajamos, cuyas vidas cotidianas están completamente moldeadas por la experiencia de la organización política (ya que su modo de vida hubiera sido otro de no existir el movimiento), los móviles ideológicos o morales no pueden escindirse de sus intereses materiales, que claramente también son vitales para su subsistencia. Ellos viven en un territorio, en una red de sociabilidad y en un conjunto de recursos naturales y materiales completamente contruidos a partir de la existencia del MOCASE-VC.

En dichos sujetos organizados, hemos tenido oportunidad de observar y analizar aquello que Jasper (2012) ha planteado para contextos similares: “El deseo de producir un efecto sobre el mundo es otra gran familia de motivaciones, junto con las emociones que conlleva [...],

este deseo proviene a menudo de una perspectiva moral —o una ideología— que sugiere que el mundo debería ser diferente a como es” (p. 52). De este modo, movimientos como el que tratamos pueden ser pensados como propiciadores de *modernidades alternativas* que resignifican nociones como las de ética, derechos e igualdad.

LA NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA DE ÁNGEL STRAPAZZON

“Yo soy un agradecido del monte porque mi vida cobró sentido, cobró todos los sentidos del mundo. Porque descubrí que el valor de amar y ser amado es más bello; porque soy un cabezón que me gusta enfrentar gigantes, y [porque] el capitalismo es un molino que parece invencible, pero yo creo que lo vamos a vencer.”

Ángel Strapazzon

Los relatos o narrativas que toman como eje central la propia biografía, constituyen una forma privilegiada de acceder a los significados sociales y al terreno de las subjetividades producidas en determinada coyuntura histórica específica. Asimismo, permiten una aproximación a la dimensión *afectiva* de la vida social y política, un eje que las ciencias sociales ya han sabido reconocer como modo de abordaje central (Arfuch, 2016).

De acuerdo con Lindón (1999), esta perspectiva implica ubicarnos desde los valores, creencias y *ethos* particulares que son parte conformadora e indivisible de la acción social. Las narrativas autobiográficas no hablan de la acción misma, sino que son una versión posterior que su autor crea sobre la acción pasada. Tienen la característica, en primer lugar, de ser fundamentalmente *experienciales*, es decir que su autor/a narra, rememora, interpreta y conecta experiencias vividas. La autora sugiere que él o la narrador/a realiza un “montaje” que no debería entenderse en tanto engaño sino comprendido como la perspectiva que el/la sujeto/a les imprime a los hechos, en referencia a las condiciones actuales de existencia.

Desde allí, el/la narrador/a establece nuevas conexiones, secuencias de hechos e incluso puede volver a interrogar su propio pasado. La relevancia de la narrativa autobiográfica consiste en que el/la individuo/a se transforma en una “expresión singular de lo social”.

Por otra parte, la clave de pensar las narrativas como relato o fabulación radica en que la fábula es portadora de significados sociales, y, por tanto, pueden asimilarse a una forma de mitos. Así:

// el mito representaría una especie de mediación entre la memoria colectiva que habla del pasado común, y la experiencia individual [...] el mito asume el papel de una ‘metáfora colectiva’ que conserva y perpetúa una memoria, un pasado común, en sistemas de representaciones factibles de ser narradas, y organizadas por códigos simbólicos” (p. 306). //

Tomando en consideración estas reflexiones, argumentamos que *la praxis de la gratitud es un componente clave en la estructura mítica de estos relatos, trascendiendo la experiencia individual para formar parte de los significados compartidos que hacen a la identidad del Movimiento.*

----- * * * -----

Ángel Strapazzón hoy podría llamarse como uno de los principales mentores del MOCASE Vía Campesina, a pesar de que él mismo rehúse de esa denominación, justamente desde su propia lógica, la cual lo coloca en una cadena de *intercambio de dones* y reciprocidades más que un rol de liderazgo.

Como ha sido analizado en estudios previos (Durand, 2006), en los inicios de la conformación del movimiento la coyuntura específica (y su larga historia de opresión a la población rural) confluye con influencias externas de raigambre urbana, también interesadas en generar transformaciones. Una de las vertientes principales se vincula a organizaciones misioneras cristianas, asentadas en la zona desde 1960, especialmente aquellas nucleadas al Movimiento Rural de Acción Católica, agrupado localmente en Ligas Agrarias, y que posteriormente, ya sin el apoyo de la Iglesia Católica debido a tensiones internas, conforman distintas ONG como INCUPO o FUNDAPAZ (Ver: Durand, 2006).

Pero existe dentro de esta trayectoria una historia más microscópica, que explica los orígenes del MOCASE-VC a partir de un entramado de individualidades singulares que se destacan y confluyen en intereses y acciones específicas, y permite hacer una reconstrucción desde otro nivel de análisis. Gran parte de esta micro-historia tiene que ver con la influencia de Ángel Strapazon, a quien conocí en primer lugar desde las voces de las y los campesinos/as, que lo reconocen como un actor clave en sus trayectorias militantes, y que luego accedió a que lo entrevistara para realizar su relato de vida. En la vida de Ángel hay, al menos, un punto de quiebre, un antes y un después, a partir del encuentro con uno de *los ancianos sabios o sacháyoj*²⁸, que inicia un ciclo de motivaciones, gratificaciones y retribuciones, y que es fundante tanto de la organización misma como de su impronta identitaria.

Ángel provenía de una familia trabajadora cordobesa, pero como estudiante universitario pertenecía al ambiente intelectual y artístico de la ciudad de Córdoba a inicios de la década de 1970. Formaba parte de un entorno de músicos hoy popularmente conocidos, que intercalaban inquietudes creativas con otras intelectuales y políticas, influidos por el clima revolucionario de época. Como joven estudiante de filosofía y músico, y siguiendo a pensadores indigenistas-marxistas tales como el peruano José Carlos Mariátegui, surge en Ángel la curiosidad por el folclore argentino y más en especial por el *pensamiento ancestral* rural e indígena, como se lo denominaba en aquellos círculos. Es así que realiza un primer viaje para entrevistar a uno de los denominados *ancianos sabios* del *monte* de la localidad santiagueña de Quimilí. Con él, Ángel inicia un vínculo que en su relato es el *catalizador* de su posterior acción política y de un cambio radical de vida y de pensamiento. Tito Rabello²⁹,

28. En la mitología popular de la región, el término sacháyoj, de la lengua quechua *sacha* (bosque) + *-yuq* (el que tiene), significa “dueño del monte”, y hace referencia a figuras míticas conecedoras y protectoras de la naturaleza.

29. Su biografía está siendo elaborada por la misma organización.

de acuerdo a la memoria oral de Ángel, era para la época en que se conocieron un anciano que aún vivía “rancho adentro”³⁰ y había compartido instancias de alfabetización con *bandidos rurales* como los popularmente legendarios Mate Cocido y Zamacola. Era reconocido como pensador, pero también como antiguo activista político en defensa de los trabajadores rurales, afín al peronismo. Se recuerda, por ejemplo, que en una etapa previa había encabezado una movilización de trabajadores para liberar al cura peronista de apellido Durovich. También era payador y recitador en las escuelas rurales y se le adjudicaban cualidades de carácter esotérico³¹.

Según la historia de Ángel, durante estas primeras visitas al monte, con la motivación inicial de realizar grabaciones sobre los saberes o el modo pensamiento tradicional, Tito Rabello había establecido con él una serie de *pruebas o de ritos* que debía pasar antes de mostrar su idoneidad para obtener la información que buscaba. Este proceso duró unos tres años:

“ Cuando yo llegué y le dije a qué iba me dijo: ‘sí, está todo bien, pero ¿quién es Usted? Un niño, un mocoso. Vamos a ver si le voy a dar, le voy a permitir grabar mi vida’. Tres años me tuvo, tres años ¿me entendés? [...] Y me puso pruebas brutales, ¿pero sabés lo que son pruebas brutales? [...] Mandarme al monte a ver luces porque yo me le reía y decía que eso era superstición. Dejarme en el monte tres días, decirme: ‘ya vuelvo, te voy a venir a buscar’, y me dejaba abandonado. **”**

En el marco de este vínculo previo, de intercambio ideológico y de experiencias de carácter ritual, se instala el hito clave que marca el inicio de la vida de Ángel como activista político, el cual no sigue móviles racionales sino más bien *afectivos y místicos*:

30. Es la expresión local para hacer referencia al tipo de vivienda tradicional y sencilla de los pobladores locales, conocida como rancho, y adentro en relación a su ubicación aislada, en las áreas más alejadas y no urbanizadas de los bosques o montes.

31. En la voz de Ángel aparecen relatos místicos de comunicaciones telepáticas entre estos ancianos del monte, que vivían en lugares alejados e intercambiaban saberes

“ Un día, a raíz de un hecho fortuito para mí, pero para él un mensaje de que me tenía que decir ‘este es tu momento’, viene y me dice: ‘ahora sí, te voy a poner en la espalda mi vida, te voy a poner en tus espaldas mi vida. Y vas a cuidar eso. Porque mi vida no es mi vida, es la vida de muchos seres que son del monte’. [Resaltado propio]. [...] Me dijo así por la (...) de una abeja avispa. Yo veo una abeja avispa que hace un agujero en el patio, se mete y me dice: ‘mirá, ahí están los niños’. Y los niños sacaban de esos agujeros botijas.

E: ¿Que son las botijas?

A: ¿Viste lo que son los jarrones de agua, así las urnas funerarias? Pero minúsculas, que hacen las abejas. Una abeja avispa que se llama chilalo; y como yo lo veo me dice: ‘ahora sabés ver, ahora sí sabés ver, vas a empezar a ver, pero vos te vas a venir acá, porque vos estás a mil. “

Con posterioridad a este evento, Ángel narra un período de crisis personal, tras la cual decide aceptar la idea de mudarse permanentemente desde su ciudad natal a Quimilí, adoptando un nuevo modo de vida rural que significaba para él en ese entonces un giro de radicalidad. Esta transición es, en parte, explicada a partir de que había tomado las palabras del anciano Tito Rabello a modo de *señal*, lo cual lo afectó profundamente y; en otra parte, motivado por aspiraciones personales tales como los sentidos de novedad y de aventura, que recuerda como parte de su juventud.

La etapa siguiente, catalizada luego de este evento, se trata del encuentro político entre Ángel y el grupo de los denominados *curas tercermundistas agrarios*, pertenecientes a las ya mencionadas Ligas Agrarias y adherentes a la Teología de la Liberación. Este grupo de alrededor de 30 religiosos/as, que según el entrevistado “se disfrazaban de curas, pero en realidad eran revolucionarios”, de raigambre marxista-gramsciana, tenía origen argentino o europeo (italiano, francés y catalán principalmente) y estaba instalado en la zona trabajando desde las escuelas rurales:

// *Los curas tomaron las escuelas primarias y formaron maestras, llevaron psicólogas sociales argentinas, armaron equipos de alfabetización...o sea, hay un pre-MOCASE que son estos tipos.* **//**

(Entrevista a Ángel)

Sin embargo, este impulso político no se explica sólo, sino a partir de su cruce con los antiguos líderes y pensadores locales, también atravesados por las experiencias de sindicalización que habían existido entre los trabajadores rurales durante los años del gobierno peronista, y que había sido posteriormente aplacada durante gobiernos dictatoriales. De este modo, la labor política de Ángel junto a otros líderes políticos de origen rural y urbano o incluso extranjero (en confluencia) se inicia primero de manera encubierta e incipiente durante la dictadura cívico-militar (1976-1983), y luego se profundiza con el retorno de la democracia en la década de 1980. Así, cuando la expansión de la frontera sojera exacerba los procesos de desalojos y los conflictos territoriales, se encuentra frente a un entramado previo de organización y de transformación pedagógico-política que hace de sustrato fértil para la implosión de lo que pasaría a llamarse desde 1990 como MOCASE-Vía Campesina. Sin ánimos de extenderme en este recorrido político, aquí interesa señalar de manera abreviada que el “trabajo político de base” que realizaba Ángel junto a líderes campesinos (en la comunidad que he visitado es central la figura de Raimundo Gómez, otro *anciano sabio*) consistía en recorrer los distintos hogares, tradicionalmente aislados, promoviendo la reflexión política y actividades colectivas para fomentar la organización social. Esta tarea surge de manera anticipada y defensiva frente a lo que consideraban “el avance del capitalismo” sobre el modo de vida tradicional.

// *De acuerdo con Ángel, lo que motivó su preocupación y la consiguiente acción política fue:*

...que ellos querían sostener sus formas de vida y su dignidad; y ganar al capitalista, al estanciero, al patrón de la estancia.

E: ¿Ya comenzaba el proceso de los desalojos, ese conflicto?

A: No, el viejo este [Tito Rabello] me anticipó que iban a venir por ellos de nuevo como vinieron las empresas forestales inglesas, así me dijo: ‘van a venir, vos tenés que venir a ayudar, porque si vos venís y decís que sos profesor de filosofía y entrás a muchos ranchos y junto conmigo le decimos, van a crear más’. ‘Me dijo que yo era el que habían estado esperando hace muchos años’ Así, él organizó estrategias de organización. Diseñó mi vida, definitivamente. //

[Resaltado propio]

Este relato no narra otra cuestión que las motivaciones originales para iniciar la actividad política de Ángel en primera persona, es decir desde la reconstrucción que realiza en la actualidad, cuando han pasado alrededor de 40 años de los eventos relatados. Desde esa época se suceden todos los eventos que van conformando los orígenes y el devenir del MOCASE-VC, hoy un amplio y consolidado movimiento social campesino-indígena, cuyo derrotero excede los objetivos y alcances de este trabajo. Pero debemos señalar que, desde el momento que se narra en su relato hasta la actualidad, Ángel ha tenido un rol preponderante como organizador y militante de la organización, formando para de ella de modo constante y permanente, a partir de su residencia en la localidad de Quimilí y de su trabajo cotidiano en esa y otras Centrales Campesinas. Desde esa época, y junto a su compañera durante 27 años, “La Flaca” María -también líder política del movimiento- han permanecido como partícipes claves, encontrándose presentes incluso durante las estancias en las que transcurrió esta investigación.

Aquí nos interesa este fragmento de la narrativa, a los fines de nuestros objetivos, porque la figura de Ángel y del *anciano sabio* que hemos mencionado, Raimundo Gómez, también luego va a aparecer como *catalizadora* de la mayoría de los relatos de las y los campesinos a quienes entrevistamos, especialmente de aquellos de las *comunidades de base* pertenecientes a la localidad de Quimilí.

Estos relatos van a recuperar la idea de *gratificación* y de reconocimiento a un otro/a que otorga un *don*, que viene a revelar algo

que “estaba allí dentro” de quien relata y que impulsa un giro radical en las biografías, iniciando la actividad política y contribuyendo a sostener el sentido de las prácticas políticas durante un lapso prolongado, hasta la actualidad.

Así, reaparece también la idea de *gratitud*, de revelación de una identidad y de un *sentido de vida* que estaba aplastado, tanto como como la necesidad y la *responsabilidad de hacer circular ese don*. Esta estructura mítica promueve la intencionalidad de reciprocidad hacia otros, forma parte del mito, o como dicen ellos/as de la “mística” que tiene el MOCASE-VC y que es inexplicable para los/as de afuera. De acuerdo con las palabras de Ángel, Tito Rabello “diseñó [su] vida, definitivamente”.

Luego, como intento mostrar a continuación, serán otros/as campesinos los/as que reiteren dicho significativo en sus narrativas, como receptores del accionar político de Ángel junto a los ancianos que iniciaron la organización. El MOCASE-VC, ahora como organización colectiva y más allá de las individualidades, aparece en las biografías como otorgador de un *don* en forma de *sentido de vida*, de modo holístico e integral, una vida que aparece como gratificante, dignificadora, y reparadora frente a la opresión sufrida previamente. Es ese *don* el que mediante la actividad política las y los campesinos organizados contribuyen a sostener y a transmitir a la comunidad y a las generaciones que siguen. Estos sentidos de gratitud y reciprocidad, en forma de *mito* que se recrea cotidianamente, sostienen y contribuyen, en gran medida, a la identidad y la praxis política del MOCASE-VC.



Una típica asamblea campesino-indígena para la discusión y toma de decisiones colectivas. Imagen tomada del sitio web del MOCASE Vía Campesina.

DE PEONES RURALES A LÍDERES CAMPEBINOS/AS: LAS NARRATIVAS DE DOS MILITANTES HISTÓRICOS/AS

La narrativa que desarrollamos previamente tiene como contraparte el encuentro con los pobladores locales de la localidad de Quimilí, en su mayoría trabajadores rurales temporarios en condiciones de explotación para grandes empresas de origen extranjero dedicadas a la tala de maderas o a la cosecha del algodón. Las biografías de Luisa y “Mundo”, originarios de la comunidad de Rincón de Saladillo, se ofrecen como expresiones singulares de la historia del surgimiento del MOCASE. En sus narrativas, son fundantes las primeras instancias de encuentro y de reunión entre Raimundo Gómez con la pareja de Ángel y de “La Flaca” María, que comenzaron a realizar visitas y conversaciones por los diferentes hogares campesinos de Rincón de Saladillo durante la década de 1980 y consiguen organizar a la comunidad a principios de 1990.

Comenzando por Luisa, ella relata una infancia y adolescencia previas a esas épocas que recuerda como “muy sufridas”, en las cuales a las carencias materiales se agregaban las *asimetrías de género* completamente naturalizadas, con una figura paterna basada en el autoritarismo. A la edad de 15 años, y con un embarazo en curso siendo soltera, fue enviada a trabajar como empleada doméstica “cama adentro” a una de las familias acomodadas de la Ciudad de Santiago del Estero, como era un destino frecuente en esos casos. Cuando su hijo tenía 8 meses regresa a la casa de sus padres y sus hermanos, quienes la acompañan en la crianza, y luego se casa con Raimundo y construyen un rancho propio, vecino al de la familia de ella. Para ella, el encuentro con Ángel y La Flaca representa un *pivote* clave en su vida como *mujer*, iniciando lo que ella considera como *empezar a hablar*, o *empezar a tener una voz propia*. En trabajos previos ya hemos desarrollado más en extenso este punto (Pena, 2017) a partir de lo que han sido los *talleres de género* organizados inicialmente por La Flaca y luego seguidos por otras mujeres campesinas, dirigidos especialmente para mujeres a raíz de la observación de sus temores y dificultades para hablar en público y para formar parte de la organización política. De acuerdo con la memoria de Luisa, una de las instancias *bisagra* para generar cambios en las dinámicas de

género y de modo integral en las vidas de las mujeres, también se vincula a los inicios de la intervención política de Raimundo Gómez junto a Ángel y La Flaca, a principios de la década de 1990:

E: *¿Te acordás cuándo empezaron a hablar de esas cosas?*

L: Y...cuando la organización empezaba. Porque cuando hemos estado en la primera reunión que se hacía estaba Don Raimundo, él empezó. Él veía que había muchas mujeres que no hablaban, que se quedaban calladas. La mujer siempre estaba medio atrás. El hombre se sentaba aquí, y la mujer como que estaba escondida porque ella no podía hablar. Y si el hombre iba a la reunión y le decía, ‘vamos mujer a la reunión’, ella y se iba, y si él no le decía ‘vamos’, la mujer no sabía para dónde iba porque no le podía preguntar.

En su propia trayectoria política, Luisa recuerda sus propios temores y dificultades, así como también da cuenta de giros notables, narrando sus inicios de mucha timidez e introspección durante las reuniones políticas, y el tránsito hacia su rol como organizadora de reuniones dirigidas hacia mujeres “más nuevas” en la organización.

Hoy Luisa está casada hace más de 25 años con Mundo y tienen 9 hijos y un nieto que crían, según ella, de un modo contrapuesto al que había aprendido de su madre y padre. Pero, además, es una de las participantes más activas de la organización, y en los archivos visuales del movimiento [videos, fotografías y documentales que circulan en Internet] se la puede ver de manera recurrente en primera línea de las protestas, encabezando movilizaciones, diversos reclamos ante las autoridades públicas en las puertas de las instituciones estatales y levantando la voz en más de una oportunidad frente a eventos represivos por parte de las fuerzas policiales. También ha viajado a otros países de la región para encuentros con movimientos sociales globales, y participa activamente dentro de su comunidad en distintas *áreas de trabajo* internas del MOCASE. Suele alojar en su hogar a activistas, estudiantes y jóvenes de otras organizaciones o de la comunidad en general que

quieren conocer al movimiento, y en esta oportunidad ha alojado a la investigadora durante varios días. Nuevamente, reaparece la noción de un *don* que ha sido entregado y en relación al cual se siente *agradecida*. Ese don, a su vez, impulsa la motivación política de conservarlo, recrearlo y transmitirlo hacia la comunidad. En palabras de Luisa:

// *Él [Raimundo] es el que ha fundado esto para que nosotros podamos quedarnos aquí, tanto él, con el Ángel y la Flaca que han empezado luchando. Nosotros siempre decimos, ellos nos han abierto el camino y nos han hecho abrir los ojos para que nosotros podamos ver que había otra vida mejor.* **//**

En el caso de Mundo, el marido de Luisa, es nieto de dos trabajadores rurales que fueron desalojados de su hogar natal en una zona vecina, llamada Pozo del Toba, en la década de 1970, como parte de los conocidos “desalojos silenciosos”, y se mudaron junto a él y sus tíos a Rincón de Saladillo cuando él tenía 10 años. Él también es un sujeto clave en la conformación del MOCASE y narra sus memorias del inicio del proyecto, con naturalidad, cuando él con Luisa trabajaban en la cosecha y en la cría de sus animales. Para el momento en que conocen a Ángel, ellos no contaban con ningún tipo de conocimiento y participación en la política formal, y aquél, que realizaba por ese entonces sus primeras visitas a Rincón de Saladillo, comienza a reunirse periódicamente con fines sociales y políticos e encuentra con Raimundo Gómez, tío de Mundo, quien dirigía la escuela rural de la comunidad. Mundo tiene un rol protagónico durante la conformación de estas instancias que hoy forman parte del momento fundante del MOCASE y de su posterior fractura en 2001 entre el MOCASE inicial (quienes querían una estructura política tradicional) y el MOCASE–VC, quienes apostaban a la autonomía política, la toma de decisiones de forma asamblearia, y a la participación directa en forma de *comunidades de base*:

// *Hemos tenido la oportunidad, cuando teníamos la asamblea última, cuando decidimos como MOCASE Vía Campesina, tuve la dicha que me eligen a mí para ir a hablarlos a los otros compañeros para que nos reunamos en un sólo lugar.*

Resulta que cuando vamos nosotros no nos aceptan, esos dirigentes no nos aceptan porque nosotros queríamos como comunidades que participen, no que participen los dirigentes [...] Y ellos estaban en una sede que era del ministerio que era de la parte de producción del gobierno. Les daban a ellos una sede ahí para que se reúnan. Y ellos siempre, los dirigentes, le hacían caso al gobierno. Nosotros queríamos autonomía. Entonces eso ha sido la [...] las decisiones las tomaban ellos, no las tomaban las comunidades. Nosotros no queríamos eso. Queríamos que las comunidades tengan sus decisiones. //

A partir de estos hechos se organiza Rincón de Saladillo como *comunidad de base* perteneciente al MOCASE-VC y comienzan a construirse las nociones de vida comunitaria, solidaridad y territorialidad a partir de la práctica política local impulsada por estos líderes iniciales. En un primer momento, uno de los cambios fundamentales tuvo que ver con la comercialización de la cosecha del algodón de manera cooperativa, la búsqueda de subsidios y programas para toda la comunidad, y luego la creación y/o recuperación de antiguas prácticas y espacios comunales tales como las *huertas comunitarias*.

Estas nociones de comunidad y de solidaridad incluyen a “la Tierra” como parte del todo y de su identidad campesina. Mundo, para ilustrar esto, contrapone la perspectiva del MOCASE con la de los empresarios del *agronegocio*, a quienes definen como carentes del sentido de trascendencia y comunión con la vida más profundo que los campesinos/as poseen. También la narrativa de Mundo nos permite reconstruir el hecho de que, a partir de la organización política, y de lo que perciben como “el nuevo camino” que se les ha abierto, a los campesinos/as también les *dignifica* y *gratifica* el hecho de que han recuperado sus saberes, tradiciones y concepciones previas, que habían sido solapadas por el capitalismo:

// De ahí [reuniones asamblearias en la década del ‘90] empezábamos a ver cómo se podía cuidar la tierra, pero no entendíamos nada todavía. No entendíamos nada de qué era, vamos a decir, la Pachamama, no entendíamos nada, pero

también te tira, es como un imán, es como que uno ya viene de nuestros ancestros, de nuestros abuelos. //

Para finalizar esta parte, son ilustrativas las palabras de Mundo respecto a aquello que lo impulsa y moviliza para su participación política, más allá de la cuestión material de fondo que es la permanencia en el territorio que habitan. Estos sentidos, retomando lo que desarrollamos cuando introdujimos la técnica de la narrativa autobiográfica, nos hablan de la *praxis de la gratitud* como parte fundamental de la estructura mítica que sostiene la identidad y la práctica cotidiana del MOCASE-VC. *A mí lo que me cambió el movimiento es la dignidad*, lo más fuerte que me ha enseñado es volver a la dignidad, ser digno, ser feliz, no preocuparme por nada [enumera cuestiones materiales]. Disfrutar de que uno puede estar con la familia, puede estar tranquilo, poder ayudar al que le hace falta, nosotros al que no está organizado vamos y lo ayudamos también. O hay familias que necesitan cosas, vamos y los ayudamos, o sea no es que uno diga ‘no bueno, éste no es del.



Luisa y Mundo con algunos de sus hijos/as y su nieto, Angelito, en su hogar campesino, junto a la antropóloga.

Comunidad de base de Rincón de Saladillo, Quimilí.

LA PRAXIS DE LA GRATITUD EN LAS POLÍTICAS DE LA VIDA COTIDIANA

Como he profundizado en otros trabajos (Pena, 2017), la idea de *vida comunitaria* se conforma como clave para lograr la resistencia en el territorio, pero también como estructura identitaria que sostiene la participación y sin la cual, se cree, es imposible conseguir los objetivos individuales y colectivos. Se construye un nuevo sujeto colectivo que reorganiza la ética en torno a la vida de los individuos que lo conforman. Los sujetos visualizan que “todos los ámbitos de la vida” de cada uno de sus integrantes incumben al colectivo y que como organización les corresponde inmiscuirse y colaborar en cualquiera de ellos. Se quiebra la noción de “vida privada” o “vida familiar” como una esfera asilada y diferente a la de la participación política y se entiende que el bienestar de todos sus miembros es un objetivo colectivo que favorece al conjunto.

Lo que quisiera agregar a partir de este trabajo es la noción de que la gratitud como forma de acción o praxis política, es decir la *gratitud en acción* resulta un concepto útil a la hora de profundizar y arrojar luz en torno a las dinámicas y significados que operan de modo constante y dinámico dentro de este modo de vida entendido y experimentado como comunitario. Es posible, sólo a fines analíticos y para ilustrar esta idea, diferenciar entre sentidos que aparecen en el nivel de lo discursivo; y prácticas que pueden observarse en la vida diaria de las comunidades. Sobra aclarar que ambas instancias se implican mutuamente y que no hay un *hacer* estrictamente separado del *decir*, sino que ambas realidades forman parte inescindible de un modo de sentir y de vivir. Sin embargo, me resulta útil separar distintas formas de expresión, tales como las palabras o discursos, por un lado; y las prácticas comunitarias; por otro, para representar este concepto.

La expresión más contundente que he observado de gratitud en acción en las prácticas comunitarias cotidianas consiste en la *disponibilidad constante* de todas o de la gran mayoría de las familias campesinas organizadas en asistir a lo que denominan como hogares o zonas *en conflicto*. Con esta jerga, cualquiera de ellos/as se refiere y/o comprende que se trata de algún intento de desalojo —la mayoría de las veces

literalmente a manos de civiles rentados por los sectores empresarios y armados para intimidar a las familias, y en otras ocasiones con distintos tipos de instrumentos legales. Como hemos explicado más adelante, la irrupción de estos eventos críticos inicia la comunicación para organizar los *acampes* y las *retomas* de dichos hogares por cuenta de los integrantes del MOCASE-VC. Durante los inicios de mi investigación, una mezcla de inocencia y de esperanzas me hacía pensar que quizás estos hechos formarían parte del folclore del MOCASE y que serían a estas alturas ya más esporádicos. Nada más alejado, con mucha conmoción me tocó presenciar la penosa naturalidad con que las familias campesinas conviven con el hecho de habitualmente que uno o más miembros de la familia esté ausente de sus hogares, porque están presentes algún lugar con presencia de desalojos. Cuando realizaba mis primeras visitas siempre preguntaba por los integrantes de los hogares y me encontraba con que alguien “está en el acampe” o en “la zona de conflicto”, y me resultaba imposible reunir a todos los que componían la unidad doméstica. No se trata de eventos extraordinarios sino de la cotidianidad de las familias campesinas.

En términos materiales, los costos que representan estas prácticas son inmensos, ya que se pierde fuerza de trabajo para el arduo trabajo rural. Pero cuesta más imaginar los costos subjetivos de vivir con la realidad de que algún familiar siempre está ausente en un enfrentamiento que presenta mayor o menor grado de riesgo y violencia física —e incluso riesgo de vida (dependiendo del caso) —la incertidumbre, la imposibilidad de recibir noticias, la espera, las angustias; incluso conocidas por las/os más pequeños.

Este modo de organización de la defensa territorial implica asimismo estar de antemano organizados/as porque “en cualquier momento” surge algún conflicto “aquí o allá”. Esto ha reformulado las relaciones al interior de las familias y la distribución de tareas entre los géneros, ya que el movimiento campesino no distingue entre varones y mujeres a la hora de pedir asistencia a las familias en proceso de desalojo. Todas las manos y cuerpos hacen falta y son necesarias, sea para *frenar a las topadoras*, para cocinar o asistir a quienes se encuentran en el acampe, o para plantear estrategias de legitimidad y diálogo e impedir la violencia

física (cuando se encuentran mujeres y niños/as). En términos de las *políticas de la vida cotidiana*, esto implica un repensar y practicar de modo diferente las tareas, las distancias, y las competencias de cada miembro de la familia, entre varones y mujeres, pero también educar a las/os más jóvenes en que esas dinámicas forman una parte fundamental del modo de vida que han elegido.

No es difícil comprender que, en una organización colectiva reunida a partir de la coyuntura común de conflicto territorial, domine la lógica del “hoy por ti, mañana por mí”. Es una explicación cierta en términos generales. No obstante, se trata de una práctica de reciprocidad que no suele ser racional o calculada y que, me atrevo a sugerir, sería insostenible de no contar con los móviles emocionales y las *lealtades afectivas* construidas durante muchos años por la organización, la creación de una identidad colectiva y la recuperación de prácticas solidarias tradicionales.

Cuando entrevisté a uno de los integrantes más antiguos de la comunidad de Santa Rosa, él me explicó que su hogar era uno de los pocos que no tenía conflictos directos porque contaban con escrituras formales —ya que su propiedad había sido adjudicada mediante un subsidio social en los años ‘60. Sin embargo, él y su familia han sido protagonistas de varias de las *retomas* que forman parte de las memorias del MOCASE—VC. El entrevistado no tuvo palabras para responder a mi pregunta: ¿por qué puso en riesgo su vida para ayudar a otra familia que no es siquiera de su propia comunidad? y simplemente permaneció en silencio y lo observé llorar. Luego me respondió: “yo no sé si lo hacía por interés o desinterés...me gustaba estar ahí, es como que hemos hecho una familia grande”.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La categoría de *praxis de la gratitud*, o la gratitud como modo de acción política, es un concepto en proceso de consolidación que promete arrojar luz en el *análisis de las dimensiones afectivas que sostienen a los movimientos sociales, y a los procesos colectivos en general*. Así, el análisis que presentamos en este trabajo, anclado en un estudio de caso,

contribuye a demostrar la viabilidad de aplicar esta noción en los abordajes desde los estudios sociales —en esta ocasión un estudio antropológico, pero con una intención interdisciplinar— y su potencialidad para profundizar en distintos tipos de procesos políticos, sus condiciones para perpetuarse y fortalecerse, y sus motivaciones subjetivas. Para los integrantes históricos del Movimiento Campesino de Santiago del Estero—Vía Campesina, sugerimos, la gratitud se expresa como *estructura mítica* en la identidad de la organización social y es un componente clave a la hora de sostener el conflicto territorial en condiciones materiales muy adversas. Las trayectorias políticas individuales se narran como catalizadas a partir de un encuentro con *otro/a* que *da*, que revela la posibilidad de “un nuevo modo de vida”, que entrega una esperanza y una posibilidad transformativa a nivel político, simbólico y material que funciona a la manera de *don*, recuperando el concepto de la teoría antropológica clásica.

Lo novedoso aquí, a partir de nuestras observaciones, es que la *emoción de la gratitud*, el sentimiento de haber sido gratificado/a y dignificado/a a partir de este intercambio inicial, es un componente simbólico importantísimo a la hora de impulsar la responsabilidad y la motivación para *hacer circular* ese don hacia la comunidad creada y, en este caso, extenderlo también al territorio, la naturaleza y a las generaciones futuras como parte integral de un pensamiento holístico. Esta emoción, la gratitud, se pone en acción y se convierte en praxis completamente imbricada con las cuestiones políticas y materiales de esta lucha colectiva, como hemos procurado demostrar, desde el momento en que se verbaliza y manifiesta como fundamento de las prácticas cotidianas de las y los campesinos hace 28 años, y su resistencia es prueba de ello. Las y los campesinos que integran el MOCASE—VC se han *dado cuenta* de que tienen algo valioso que defender, algo que los gratifica y los impulsa a no dejar que sea arrebatado, y a *dar a otros/as aquello que ellos/as ya tienen*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ABDUCA, Ricardo Gabriel (2007) La reciprocidad y el don no son la misma cosa., UBA Nº 26, pp 107-124. *Cuadernos de Antropología Social*

AHMED, Sara (2004). *The cultural politics of emotion*. London, Routledge.

ÁLVAREZ, Sonia, EVELINA DAGNINO and ARTURO ESCOBAR (eds.) (1998). *Cultures of politics / politics of cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Colorado: Westview Press.

ARFUCH, Leonor (2016). El "giro afectivo". Emociones, subjetividad y política. *De Signis*, 24: 245-254.

DURAND, Patricia (2006). *Desarrollo rural y Organización Campesina en Argentina. El caso del Movimiento Campesino de Santiago del Estero*. Tesis de Doctorado-Universidad de Buenos Aires.

GÓMEZ, Raimundo, RAÚL ITHURRALDE y MARCELO OTERO (2011). Raimundo Gómez: caminante de los bosques. Santiago del Estero: Mocase-Vía Campesina.

JASPER, James (2012). Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 4 (10), 46-66.

LINDÓN, Alicia. (1999). *Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social*. *Economía, sociedad y territorio*, 2 (6): 295-310.

MICHI, Norma (2010). *Movimientos Campesinos y Educación. El Movimiento Sin Tierra y el Movimiento Campesino de Santiago del Estero-VC*. Buenos Aires: El Colectivo.

PENA, Mariela (2017). Las políticas de la vida cotidiana en el Movimiento Campesino de Santiago del Estero-Vía Campesina, Argentina. *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, 53: 210-231.